



ФЕЙЕРБАХ

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ



ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ

Людвиг ФЕЙЕРБАХ

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

**СОБРАНИЕ
ПРОИЗВЕДЕНИЙ
В ТРЕХ ТОМАХ**

ТОМ 2

АКАДЕМИЯ НАУК СССР

ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

ИЗДАТЕЛЬСТВО

СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЙ

ЛИТЕРАТУРЫ

« МЫСЛЬ »

МОСКВА - 1974

ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ
СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

ПОД ОБЩЕЙ РЕДАКЦИЕЙ
М. М. ГРИГОРЬЯНА

Фейербах

Ф 36 История философии. Собрание произведений
в трех томах. Т. 2. Под общ. ред. М. М. Григорья-
на. М., «Мысль», 1974.

480 с. (АН СССР. Ин-т философии. Филос. наследие).

Настоящий том включает одну из интереснейших работ Л. Фейербаха — монографию о Лейбнице, задачей которой, согласно Фейербаху, является имманентное развитие некоторых положений философии Лейбница. В том входят также две работы, посвященные критическому анализу философии Гегеля: «Гегелевская история философии» и «Критика «Анти-Гегеля»». Вторая из этих работ является ответом на сочинение К. Ф. Бахмана и, кроме важнейших разъяснений по поводу гегелевской философии, содержит общие представления Фейербаха о принципах философской критики.

Ф 10501-029
004(01)-74 подписное

1Ф

**ГЕГЕЛЕВСКАЯ
ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ**

Заслуга критической философии состоит в том, что она с самого начала рассматривала историю философии с философской точки зрения, видя в ней не перечень всевозможных, к тому же в большинстве случаев странных, даже смехотворных, мнений, а, наоборот, делая критерием ее содержания «разумный философский смысл» (см. Рейнгольд. О понятии истории философии в статьях Фюллеборна по истории философии, т. I, 1791, стр. 29—35)¹. Различные философские системы она выводила при этом не из антропологических или каких бы то ни было других внешних причин, а из внутренних законов познания и, определяя их в этом отношении как данные а priori, постигала разумно-необходимые формы духа (сравни: Громанн². О понятии истории философии, 1797, стр. 29—103) или видела в идее философии по крайней мере общую цель систем при их рассмотрении и изложении (Теннеманн³, т. I, ст. XXIX, § 15). Но эта точка зрения была сама по себе еще недостаточной и ограниченной, так как некая определенная идея философии, ограниченная узкими рамками, считалась истиной и поэтому целью, реализацию которой философы якобы искали более или менее успешно. Предел разума, который Кант фиксировал представлением пресловутой «вещи в себе», был критерием рассмотрения и оценки философских систем. Вот почему Теннеманн — главный представитель этой точки зрения — в своем понимании и оценке систем так односторонен,

однообразен и скучен. И как раз там, где речь идет о новых системах, его критика не является оригинальной: повторяются те же самые объяснения, основания и возражения. И хотя он местами дает себя увлечь «божественным энтузиазмом» философии, прорывающим пределы ограниченности, но лишь на короткие мгновения, а затем снова появляется навязчивая идея о границах разума, который никогда не достигает в-себе-бытия, и мешает ему и читателю [по-настоящему] желать познания.

С устранением кантовского предела разума философия освободилась от той ограниченности, которую на нее неизбежно накладывала эта произвольная граница; и только тогда смогла открыться поэтому универсальная, свободная перспектива в области философии. Ибо вместо одной определенной идеи философии, относящейся только внешне и отрицательно критически к другим системам, выступила теперь всеохватывающая, всеобщая, абсолютная идея философии — идея бесконечного, определяемая здесь как абсолютная идентичность идеального и реального. Только потому, что эта идея, если она не характеризуется конкретней и не отличается сама по себе, является неопределенной или по крайней мере неопределяющей, — только поэтому при рассмотрении и изложении истории философии с данной точки зрения отступало на задний план определенное различие систем, вообще *особенного*, на изучении и понятии которого основан как раз интерес и основательность исследования истории и ее рассмотрение. Тождество реального и идеального, их разделение, противопоставление и соединение выступали как постоянно повторяющиеся формы, в которых выражались исторические явления.

Поэтому очередной и неотложной задачей философии было определение идеи абсолютного тождества в ней самой для того, чтобы найти в этом определении реальный мост между общим идеей и особенным действительности, принцип для познания особенного в *его особенности*. Гегель решил эту задачу. Понятие истории является у него вообще понятием, идентичным основной идее его философии, благодаря чему общность и единство сущности, которые в других философских системах,

например в философии Спинозы, являются господствующими, в его системе, может быть, чрезмерно отходят на задний план, так как у него идея философии, как таковая, превращается внутри себя самой в энциклопедию специфических противоречий, она является членившимся организмом, развивающим свою сущность в различных системах. Он довел абсолютное тождество объективного и субъективного до его истинного, разумного определения. Он снял с него вуаль анонимности, под которой оно скрывало свою девственную, недоступную сущность от любопытных взглядов рассудка, дал ему название и определил именем и понятием духа, осознающего себя самого, т. е. различающего себя в себе и признающего это различие, эту противоположность себя самого, являющуюся принципом особых вещей и сущностей, источником всего определенного, различающегося бытия, как себя самого, как свою собственную сущность и оправдывающего себя как абсолютное тождество.

Поэтому Гегелю удалось рассмотреть историю философии, не теряя из поля зрения ни единства идей в различных системах, ни различия и особенности их. Его исходная идея столь же мало является неопределенной, амальгамированной, снимающей различия, как и ограниченной, исключительной и нетерпимой, так что он должен был совершить насилие с помощью оков некоторых абстрактных понятий и формул над особенным, чтобы приспособить его к этой идее. Она содержит в себе самый принцип беспрепятственного, свободного развития и обособления; ее основным положением является не «я живу и даю жить», а «я живу, давая жить». Ее определения имеют такой универсальный, такой эластичный и одновременно проникающий характер и столь же большую пассивность, как и активность, что они не только не сводятся к индивидуальности каждого предмета, но, наоборот, объединяют в себе и воспринимают каждую особенность, не нарушая ее самостоятельности. Если мы где-либо и найдем дисгармонию между историческим предметом и понятием и изложением его, которое дает Гегель, то ее основой является не сам принцип, а тот всеобщий предел, который может лежать в индивидууме между идеей и ее осуществлением.

Ни один историограф не рассматривал философов прошлого с такой *сердечностью*, как Гегель. Это не какие-то посторонние лица, с которыми он разговаривает высокопарным языком; это его предки, его самые близкие родственники, с которыми он ведет интимные беседы о наиболее важных предметах философии. Он на чужбине, как дома, у Парменида и Гераклита, Платона и Аристотеля, как *у самого себя*. Это их собственный родной воздух, воздух греческого неба, освежающе и оживляюще текущий нам навстречу из его лекций. Гегелевская история философии является поэтому, бесспорно, первой представляющей собой и гарантирующей действительное *познание* истории философии, открывающей нам истинный *смысл* различных систем, их *понятие*. Ибо мы познаем предмет только тогда, когда усваиваем его, т. е. рассматриваем и разбираем его как наше собственное дело, находим его происхождение в нас самих, принимаем его определения как определения нашего разума, в соответствии с нашими собственными внутренними принципами познания. В противном случае мы не обладали бы органом, которым могли бы ощущать и понимать объект. Каждый, кто приступает к изучению истории философии, должен иметь определенную, пусть даже совсем плохенькую, идею или, вернее, представление о философии, ибо плохая идея — это всего-навсего лишь представление. Кто не имеет в качестве исходного определенное понятие, тому даже не дан объект, и он не может поручиться, что вместо истории философии не преподнесет нам историю париков, бород или какого-либо другого предмета, отстоящего от философии так же далеко, как небо от земли. Всякая точка зрения является ведь обязательно *субъективной*, и в этом смысле априорной; различие заключается в том, исходим ли мы из негибких, окаменелых, односторонних понятий, которые ограничивают мышление и восприятие предметов, или из понятий, которые сами являются духом и жизнью, понятий самого современного, всеобъемлющего, всепроникающего характера, т. е. из понятий, которые не являются мертвыми, отделенными от деятельности мышления неизменными продуктами, а продуктивными силами самого философского духа, постоянно

воспроизводящими себя в каждом новом и особом предмете, и именно потому, что они как раз обладают характером подлинно общим, абсолютно гибким, способным принять любую форму, они обозначают каждый предмет его собственным настоящим именем. Гегель в своей истории философии исходит как раз из таких понятий, которые, несмотря на свою всеобщность, являются именами собственными, которые приближают объект к нам, отождествляют его с нами и нашим познанием, ни в коей мере не лишая его объективности, самостоятельности и особености. Он вводит нас в великий храм греческой философии не как ученый библиотечарь, умудренный [опытом] современный критикан искусства, или ограниченный портье, или попомарь, а как человек, истинно сведущий в искусстве и архитектуре, и величание этой философии из предмета собственного восторга делает наглядным для нас.

Поэтому только тот, кто имеет к философии истинный и неспорченный вкус и обладает способностью воспринимать идеи спекулятивного историографа, не уподобляясь при этом некоему Каспару Гаузеру⁴, который, даже когда ему преподносили самый прекрасный цветок для рассмотрения, фиксировал свое внимание только на маленьких черных жучках, случайно здесь оказавшихся, или на других мерзких, по его мнению, деталях, не относящихся к цветку, — только тот получит из этой истории столько же знания, сколько и удволения, не давая погибнуть для себя прекрасному общему впечатлению из-за восприятия отдельных шероховатостей, неясностей и формализма в языке и изложении.

Рассматривая такое классическое произведение, рецензент считает своей обязанностью описать основную идею и ход развития последнего, не делая окончательного заключения, а давая суммарный обзор, который, правда, из-за краткости будет тем поверхностнее, чем глубже и богаче его предмет.

История философии отнюдь не является историей случайных субъективных мыслей, т. е. историей отдельных *мнений*. Если скользнуть по ее поверхности, то она, кажется, сама дает нам основание для подобного предположения, не предоставляя ничего, кроме смены

различных систем, в то время как истина едина и неизменна. Однако истина не является единой в смысле абстрактного единства, т. е. она не простая мысль, которой противостоит различие; она является духом, жизнью, самоопределяющим и различающим единством, т. е. *конкретной* идеей. Различие систем имеет свое основание в самой идее истины; история философии является не чем иным, как временной экспозицией различных определений, которые вместе составляют содержание самой истины. Истинная, объективная категория, в которой она должна рассматриваться, есть идея *развития*. Она является сама по себе разумным, необходимым процессом, непрерывно продолжающимся актом познания истины; различные философские системы есть понятия, определяемые идеей, необходимые образы ее: необходимые не во внешнем смысле, когда основателя какой-либо системы побуждают идеи его предшественников и, таким образом, одна система обуславливается другой, необходимые в наивысшем смысле, когда мысль, составляющая принцип системы, выражает определение абсолютной идеи, самую истину, *существенную реальность*, которая поэтому в ряде развития должна была сама по себе появиться в качестве самостоятельной философской системы. История философии поэтому имеет дело не с прошедшим, а с *настоящим*, сегодня еще живущим. С каждой философской системой исчезает не сам принцип, а только то, чем этот принцип стремится быть: абсолютным определением, целым определением абсолютного. Более поздняя и более содержательная философская система всегда содержит в себе самые существенные определения принципов предшествующих систем. Изучение истории философии является поэтому изучением самой философии. История философии является *системой*. Кто ее по-настоящему поймет и дифференцирует от формы преходящего и внешних условий истории, тот увидит саму абсолютную идею, как она развивается внутри самой себя, в элементе чистого мышления.

Хотя сам по себе процесс развития истории философии является необходимым, независимым от внешних условий процессом развития идей и хотя история фило-

софии сама есть не что иное, как преходящее развёртывание вечных, внутренних самоопределений или различий абсолютной идеи, однако одновременно она находится в неразрывной связи с мировой историей. Философия отличается от остальных образов духа только тем, что она понимает истинное, абсолютное как мысль или в форме мысли. Тот же дух и содержание, которое выражается и представляется наглядно в элементе мышления как философия одного народа, содержится и выражается также в религии, искусстве, политическом состоянии, но в форме фантазии, представления, чувственности вообще. Отношение философии к остальным образам духа и наоборот нужно поэтому мыслить себе, руководствуясь не пустым представлением влияния, а, напротив, категорией единства. «Мыслящее постижение идеи есть вместе с тем поступательное движение, наполненное целостно развитою действительностью, такое поступательное движение, которое имеет место не в мышлении индивидуума, воплощается не в некотором единичном сознании, а выступает перед нами всеобщим духом, воплощающимся во всем богатстве своих форм во всемирной истории. В этом процессе развития случается поэтому, что одна форма, одна ступень идеи осознаётся одним народом, так что *данный* народ и данное время выражают лишь данную форму, в пределах которой этот народ строит свой мир и совершенствует свое состояние; более же высокая ступень появляется, напротив того, спустя много веков у другого народа» (т. I, стр. 47). «Но каждая система философии именно потому, что она отображает особенную ступень развития, принадлежит своей эпохе и разделяет с нею ограниченность» (стр. 59).

Внешнее происхождение философии не является поэтому независимым от времени и места. Аристотель говорит, что философствовать начали лишь после того, как предварительно позаботились об удовлетворении необходимых жизненных потребностей. Однако имеется потребность не только физическая, но и политическая и потребности другого рода. Подлинная философия, философия, взятая в строгом смысле слова, начинается поэтому, по Гегелю, не на Востоке, хотя именно там достаточно философствовали и там находят массу философских

школ. Философия начинается только там, где есть личная и политическая свобода, где субъект относит себя к объективной воле, которую он познает как свою собственную волю, к субстанции, к общему вообще таким образом, что он в единстве с ней получает свое Я, свое самосознание. А это имеет место не на Востоке, где высшей целью является бессознательное погружение в субстанцию, а только в греческом и германском мире. Греческая и германская философия и являются поэтому двумя главными формами философии⁵.

Но прежде чем излагать ход развития греческой философии, следует отметить, что Гегель внимательно прослеживает только наиболее существенные определения понятия философской системы и поэтому проходит мимо или упоминает только вскользь рассматриваемые при более детальном или более научном, чем философском, изложении истории модификации, которые обнаружались в дальнейшем, например в ионийской школе Диогена Аполлонийского, о котором, как известно, сохранил фрагменты Симпликий, и Архелая⁶, о котором мы, правда, почти ничего не знаем. Гегель с полным основанием признает бытие понятия только с момента, когда оно выступает *свободно для себя* и ставится во *главу* одной системы как ее *характерный* принцип; так, он приспосабливает понятие деятельности, определяющей себя к целям, понятие духа, сначала Анаксагору, хотя подобные мысли встречались уже во взглядах Гераклита, Ксенофана и Анаксимена.

Начало философии ограниченное. Мышление еще не свободно от того, от чего оно абстрагирует, оно еще в плену непосредственного, чувственного созерцания. На этой стадии находится ионийская школа. Ее философское величие состоит в том, что она свела пестроту чувственного многообразия вещей к простому, поднялась через многообразие взгляда к единству мысли.

Но единство, сущность, общее она сама еще понимала как особенное, в виде чувственной определенности: Фалес в виде воды, Анаксимен в виде воздуха, Анаксимандр, хотя и не связывая его с определенным качеством, но все же еще как нечто материальное или как материю вообще. Следующим необходимым шагом

прогресса было освобождение мышления от рамок материального субстрата. Это осуществляет Пифагор, превратив число в сущность вещей. Число не является материальным, как вода, воздух, оно является чем-то внутренним, идеальным. Но число остается пока все же чувственно-нечувственным и не является еще понятием или самой мыслью. Уже Платон, Аристотель и неоплатоники правильно характеризовали число как нечто стоящее посередине между чувственным и мыслью. Поэтому элеатская школа со своей возвышенной идеей чистого, простого, повсюду себе равного, неделимого бытия вводит нас на почве мысли в элемент науки. С нее начинается диалектика, которая у Зенона достигает кульминационного пункта. Мышление утверждает свою силу и энергию — то, для чего оно теперь расцвело, состоит в отрицании чувственного бытия, в доказательстве, что оно как противоречащее самому себе исчезает перед реальностью абсолютного единства, бытия, мысли. Диалектика у элеатов, однако, есть только движение, которое происходит в мыслящем субъекте, вне объекта; в действительности же она является необходимостью, которая вытекает из самого предмета, бытия, как они его понимали, отрицанием самого чувственного определенного бытия. Диалектика как движение через противопоставление, как отрицание определенного конечного бытия в его определенности должна поэтому пониматься как сам объективный процесс. Гераклит превратил неизменное бытие элеатов в реку становления. Поэтому только у него появляется идея спекулятивной философии, поскольку он противоречия в форме бытия и небытия воспринимал в их единстве, утверждая, что сущность вещей — это не остающееся похожим на себя бытие, а изменение, становление. Эмпедокл, который сам по себе с точки зрения философии представляет незначительный интерес, склонен, хотя и является италиком, больше к физическому взгляду на вещи. И он понимал противоположные принципы, называя их враждой и дружбой, как сущность вещей и выдвинул идею единства противоположного, но в неуклюжей, не соответствующей мысли форме, в представлении смешения. Однако одновременно у него более определенно, чем в ранних

системах, проявляется понятие деления и различия, но только у Левкиппа и Демокрита в форме мысли об атомах и пустоте, в которой они находятся, это понятие становится полной реальностью. Атом является не чувственным, а простым бескачественным бытием элеатов, но к нему присоединяется теперь понятие различия, отрицательности. Непрерывное единое элеатов становится теперь прерывным единым, единством множества, для-себя-бытием. Пустота является не чем иным, как чувственным представлением о бытии врозь, о различии атомов друг от друга.

Поэтому неправильно, когда Теннеманн (это также отчетливо подчеркивает Гегель) без всякого колебания противопоставляет философии элеатов как интеллектуальной системе атомистику как эмпирию или материализм. Ибо атом не является предметом эмпирии, а только предметом мышления; мнение, что он невидим в силу своей чрезвычайной малости, является чувственным, грубым представлением. У Секста Эмпирика (VII adv. log., I, § 138, 139) категорически утверждается (места, которые, впрочем, приводит сам Теннеманн, не делая из них, однако, категорических выводов), что Демокрит уничтожает реальность чувственных восприятий, что у него не чувство, а только мысль воспринимает действительное, реальное, что только познание посредством мышления является мерой истинного. Протяженность, форма и величина являются во всяком случае примитивными формами, в которых атом становится объектом чувства; но его подлинное предназначение, его неделимость есть только объект мышления. Впрочем, величина, фигура сами являются лишь математическими свойствами, определяемыми мыслью. Во всяком случае тело в этой системе реально; однако сам атом, сущность тела, есть не что иное, как мысль, приданная вещи, продукт разума. Атомисты сделали значительный шаг вперед по сравнению с элеатами уже тем, что рассматривали как бытие, так и небытие (отрицание вообще) как реальное; первое под чувственной формой заполненного, последнее под формой пустоты, однако сознавая их чистые определения мысли и называя категорически вслед за

Аристотелем («Metaphys». [«Метафиз[ика]», I, 4) заполненное бытием, пустоту небытием.

Предшествующие философские системы возвышались до *определенных* мыслей, но еще не до мысли, как таковой: до определений разума, но не до сущности самого разума. Бытие элеатов, становление Гераклита, единство, или для-себя-бытие, атомистов не являются для чувств чем-то предметным; это мысли, само собой разумеется, не субъективные, а сами по себе существующие, абсолютные мысли, сверхчувственные сущности. Однако в них мысль, только будучи определенной в форме вещи или сущности, становится принципом. Определения мысли хотя и являются не чувственными, как определения ионийской школы, а чисто мысленными и представляют собой определения сущности, *единой* с разумом; но пока еще мысль *как мысль* не превратилась в принцип. Этот недостаток устранил Анаксагор. Только у него мысль, как таковая, осознает себя. Он сделал *сам ум* (νοῦς) принципом вещей, но ум примерно в том смысле, в каком мы говорим о видах, порядке, внутренней целесообразности, об уме в природе, поэтому он точно не различал ум от души. Однако Анаксагор понимает ум все еще совсем абстрактно, поэтому он не мог вывести из него определенное, особенное, что ставили ему в упрек уже древние, например Платон. Дальнейшее развитие философии состоит поэтому не в чем ином, как в более точном определении и развитии принципа ума (νοῦς) Анаксагора, который отныне становится всеобщей основой. Анаксагор понимал ум неопределенно, только как причину мира; отныне задачей философии стало познать его как свою сущность. Для философии открывается новое начало, новая эпоха. Кажущаяся мудрость софистов символизирует это начало, образует переход от ранних периодов философии к новому периоду.

Когда мысль свободна от определенности объективности (или, точнее, от формы вещи), она как мысль возводится в принцип вещей, мышление становится теперь предметом мышления, дух не является больше сознанием о мыслимом как объекте, а представляет собой сознание только об объекте как мыслимом, *самосознание*,

он относится к объекту как к равному себе, как к самому себе, предмет является только объектом его сознания, как данный и опосредованный *самосознанием*. Следствием этого является то, что теперь и мыслящий *субъект*, человек, направленный и углубленный в себя самого, осознающий и уверенный в своей сущности и реальности, рассматривает субъективность как форму абсолютного. Самосознание мысли, где она не определила еще себя существенным содержанием и является только формальной силой и деятельностью субъективности, уверенной в своей реальности, проявляется сначала просто в виде отрицательной силы, растворяющей все объективное, определенное в ничто; а отправным пунктом, из которого исходит это разрушение, является только субъект в его эмпирическом бытии, ибо мышление еще чисто формально, не наполнено определенным содержанием. На этой ступени находятся софисты, растворяющие в противоречиях все определенные принципы и истины, которые считаются абсолютными для мыслящего и рефлексирующего сознания, и, как, в частности, Протагор, делающие критерием *реальности человека* с его представлениями, восприятиями и склонностями.

Великое и истинное, содержащееся в основе софистики, состоит в том, что она рассматривает субъективность как критерий объективности; согласно софистике, объект лишь как существующий для сознания, как отношение бытия к сознанию является существенной категорией. Неправильным в софистике было то, что она делала критерием существующего или несуществующего не саму подлинную *объективную* субъективность, не в-себе и для-себя-сущее, а *относительное* сознание, не всеобщую природу человека как мыслящего существа, а отдельный субъект.

Сократ действительно явился тем мыслителем, который в хаотической путанице софистики отделил истинное от неистинного, свет от темноты. Почва, на которой он стоит, у него с софистами общая. И его принципом является отрицательная власть субъективного, не обусловленная никаким внешним объектом, свободная от ограниченного и определенного, которые считаются прочной реальностью непосредственного сознания; чело-

век также у него относится только к самому себе; он также, по его мнению, имеет критерий реальности в себе самом. Однако Сократ значительно отличается от софистов тем, что для него таким критерием является не отдельное, а всеобщее сознание, сознание истинного и доброго, что он определяет разумную, абсолютную цель, содержание, хотя и продиктованное мышлением, но тем не менее сущее в себе и для себя, устойчивое, субстанциональное *добро*, как сущность субъективности.

Добро кроме недостатка в определенности, из которого вышли различные сократовские школы, пытавшиеся трактовать его конкретнее: мегарики — как простое, само себе равное, идентичное, циники — как отсутствие потребности и независимость, киренаики — как удовольствие, опосредованное мышлением, духовным образованием, — имеет у Сократа еще и тот недостаток, что оно понимается только в ограниченном смысле, в значении практически доброго. Этот недостаток устранил Платон. Он понял идею добра не просто в ее отношении к человеку, в качестве цели его жизни, а как в себе и для себя сущее, как общую цель и понятие Вселенной и, таким образом, возвысил принцип Сократа, бывший у него еще субъективным знанием, идентичным с его личностью, до *науки*. Для Сократа, как и для Платона, лишь добро является действительным, но не в смысле просто морального добра, а в более высоком, общем, спекулятивном смысле: как истинное, вечное, неизменное, общее, существенное, вообще в себе и для себя сущее во всех вещах и сущностях. Ибо для него *действительным*, реальным бытием является не непосредственное, чувственное, обладающее теми или иными качествами в зависимости от свойств отдельного субъекта, изменяющееся бытие, а бытие всеобщее, сущее в себе и для себя, бытие как предмет общечеловеческой деятельности, предмет чистого мышления. Это общее, интеллектуальное бытие, которое только и является предметом философии, есть то, что Платон называет *идеями*. Идея не есть формальная общность, как, например, абстрактное свойство, которое рассудок выводит из чувственного как реального и фиксирует для себя; она не есть субъективная мысль или идеал, который

находится только в нашем рассудке по ту сторону действительного мира, а также не прообраз, который стоит над вещами как внеземная сущность. Идея — это само действительное, но такое, каким оно предстает как мысль, каким оно предстает в своей истине. Все же в платоновской философии остается еще пропасть между действительным, каким является идея, общее, и действительным, каким является единичное, чувственно действительное, отсюда уже вызвавшая достаточно нареканий со стороны Аристотеля трудность, как идея, виды относятся к отдельным вещам и последние принимают в них участие. Платоновской идее не хватает силы сделать себя определенной, недостает момента деятельности, осуществляющей саму себя.

Этим Аристотель отличается от Платона. Добро, всеобщее, идея хотя и является у него, как и у Платона, объектом философии, однако идею он понимает как индивидуализирующуюся энергию и жизненность, как цель, реализующую саму себя. Аристотель, подчеркивая общее как устойчивое, остающееся тождественным себе, в противоположность принципу простого изменения, выступает против Гераклита; в то же время, придерживаясь деятельности, принципа самоопределения, он выступает также и против Платона и пифагорейцев. «Двумя главными формами у Аристотеля являются поэтому динамика, возможность (материя, в-себе-бытие, задаток, способность) и действительность, энергия, или энтелехия, т. е. *форма*, деятельность (принцип индивидуации) (стр. 320). Поэтому абсолютной субстанцией является та, которая в своей возможности содержит действительность, сущностью которой является сама деятельность (стр. 326)... В то время как у Платона утвердительный принцип, идея, есть лишь абстрактно-тождественное с собой, преобладающее, Аристотель прибавил к нему четко выраженный момент отрицательности, но не как изменение (как у Гераклита) и не как ничто, а как различение, определение» (стр. 322). Философия Аристотеля является поэтому не чем иным, как эмпиризмом, противопоставленным платонизму. Это мнение основывается, с одной стороны, на манере изложения Аристотеля, с другой стороны, главным образом на его пресло-

вумо сравнении души с чистой доской и воском. Манера изложения Аристотеля является во всяком случае эмпирической; она состоит в перечислении по порядку и анализе всей массы представлений, имеющих о предмете, без логического продолжения и связи. Но он объединяет представления в понятие и становится, таким образом, глубоко спекулятивным. В силу этого даже эмпиризм Аристотеля носит спекулятивный характер, когда он рассматривает в предмете *все* моменты и связи и тем самым поднимает эмпиризм до целокупности. «Эмпирическое в его синтезе является спекулятивным понятием» (стр. 341). Что же касается сравнения души с воском, то это лишь грубая ошибка, исходя из которой судили об эмпиризме Аристотеля. А именно: применяли данный образ во всем объеме, целиком и полностью к духовному и при этом не усматривали существенного различия между воском и душой. На воске остается отпечаток внешней фигуры перстня, который отнюдь не есть нечто единосущее с воском. Душа, наоборот, принимает форму (вещей, объектов) «в субстанции души, ассимилирует их, и именно таким образом, что в ней самой является в известной степени все воспринятое» (стр. 280). «Душа не есть пассивный воск. После того как воспринимающее выстрадано, восприятие также является активностью души, оно устраняет пассивность, становится одновременно свободной от него». Аристотель говорит: «Дух сохраняет себя против материи, он ограждается от нее, но по-другому, чем от химического, т. е. он держит материальное в стороне от себя, отвращается от него и относится только к форме» (стр. 381).

Платон и Аристотель возвысили философию до науки, но все еще не до *системы*, по крайней мере в строгом смысле слова. Высший спекулятивный принцип Аристотеля, мыслящий себя дух (единство субъективного и объективного, говоря современным языком), пахотится сам как особенное около особенного, которое познается независимо от себя самого. Теперь поэтому наступает потребность *систематизации*, потребность последовательного проведения общего принципа через особенное. Стоицизм и эпикуреизм (если их рассматривать

не с этической или практической, а с научной стороны) возникли из этой потребности. Но оба они исходят только из ограниченности принципов разума: первый — из формального, общего, абстрактного мышления, последний — из особого, из ощущения. Поэтому здесь может идти речь не о реальной, подлинной дедукции, а только о формальном применении общего к особенному. Обе являются *догматическими* системами. Им поэтому противостоит с необходимостью, как отрицание их ограниченности, скептицизм, который, как исчезновение всякой определенной истины, доводит как раз дух до сознания бесконечной истины и образует, таким образом, внутренний переход к интеллектуальному миру александрийской философии.

КРИТИКА «АНТИ-ГЕГЕЛЯ»

Философские системы издавна подвергались критике двух видов: критике, основанной на правильном понимании, и критике, исходящей из понимания превратного. Опровержение, характерное для критики, основанной на правильном понимании критикуемой системы, состоит либо в том, что *то* понятие, которое составляет принцип данной системы и существует в ней как абсолютное, исключительное, единственно истинное, раскрывается только как *определенное* понятие и тем самым выявляется реальность противоположного ему понятия (так Платон в своем «Софисте»¹ опроверг Парменида тем, что в понятии ἕτερον, различия, показал реальность понятия μὴ ὅν); либо в том, что в принципе, который претендует на полноту, доказывается отсутствие какого-нибудь существенного момента (так, Аристотель упрекал ранних натурфилософов² в том, что среди их принципов отсутствует движение); либо в том, что то значение, место и объем, которые придаются основному понятию какой-либо системы в его действительном развитии, признаются паходящимися в противоречии с *тем* значением, какое это понятие имеет само по себе, в идее системы (так Спиноза и Мальбранш частью прямо, частью косвенно опровергли и вместе с тем развили взгляды Декарта, предоставив полный простор для неограниченного господства и развития божественной субстанции, загнанной в тупик и ограниченной у Декарта двумя конечными субстанциями — духом и материей); либо в показе того, что результаты

применения принципа отстают от требований, которые он сам себе предъявляет, и потому сам принцип недостаточен для реализации идеи науки (так Гегель критиковал Фихте); либо в доказательстве того, что предел, который та или иная философия принимает за объективный, непреодолимый, сам заставляет искать выход из себя, ибо он есть лишь *собственный* предел данной философии (так Фихте критиковал Канта).

Философские системы не какие-либо тезисы, выдвигаемые индивидуумом по собственному усмотрению, опровержение которых возможно в том смысле, что опровергнутое растворяется в ничто, как чистая беспредметная ошибка или даже бессмыслица. Философские системы — необходимые, неизбежные точки зрения разума, такие точки зрения, в лице которых божественная истина *однажды* созерцает *самое себя с явным удовлетворением*, желая со всех — также и с противоположных — сторон дать себе чувственное доказательство того, что она повсюду является одной и той же истиной. Философские системы представляют собой существенные определения самой истины в том виде, как она в закономерной последовательности входит в сознание человечества, а именно так, что каждая система познает одно существенное определение истины, но это одно берет как целокупность всех ее определений. Поэтому каждая философская система содержит в себе святыню, ускользающую от всех посягательств и нападков, имеет в себе абсолютно неопровержимое зерно. Этим зерном является ее *идея*; то же, что обыкновенно выдвигают и оспаривают как основное и главное в системе, есть лишь ее внешнее выражение, феномен.

Истинной критикой является поэтому лишь та, которая добирается до самой идеи философской системы, принимает эту идею мерилom суждения о ней и на этой основе определяет, насколько философ, его воззрение, способ выражения, изложение и развитие философии соответствуют или противоречат этой идее. Ложное, недостатки той или иной системы такая критика прямо выводит из ее положительного, истинного содержания. Такая критика, собственно, только высказывает то, что критикуемый философ сам хотел сказать или имел в мыс-

лях, но для чего он или совсем не нашел, или нашел лишь очень неудачные образы и выражения, как это, например, больше всего бросается в глаза у Декарта; такая критика лишь голос собственной внутренней совести философа. И результат ее вообще лишь тот, что определенная философия, с необходимостью принимаемая данным индивидуумом или определенной эпохой, которую она выражает, за род, за философию, как таковую, есть только один особый, частный, хотя и существенный, вид философии. Критика такого рода освобождает поэтому от какого-либо действительного предела человеческий разум, является новым вкладом в философию.

В противоположность этому та критика, которая основана на превратном понимании критикуемой философской системы, направлена не столько против отрицательных сторон той или иной системы, сколько против *положительного* в ней; такая критика нападает не на те стороны какой-либо философии, которые выражают ее определенность, односторонность, конечное в ней, а именно на то, что является в ней *философией*. Критик не отличает здесь философию от философа; он не отождествляет себя с сущностью философа, не делает себя его вторым *Я*, чтобы в этом мистическом единении сущностей услышать голос идеи, недоступный восприятию извне, голос, одухотворявший и воодушевлявший философа при создании его труда. Такой критик постоянно имеет в мыслях *иное*, нежели его противник; он не в состоянии усвоить его идеи и, следовательно, не может согласовать их со своим рассудком; идеи критикуемой философской системы подобно атомам Эпикура движутся беспорядочно в пустом пространстве собственного *Я* такого критика, его понимание этих идей выступает как *слепой случай*, который как бы с помощью особых, внешне приделанных крючков соединяет их в некое кажущееся целое. Единственно верный объективный масштаб — идея системы, ее вездесущая душа, которая даже при величайших внутренних противоречиях все же придает системе в целом единство, — для него либо вообще не является предметом рассмотрения, либо является таковым лишь в сделанной им самим плохой копии. Поэтому, находясь в сфере своего противника, он чувствует

себя как бы перепесенным в чужую страну, где ему по необходимости все кажется таким удивительным и странным, что у него пропадает способность видеть и слышать, так что он и сам уже не знает, бодрствует он или грезит во сне, и по временам, быть может, даже сомневается (конечно, лишь в краткие моменты просветления) в тождественности собственной личности и здравости своего рассудка. Благороднейшие, гармонически соединенные образы пляшут перед его изумленным взором в причудливейших переплетениях, как нелепые карикатурные фигуры; возвышеннейшие высказывания разума звучат для его ушей как лишние смысла детские сказки. Если такой критик и находит в своей голове аналогичные этим философским идеям представления или понятия, то они служат ему точкой опоры лишь для того, чтобы с их помощью пригвоздить философа к кресту как человека, совершившего преступление против обычного человеческого рассудка. Ибо он знает эти понятия лишь в очень ограниченной мере и эту меру своего понимания считает законом их значимости; если же их значение выходит за узкие граппы его понимания, он теряет их из виду; они растворяются для него в голубом тумане недостижимого, как призраки, которые философ, однако, гипостазировал посредством какого-то тайного, до сих пор еще не объясненного приема, как бы вторым видением, второй стороной своего разума. Так, тождество реального и идеального объясняли как гипотезу положения «А-А»; спинозовскую идею субстанции — как гипотезу логического понятия всеобщности или связи между причиной и следствием. Это объяснение подобно тому, как если бы какой-нибудь естествоиспытатель из-за чрезмерной ограниченности своего опыта и знаний считал величину растений своей зоны абсолютной мерой, на этом основании отрицал бы существование мощного касторового дерева, каким мы встречаем его в Африке и Азии, и захотел бы объявить представление о нем гипостазированием преувеличенного представления о жалком кустике, каким касторовое растение является у нас.

К этой второй категории критики относится и сочинение Бахмана против Гегеля.

Уже с самого начала своим возражением против учения Гегеля о тождестве религии и философии Бахман обнаруживает непонимание гегелевского определения понятия тождества. Иначе он не мог бы считать убедительным доводом против этого тождества пример людей, которые имеют религию, не философствуя. Пример этот сам по себе является негодным, ибо у людей, не имеющих философии, например у женщин, религия как раз и является их философией. Суть дела в том, что понятие тождества, согласно Гегелю, не только не исключает понятия различия, но, напротив, по существу включает его в себя; тождество не гасит свет рассудка, не отменяет различия; оно есть тождество лишь как тождество различий. Поэтому, когда Гегель утверждает тождество двух предметов, этим не сказано, будто между ними нет различия, будто они представляют собой безоговорочно одно и то же, будто они не могут выступать в мире как особые формы. Но понятие тождества в этом значении — одно из существеннейших, если не самое существенное понятие гегелевской философии, ибо оно является лишь формальным выражением абсолютной идеи этой философии, выражением того, что субстанция есть субъект, т. е., говоря популярно, что бог является по существу личностью, неким различающим себя внутри себя самого единством. Вот почему тот, кто не понимает или (что почти одно и то же) неправильно понимает это гегелевское понятие, уже заранее лишил свою критику всякого доверия.

Подобно тому как во времена величайшего упадка Римской империи римские судьи и адвокаты, слыша имена знаменитых ученых-закопovedов, думали, как сообщает Аммиан³, что речь идет о заморских рыбах и яствах, так и Бахман, встречая в предложениях Гегеля слова «тождество», «разум», «логика», всегда думает только, правда, не о чужестранных, а о самых обыкновенных отечественных продуктах собственных представлений, которые он частью имеет у себя в запасе, частью впервые создает из понятий своего противника, а потому естественно, что из этого конфликта между понятиями Гегеля и его собственными представлениями получается самая невероятная бессмыслица. Так, по гегелевской,

точнее, по *бахманско-гегелевской* логике, сам бог «в своей вечной сущности до сотворения мира необходимым логическим процессом превращается в категорические и другие умозаключения, сам себя определяет, разделяет, судит, доказывает для того, чтобы в конце концов найти себя как абсолютную идею». Понимание это совсем в том стиле, в каком Спинозу упрекают за то, будто в его философии, поскольку, согласно Спинозе, все вещи существуют в самом боге, бог сам себя ест, переваривает и выделяет в виде экскрементов.

При представлениях Бахмана о логике и разуме, который является, по его мнению, «особым направлением нашей духовной деятельности, нуждающимся для собственного развития в *поддержке* всех других ее направлений, как и всего искусного *аппарата*, называемого нами нашим телом», как из бахманской, так и из гегелевской логики необходимо следует (в этом пункте обе логики удивительным образом совпадают и находят общий язык), что гегелевская логика вообще и значение, какое придает ей Гегель, представляется Бахману чем-то чисто фантастическим и эксцентричным. В идее тождества логики и метафизики Бахман не замечает ничего другого, кроме «волшебного блеска, легко подкупающего юность, и без того обычно стремящуюся ввысь». Надо сказать, что в данном случае Бахман все же вполне заслуживает прощения, так как эта идея вызывает затруднения даже в умах, понимающих Гегеля лучше Бахмана.

Для пояснения этой идеи скажем поэтому только следующее: если законы мира не являются вместе с тем также и законами нашего мышления и, наоборот, если всеобщие и существенные формы, с помощью которых мы мыслим, не являются вместе с тем всеобщими и существенными формами самих вещей, то вообще невозможно никакое реальное познание, никакая метафизика. Но тогда мир есть какое-то абсолютное зияние, какая-то абсолютная пустота, абсолютная бессмыслица, и этой абсолютной бессмыслицей, этим существующим ничто, этим гнилым белым пятном оказывается и сам наш дух. Наш разум был бы в таком случае не более чем химерой, измышлением какого-то абсолютного неразумия.

Однако что дает нам основание для такого предположения? Разве мы погружаемся в волны мирского моря только до сердца, по горло или даже только до пупа, а не наоборот, выше ушей? Разве наш дух, или самость, или как можно его еще назвать есть какое-то ничто, находящееся вне мира и движущееся в ничто? Разве сотканное нашим мозгом не имеет внутренней связи с великой тканью Вселенной? Разве именно в глубине нашей субъективности мы не свободны от границ субъективности? И не является ли дух самой сокровенной глубиной Вселенной? Не находимся ли мы в каждом акте жизнедеятельности в один и тот же момент в себе самих и вместе с тем вне нас? Разве во внешнем мире мы не в себе самих, а в нашем внутреннем мире — в то же время не в реальном мире?

Если даже понимать мышление только как силу, и именно как какую-то особую силу, то оно все же является некоторой *реальной*, положительной, имманентной человеку субстанциальной силой; некоторой силой, благодаря которой человек только и является человеком, силой, которая не может в нем отсутствовать, без которой он перестает быть самим собой. Следовательно, мышление — сила, без которой нет и не может быть человека, ибо *человеческое бытие* есть *бытие* человека; сила, которая, таким образом, сама конституирует *бытие* человека, с которой его бытие существенно связано.

Итак, является ли наше бытие по отношению к миру, к природе, к объективности (или как еще можно это назвать и понять) чем-то акцидентным, не есть ли оно, напротив, бытие, с необходимостью содержащееся в бытии природы и в ее сущности? Не является ли, следовательно, мышление как сила, конституирующая наше бытие, силой *неакцидентной* также и по отношению к бытию и сущности объективной действительности? Не есть ли это *бытие в бытии*? Является ли эта сила *внемировой* силой или, напротив, одной из сил, врожденных, имманентных самому миру? Разве не является мышление силой в такой же мере объективной, реальной, как и субъективной?

Разве мысль о том, что всеобщие существенные определения мышления (*те* определения, посредством ко-

торых мышление есть *мышление*) представляют собой в то же время и общие существенные определения вещей и что, следовательно, логические формы являются в то же время метафизическими определениями, выражающими и содержащими внутреннюю природу вещей, — разве это только иллюзорная мысль? Если логика не является в то же время и метафизикой, в таком случае, что бы мы ни делали, мы не могли бы прийти к метафизике. Тогда метафизика могла бы быть нам подарена разве только богом во сне?!

Не выражает ли, следовательно, идея единства логики и метафизики саму природу мышления, ибо она адекватна природе мышления? Не лежит ли эта идея в основе всякой глубокой философии? Не сделал ли Гегель лишь то, что вывел эту идею из неизвестности и, выразив словами, довел до нашего сознания? Не являются ли уже категории Аристотеля, в числе которых он сам называет пространство и время, определениями *логическими*, поскольку они есть утверждения, предикаты, применяемые нами в мышлении и разговоре, но вместе с тем и определениями *метафизическими*, поскольку они касаются самих вещей, обозначают и выражают реальные их свойства?

Но если общие определения мышления есть в то же время реальные определения, не являются ли они в таком случае общими *сами по себе*? И не являются ли они в качестве всеобщих определений *самих по себе* более высокими по происхождению, чем мы сами и вещи вне нас? Не божественного ли они происхождения и сущности?

Однако не смешное ли это недоразумение — думать, что если логико-метафизические определения в их *целостности*, в их *абсолютности*, короче, такие, какими они являются в их *действительной сущности*, будут превращены в определения божественной сущности, то они и такими, как их изображает философ, какими они выступают одно за другим в явлении, на бумаге, короче, в их конечности, разъединенности и обособленности (с необходимостью придаваемой им в научном изложении), тоже будут превращены в определения бога? Если мы превращаем моральные определения человека, взя-

тые в их целокупности и абсолютности, в предикаты бога, бога же, взятого в определении абсолютного добра, в принцип морали, не смешно ли сделать отсюда заключение, что в таком случае добродетели также и в том виде, как они последовательно различаются и подробно определяются в компендиуме морали — добродетели целомудрия, умеренности, честности, бережливости, патриотизма, родительской любви и т. д., — превращены тем самым в предикаты бога?

Да уж лучше бы Бахман упрекнул Гегеля в том, что бог, согласно гегелевской логике, состоит из трех томов, в первом из которых 334, во втором 282 и в третьем 400 страниц, так что содержание бога составляет нетто 1016 страниц и, следовательно, бог впервые в своей жизни увидел свет в счастливый год 1813-й в Нюрнберге, у Шрага. Тогда, быть может, прямо через эту последовательность своих выводов Бахман пришел бы к осознанию нелепости своих представлений.

Поскольку уже в логике Бахмана — Гегеля или Гегеля — Бахмана (где скорее всего можно было ожидать чего-либо серьезного) происходят такие дикие вещи, что бог превращается в различные силлогизмы, нас не должно удивить, когда из его философии духа (область, где издавна принято ломать голову) мы узнаем, что бог стал самим собой, только пройдя через природу и различные ступени преобразования, что Гегель (respest. [читай]: Бахман — Гегель) «не только сын бога», но сам святой дух; что бог не пришел бы к полному самосознанию, если бы он не превратился в философа Гегеля.

Если бы Бахман понял логику Гегеля, овладел понятием его метода (понятием важнейшим, необходимейшим для правильного распознавания Гегеля и суждения о нем, поскольку именно логика чаще всего дает повод к величайшим недоразумениям), он не мог бы взвалить на Гегеля такого преступления против всевышнего бога, какое содержит этот упрек. Именно по Гегелю, *действительно первоначальное* не может находиться в начале пути науки. То, что является первым, должно доказать себя в качестве первого.

Но это первое, исходное может доказать себя, как таковое, лишь тогда, когда представит себя как основу,

причину, с которой все должно быть приведено в связь и к которой все должно быть отнесено, чтобы быть познанным в своей истинности. Поэтому только с помощью науки выясняется, что действительно является первым. То, к чему я прихожу в конце, за пределы чего я не могу уже больше выйти, то, чего я не могу свести к чему-то другому, более высокому как к его причине,— только это последнее, это неразтворимое есть действительно первое.

Так, бытие в логике есть только субъективное, кажущееся первое; идея, напротив, есть действительно первое. Абсолютная идея не проходит через формы сущности и бытия, как какая-нибудь бабочка через метаморфозы куколки и гусеницы, чтобы наконец в свете сознания стать самой собой. Это только философ поднимается до осознания идеи лишь в конце своей логики. Идея возникает не сама по себе, а только для него; и она возникает для философа лишь для того, чтобы он при первом взгляде на нее познал, что она вечна и безначальна. Она только скрывается вначале от его взгляда, чтобы тем глубже он был захвачен величием и всецелым ее света.

Бытие и сущность — загадки, которые находят свое решение и истинное значение только в абсолютной идее. Бытие и сущность лишь доказательства того, что не они, но идея есть абсолютно первое, которое они предполагают как единственно лишнее предпосылок. Идея, по Гегелю, сама в себе есть процесс, результат самой себя, жизнь. Но только в ходе научной экспозиции этот вечный процесс, не имеющий ни начала, ни конца, ни прежде, ни после, расчленяет себя так, что истинный принцип познается лишь в результате, в заключении.

Таким образом, метод логики является у Гегеля абсолютным методом, следовательно, методом также и остальных философских наук. Все представлено в процессе становления, начинается с абстрактного, с простейшего, чтобы в итоге прийти к тому, что доказывает себя как конечная цель и конечный пункт, являющийся вместе с тем и подлинным исходным пунктом. Как абсолютная идея вовсе не становится самой собой в логике (*realiter*), так и бог (*realiter*) никоим образом не стано-

вится самим собой через прошествие природы и истории. Бог тогда, вначале, не обладал бы сознанием, что явилось бы абсолютным абсурдом, ибо понятие сознания исключает всякое реальное возникновение, и только после, в человеке, приползал бы к сознанию. Напротив, самосознание бога есть абсолютно-первое, из чего возникла природа и человечество, поскольку абсолютная идея есть причина бытия и сущности. Вообще человеческий дух имеет к богу такое же отношение, какое философ к абсолютной идее. Философия не является, конечно, абсолютной идеей в ее собственной высочайшей персоне, но она есть сознание наличия самосознания у абсолютной идеи; в этом отличие философии, как и ее тождество, с абсолютной идеей. Правда, бог познает себя в самом человеке тем, что человек познает бога, но это самопознание бога в человеке есть лишь вторичное познание, удвоение первоначального, независимого от человека самопознания бога. Наши представления о боге, в коих он пребывает в нас, являются лишь представлениями о представлениях, которые бог имеет сам о себе и в коих он пребывает в самом себе.

Поскольку уже на экзамене по логике и психологии, которому Бахман подверг Гегеля, последний был провален с позором и насмешкой, нас ни в малейшей мере не может удивить, что Гегель у него в конце концов терпит поражение и со своим естественным правом. В качестве образца такой критики, равно как и способа рассмотрения философских понятий может служить еще следующий пример. Прекрасное, столь же глубокое, как и истинное гегелевское понятие о нравственной сущности, как она осуществляется в семье, по мнению Бахмана, противоречит действительности и никуда не годится на том основании, что «некоторые семьи очень испорчены и глубоко пали, в других — только отдельные члены семьи и только в очень немногих семьях все члены стоят на высокой ступени нравственности».

О небо! Неужели философ должен выводить понятие предмета не из его истинного, а из его ложного, неверного существования? Разве он должен изображать сущность поэзии по стихотворениям какого-нибудь Готтшеда ⁴? Должны ли служить моделями для философа

уродливые уклонки или, напротив, подлинны произведения? Разве при создании понятий перед ним не должны парить самые лучшие образы? Если Бахман когда-нибудь захочет дать нам новую философскую систему и при создании ее понятий перед его умственным взором будут те же картины, которые парят перед ним, когда он критикует Гегеля, что за создание окажется продукт его любовных свиданий с философией?! Впрочем, то, что Бахман даже в популярной сфере гегелевской философии не нашел правильного применения не только для своего разума, но даже и для своих глаз, может удивить лишь тех, кто не знает, что эмпирики типа Бахмана оказываются идеалистами как раз только там, где для познания предмета в его истинности и действительности надо быть реалистами и применить свои органы чувств, там же, где один лишь идеализм выступает как подлинная эмпирия и является единственным «органом» правильного познания, они выступают только как реалисты.

После того как мы охарактеризовали критику господина Бахмана в целом, вникнем теперь в частности, чтобы лучше обосновать и подтвердить наше суждение.

Главным предметом полемики Бахмана является учение Гегеля об идее. В своем предисловии к «Феноменологии», притом именно в противоположность декламационным, в то время «имевшим хождение идеям красоты, святости и добра», Гегель говорит, что платоновская идея означает не что иное, как «определенную общность, вид». В своем введении к «Логике» (вып. 1, стр. XIV) Гегель, напротив, упоминает об идее Платона словами: «Она есть всеобщее или, точнее, *понятие предмета*»*,

* Приведем полностью это заслуживающее внимания место: «Идея Платона есть не что иное, как всеобщее или, вернее, понятие предмета. Только в своем понятии нечто имеет действительность: поскольку оно отлично от своего понятия, оно перестает быть действительным и есть нечто переходящее; этой переходящей, недействительной стороне предмета принадлежит свойство *осязаемости и чувственного вне себя-бытия*».

т. е. употребляет выражение, которое гораздо более универсально и идеально и уже одним этим могло бы удерживать господина Бахмана от всех тех выводов, какие он делает из двойственного по смыслу выражения *Art* [вид]. Однако господин Бахман придерживается («Анти-Гегель», стр. 27) только того высказывания в предисловии к «Феноменологии» и одного места в «Истории философии», где «Гегель говорит в согласии с Платоном, что платоновская идея есть род *, вид». Бахман, не вдаваясь

* Для доказательства поверхностности рассуждений Бахмана и его понимания читаемого можно привести здесь некоторые из важнейших высказываний Гегеля о платоновской идее из его лекций по истории философии. На стр. 199 II тома об идее сказано: «Она не что иное, как всеобщее, и это всеобщее должно быть взято не как формально-всеобщее, по отношению к которому вещи составляют лишь некоторую его часть, или, как мы говорим, представляет собой лишь свойства вещи; но это всеобщее берется как *в себе и для себя сущее*, как *сущность*, как то, что одно является *истинным*, что одно *существует*». Сюда относится место на стр. 224, на которое ссылается господин Бахман и которое гласит: «Всеобщее прежде всего неопределенно, оно — абстракция и, как таковая, не конкретно само по себе; но это существенно зависит от дальнейшего определения всеобщего в себе. Платон называл это всеобщее идеей, *εἶδος*, что мы переводим *ближайшим образом* как род, вид; и идея, конечно, есть род, вид, однако такой, который может быть понят *больше мышлением, существует больше для мышления*. Поэтому под идеей надо мыслить себе не нечто трансцендентальное, потустороннее; *εἶδος* не является чем-то субстанцированным, изолированным в представлении, но есть род, *genus*. Идея легче воспринимается нами под названием всеобщего. Красота, истина, добро сами по себе есть род». Но что Гегель понимает под родом, ясно из приводимого вслед за этим примера с животным, о котором он говорит: «Оно — живое, это его род; жизнь есть его субстанциальное, истинное, реальное; отнимите у животного жизнь, и оно превратится в ничто». На стр. 227 сказано: «Идея есть всеобщее, *мысль* и существует (объективно)». На стр. 229 говорится: «Она — всеобщее, но всеобщее как *само себя определяющее, конкретное в себе*. Это происходит только через движение в таких мыслях, которые содержат в себе противоположность, различие. Тогда идея есть *единство этих противоположностей*, и, как таковая, она есть определенная идея». На стр. 230: «В «Софисте» Платон исследует чистые понятия или идеи (*εἶδη* виды, ибо идеи действительно не являются чем-либо другим) движения и покоя, тождественности с самим собой и бытия, бытия и небытия».

в размышления, выдает этот, правда, очень характерный *термин* (ибо на самом деле выражение «вид» не может быть не чем иным, как *метким словом*, которым Гегель пользуется лишь для того, чтобы дать сначала некоторое понятие об идее только в самой общей форме, дать некоторую исходную точку для более полного определения) за *подлинное* название, за позитивное, полное, существенное определение, которое Гегель дал идее. По Бахману, идея и в самом деле была для Гегеля не более чем видом, и ее бесконечная сущность исчерпывается для него этой простой, скудной определенностью. Вместо того чтобы взять за основу своей критики часть третью «Логики», где идея рассматривается не исторически и не между прочим, а специально, где раскрывается ее генезис, понятие и существенные различия (как, например, идеи жизни, познания и желания), где находится единственный *источник*, откуда может быть почерпнуто подлинное понимание Гегелем идеи, и где нет и речи о виде, Бахман вырывает из «Логики» только отдельные места, притом именно те, где идея рассматривается лишь как совпадение понятия и реальности*, и использует их лишь для *подтверждения* своего мнения (ибо он уже не может выбросить из головы «вид», ставший его идеей-фикс), что «вид, под которым мы пони-

* Господин Бахман цитирует это место следующим образом: «... (предмет) объективный и субъективный мир вообще не только *должны совпадать* с идеей, но они сами есть совпадение понятия и реальности; та реальность, которая не соответствует понятию, есть только *явление*, субъективное, случайное, произвольное, то, что не является истиной. Ничто не может быть отделено от своего понятия и не может полностью ему не соответствовать. Если говорят, что никакой предмет опыта полностью не совпадает с идеей, то эту последнюю противопоставляют действительному как субъективный масштаб, не задумываясь над тем, что действительное, в котором нет его понятия, было бы ничто». Однако в оригинале конец этого места звучит так: «Если говорят, что в опыте не найдется ни одного предмета, который полностью совпадал бы с идеей, то идея противопоставляется действительному как субъективный масштаб; но нельзя сказать, чем должна *являться* в этом случае какая-либо действительность, если в ней нет ее понятия и ее объективность *совсем* не соответствует этому понятию, ибо это было бы ничто». «Логика», ч. II, разд. 3, стр. 238 (в сочинениях).

маем лишь присущие индивидуумам общие черты, есть тождество субъективного и объективного, но это не отнесется к идее». Поэтому Бахман упрекает гегелевское учение об идее в том, что оно, «во-первых, низвело идею до понятия вида и, во-вторых, утверждало в ней тождество субъективного и объективного, полное совпадение идеи с явлениями» (стр. 30), хотя именно Бахман своим произвольным приемом — все вырывать из целого и из определенной сферы его значения — принизил до вида бесконечную идею, которая, по Гегелю, находит соответствующее ей выражение только в целокупности *жизни* и *духа*. Отсюда понятно, почему и определения Гегеля, не отвечающие *его* пониманию, т. е. не совпадающие с теми представлениями, которые Бахман вбил себе в голову об идее Гегеля, понимая ее только как вид, являются для него вопиющими противоречиями, вместо того чтобы навести его на размышления о самом себе и помочь в расширении, исправлении или, вернее сказать, в полном отвержении его предвзятых мнений. Относительно определения Гегеля: «Природа божественна в себе, в идее, но в том виде, в каком она *является*, ее бытие не соответствует ее понятию, она скорее есть неразрешенное противоречие» — Бахман по вполне понятной причине находит «непостижимым, как человек гегелевского ума мог написать эти фразы, не заметив, что они разрушают до основания все его учение об идее». Здесь явно противопоставляются друг другу идея и бытие природы, что, согласно учению об идее, должно быть совершенно невозможно. В самом ли деле невозможно? В первых же строках «Логики», где Гегель говорит об идее, возможность этого противопоставления уже мыслилась и заключалась в его словах: «Нечто имеет истинность (т. е. нечто только тогда является *истинным* бытием), *поскольку* оно есть идея» (т. III, стр. 267). Следовательно, вместе с идеей дано одновременно и различие, а вместе с различием — возможность противоположности между истинным, т. е. соответствующим идее, бытием и неистинным, противоречащим ей. Абстрактное выражение: идея есть тождество субъективного и объективного, понятия и реальности — не имеет никакого другого *смысла*, кроме следующего: идея есть истинное,

объективное понятие какого-либо предмета, т. е. такое, которое, будучи понятием, вместе с тем является сутью предмета, его *природой*, его сущностью. Ибо что же другое является реальностью, действительной объективностью какого-либо предмета, как не его природа, как не его сущность? Но одновременно с сущностью дано и различие между истинным, существенным и несущественным, внешним бытием; вернее, лишь в отличии от неистинного бытия, от того, что составляет лишь явление, истинное бытие становится предметом духа. Именно вследствие этого идея является судилищем, «абсолютным *суждением* о всей действительности» (см. «Логика», т. III, стр. 129, где Гегель трактует, правда, об аподиктическом суждении, но предикаты, соответствующие этой форме суждения, относятся к идее, которая именно в сфере суждения сама является аподиктическим суждением). Только идея является мерой действительности или недействительности; *действительно* (в высшем смысле) лишь то, что соответствует ей. «То, что действительные вещи не совпадают полностью с идеей, есть сторона их конечности, неистинности... Та реальность, которая не соответствует понятию, есть лишь *явление* субъективное, случайное, произвольное, то, что не есть истина» (стр. 269, 271). Кто не имеет идеи (здесь «идеи» уже в гегелевском смысле), для того всякое бытие без различия суть истинное. Только идея различает и раздваивает.

Тем не менее господин Бахман пытается доказать немыслимость такого противопоставления с помощью следующего поистине весьма остроумного умозаключения: «Если природа божественна в идее, то уже в силу этого она божественна и непосредственно в своем бытии, ибо в противном случае (как остроумно!) в ней вовсе нет идеи и идея не является тождеством понятия и объективности; и наоборот, если природа, какой она *является*, не соответствует понятию, а есть неразрешенное противоречие, то в таком случае есть бытие природы, в котором нет идеи, и, следовательно (?), идея природы вовсе не тождественна с природой и посему является не истинной реальностью, не тождеством субъективного и объективного, а какой-то потусторонностью

или только субъективным представлением, т. е. тем, что Гегель при всяком удобном случае оспаривает и отвергает как совершенно нефилософское представление» (стр. 33). Несомненно, что природа у Гегеля также и в ее бытии соответствует идее; но заметьте хорошенько: не идея в себе и для себя, не *абсолютной* идее, т. е. не идее в ее *истинном, адекватном бытии*, а идее в ее инобытии или идее об *инобытии* идеи. Как известно, Гегель — на своем абстрактном языке — вообще определяет природу именно как идею в ее инобытии или как инобытие идеи. Иными словами, идея определяется им как абсолютное тождество понятия и объективности, как тождество в его инобытии или в форме инобытия. Но что такое инобытие тождества? Это есть *различие*, принцип противоположности, ибо от различия недалеко до противоположности. Гегель, следовательно, определяет природу как идею не в ее идеальном, тождественном с нею бытии, а как идею в ее бытии, отличном от нее, не соответствующем тождеству понятия и объективности, т. е. в бытии, представляющем природу в ее различии. Итак, природа божественна, поскольку она есть идея, но небожественна, поскольку она является идеей не в ее адекватном бытии, а в ее инобытии; ибо она, конечно, есть дух, жизнь, идея, но — и в этом заключается ее специфическое отличие от духа, от идеи, как таковой, — не в виде или форме духовности, но в форме чувственности. Следовательно, природа, по Гегелю, несомненно, является идеей, но в форме, находящейся в *противоречии* с той формой, в какой она *существует в себе*, является по своей *сущности*, в отличие от *вида и способа* ее существования. И именно это несоответствие понятию свойственно понятию природы, идее природы в гегелевском смысле.

Но как неуклюже и софистически поступает далее господин Бахман! Он устраняет *существенное различие* между идеей *в себе и для себя* и этой *определенной* идеей, идеей природы, после чего находит противоречие в том, что Гегель не утверждает об *отличии* идеи от *самой себя* того, что относится только к *тождеству* идеи с собой, к идее, как таковой. А как слабы его выводы и аргументы! Как по-детски хочет он доказать, исходя из

противоречия, отсутствие и потусторонность идеи, говоря: «Если природа есть неразрешенное противоречие, то существует какое-то бытие, в котором вообще нет идеи, и т. д.», в то время как он должен был заключить отсюда как раз противоположное! Ибо как могло бы бытие противоречить идее, если бы она была *вне* его? Недостаток является противоречием, но лишь по отношению к тому, чем вещь *может* и *должна* быть, что, следовательно, заключено в ней в качестве силы, способности. Спиноза совершенно правильно говорит: материя не является несовершенной от того, что она не мыслит; если мышление не заложено в ее сущности и понятии, следовательно, ей ничего не недостает; она равна сама себе. Противоречие имеется лишь там, где что-либо находится в противоречии с идеей, в противоречии с *самим собой*. Животное не является бестней, если оно зверь, ибо идея человечности лежит по ту сторону природы животного. Но это верно по отношению к человеку, так как человечность является его идеей, его *действительным* определением, его *истинной* природой. Итак, противоречие столь мало служит доводом против *объективной* реальности идеи, что оно скорее является самым ощутимым свидетельством в пользу нее; оно само есть не что иное, как *существование* идеи, но существование в негативной, не должной, превратной форме. Плохой является семья, не соответствующая или прямо противоречащая идее семьи; в хорошей семье эта идея осуществляется адекватным (истинным, соответствующим идее) образом. Но именно потому, что эта семья не соответствует идее семьи, она и является *плохой*, расстроенной, несчастной семьей. В хорошей семье идея семьи доказывает свою объективную реальность в индивидууме путем мира и наслаждения согласием; в плохой — отсутствием мира, несчастьем раздора. То, что противоречит своей идее, противоречит, как уже сказано, себе *самому* и этим, так сказать, расплачивается за свое отступничество от идеи, этим вновь примиряет с собой разгневанную идею. Отрицая идею, оно отрицает себя, подрывает глубочайшие основы собственного бытия. Так, в человеке, который поступает вопреки врожденной идее добра, вопреки моральному Адаму Кад-

мону⁵, наперекор совести, эта идея подтверждает свою объективную реальность и силу в виде Немезиды, фурии печистой совести.

Поэтому совершенно неверно, когда господин Бахман на стр. 143 говорит: «Философ должен изображать семейную жизнь либо согласно идее, либо согласно ее действительности в опыте». Эта дилемма настолько мало существует для философии, что она, вернее сказать, является ее прямым отрицанием. Философ изображает предмет в такой же мере согласно идее, как и согласно действительности, но заметьте: согласно *той* действительности, которая соответствует идее. Например, искусство поэзии он изображает не по произведениям какого-нибудь Пестелля, Нейкирха, Готтшеда или Вернейхера Шмидта, а по Гёте и Шиллеру; искусство языка — не на основании уродливых, неприятных выкриков какого-нибудь Пенпереса, а на основе гармонических композиций Софокла или Платона; человека — не по вырожденкам вплоть до грубого дикаря, без стыда бегущего *in puris naturalibus* [в невинной наготe], до антропофагов или даже до сказочных азиатских хвостатых, а по кульминационным пунктам человеческого рода; великого человека — не по моментам, когда его взгляд является выражением равнодушной посредственности, а по тем его проявлениям, когда его глаза, полные огня, излучают величие идеи, составляющей сущность его жизни, следовательно, исходя не из того, что является для него внешним, индивидуальным, случайным, т. е. не принадлежащим *непосредственно* к его идее, а на основе того, что является его существенным, объективным бытием. Или, вернее; философ определяет предмет, изображая его лишь на основе *той* действительности, которая *соответствует идее*, только согласно идее, тем самым изображая его одновременно также и согласно *действительности*. Правда, философия делает своим объектом и искаленные, дурные формы идеи. Но она не признает их доводами против реальности идеи; даже в самой обыкновенной лужице она находит отражение сущности идеи; даже в ошибке она видит истину, даже в самом порочном существовании — силу идеи. И философия видит во всем этом силу идеи, так как распознает, что

противоречие с идеей в какой-либо вещи не остается неотмщенным; что именно из-за него вещь становится порочным, ничтожным существованием, следовательно, именно этой негодностью свидетельствует против своей реальности, *сама себе выносит приговор* и дает этим косвенное представление о силе и реальности идеи, подобно тому как уродство и отвратительность порока есть косвенное изображение силы и красоты добродетели. Если бы идея была *только* идеей в том смысле, как ее понимают в обыденной жизни, если бы она не была как понятие вместе с тем природой вещи, если бы она была лишь неким образцом, некоей целью, короче, каким-то субъективным представлением, тогда все бытие, даже и самое жалкое, было бы непосредственно таким, каким оно должно быть по *своей* природе, и тогда в мире не было бы ни калек, ни уродов, ни болезней, короче, не было бы никаких недостатков, никакой боли, никаких противоречий: ибо идея была бы тогда лишь некоторым масштабом, прикладываемым извне находящимся вне вещи субъектом, масштабом, который, следовательно, не затрагивал бы вещь и не возбуждал ее изнутри, и противоречие не являлось бы собственной внутренней разорванностью, разладом вещей с собой. Но противоречие, не коренящееся в самом сердце вещи, по сути дела не является противоречием. Впрочем, в гегелевском учении об идее, если мы воспримем его дух, а не букву (хотя даже и эта последняя говорит о том же), конечно, и *идеал* (само собой понятно, разумный, осуществимый идеал) также находит свое место и имеет свои права. В самом деле, было бы позорнейшим, отвратительнейшим, безбожнейшим унижением человека, если бы Гегель учил, будто индивидуум должен превозносить плохое, порочное существование идеи как ее истинную действительность, если бы при взгляде на идеал он не смел подняться над гнетущими пределами плохого состояния мира и стремиться к осуществлению идеала. Однако это не так. В области конечного моменты идеи не только различны — какими они являются в себе и для себя в идее, ибо различие не исключает тождества, — но реально отделимы, так как «конечность вещей состоит в том, что они являются как бы суждением, что их

наличное бытие и их всеобщая природа (их тело и душа) хотя и объединены (следовательно, идея присутствует в них) — в противном случае они были бы ничем, — но эти их моменты имеют по отношению друг к другу также и существенную самостоятельность и являются поэтому уже не только различными, но вообще могут быть отделены». Поэтому если какое-либо существование не соответствует или, вернее, прямо противоречит своей идее, то истинное существование идеи определяет себя как идеал; существование, противоречащее идее, есть «труп, от которого душа отделилась и бежала в царство идеала», где она для субъекта является предметом страстного стремления. Этим не снята, однако, реальность идеи в себе и для себя, ибо и действительное ее существование для индивидуума, для которого оно еще не стало непосредственно настоящим, определяется лишь как предмет его представления и стремления. Так, мужчина является идеалом для мальчика, *настоящий* художник — идеал начинающего художника. Ибо само стремление, если оно действительно энергично, если оно заложено в самой природе, а не есть просто субъективное, необоснованное томление, уже представляет собой *какое-то* существование идеи, хотя еще и не истинное; ибо это стремление есть не что иное, как внутренний импульс в еще не развитом семени, энергия идеи, поскольку она возвещает в предназначенном для ее осуществления индивидууме его объективное призвание, первое проявление какой-либо реальной способности или таланта и тем самым первый способ воплощения идеи. Впрочем, что касается идеи государства (коснемся этого попутно), то категория долженствования, как некоторое объективное определение, конечно, должна быть включена в идею государства. В государстве, как в царстве разума, в отличие от царства природы, имеющей целью лишь сохранение рода, а не индивидуума, не может или по крайней мере *не должно* быть области случайного. И это долженствование есть не только постулат единичности, которая хочет осуществить свое право, но заключено уже в самом понятии, в воле государства.

Основания и возражения, приводимые господином Бахманом против гегелевского учения об идее, имеют,

таким образом, столько же веса и содержания, как если бы он оспаривал положение, что разум есть сущность человека, на том основании, что существует глупость, которая означает потерю человеком разума, а то, что можно потерять, не может будто бы являться сущностью. Этот аргумент был бы, конечно, правилен, если бы — а это, к сожалению, так — человек при потере разума не становился бы *глупцом*, т. е. не испытал бы при этом *существенной*, самой большой, самой ужасной потери из всех возможных. Вот почему совершенно правильно говорит тонко подмечающий Гарве⁶: «Если мы не знали бы ни из чего другого, что разум не только признак нашего благородства, но составляет нашу собственную *сущность*, то мы почувствовали бы это по тому ужасающему впечатлению, которое производят сумасшедшие на большинство людей».

Впрочем, рвение, с каким господин Бахман защищает от Гегеля святость и неприкосновенность идеи, заслуживает всяческой похвалы. Ибо под тождеством понятия и объективности Бахман понимает тождество идеи с «*отдельными явлениями*» (стр. 27, 29—31), «с индивидуальными формами бытия» (стр. 143), а именно — что надо в особенности отметить — не с единичными явлениями, как они служат *предметами идеи, разума*, но с явлениями *самой обыденной эмпирии*; с единичными явлениями не в их *всеобщности*, в которой они как бы взаимно себя критикуют, исправляют и дополняют друг друга, не в их сущности, не в их истинном бытии, а в их единичности, в их чувственном бытии. Таким образом, смысл его вышеупомянутого аргумента: «Если природа божественна в идее, то она является такой же и непосредственно в своем бытии» — в действительности *таков*: если природа божественна в ее *истинном* бытии, то она божественна также и непосредственно в своем *ложном* бытии. Или короче и вернее: если идея, разум божественны, то по необходимости божественно также и отсутствие идеи, отсутствие разума. Это умозаключение Бахмана выражает совершенно то же самое, что и следующее: разум есть сущность человека; дурак — человек; следовательно, дурак разумен. Мы узнаем здесь бахманскую критику во всей ее неистинности, тщетности и три-

вняльности! Говоря о бытии, господин Бахман в своей полемике всегда имеет в виду бытие, которого ни философия, ни вообще естественный человеческий разум в качестве бытия не знает и *бытием* не называет. Именно *это* бытие составляет исходную точку зрения всей бахманской критики. Он понимает бытие как *мертвое*, неодухотворенное и бездушное, *отрицаемое* идеей, как то бытие, которое является *простой видимостью*. Поэтому в своей полемике против тождества мышления и бытия он допускает даже неслыханное утверждение, «что труп есть *наше бытие* без мышления», утверждение, устраняющее всякие сомнения в том, что понимает господин Бахман под бытием. Этот милый человек не видит и — при своих ультралиберальных и терпимых взглядах на бытие — не может увидеть, что, определяя идею как тождество понятия и объективности, или реальности, или бытия (определения, которые у Гегеля, впрочем, резко отличаются), Гегель имеет в виду совсем другое бытие, нежели господин Бахман. Он не в состоянии понять, что *то* бытие, с которым отождествляется идея, означает не бытие трупа, а жизнь, не единичные явления, а *природу, сущность* явлений, единственно через которую и в которой они *являются*. Бахман не видит того, что он, хотя и против своей воли, очень неуклюжий обманщик, который подсовывает вместо золотой монеты гегелевской идеи ничего не стоящие пустышки, составляющие его собственное «богатство», а после этого видит возмущительное противоречие в том, что Гегель не хочет считать действительным также и в отношении этих пустышек то, что он утверждает о своих золотых монетах. Когда Гегель определяет идею как тождество понятия, или души, и объективности, или тела, Бахман сердится на то, что Гегель проводит различие между бытием трупа и бытием тела (ибо сам Бахман считает то и другое одним и тем же) и не утверждает поэтому тождества души с трупом. Таким образом, аргумент, которым Бахман пытается низвергнуть учение Гегеля об идее, сводится к следующему заключению: «Если душа тождественна с *телом*, то она тождественна и с *трупом*, или — страшное или! — все гегелевское учение об идее как о тождестве души и тела ложно в своей основе».

Таким образом, господин Бахман изображает гегелевское учение об идее — постараюсь сказать как можно мягче — в *совершенно ложном* свете. Это доказывает уже и само выражение, будто «идея, по Гегелю, есть совпадение, тождество с явлением». Ибо можно сказать: явление тождественно с идеей, поскольку оно содержит идею в реализованном виде, но не наоборот — что идея тождественна с явлением. Это различие чрезвычайно существенно, так как только *идея* есть мера, которой определяется реальность явлений. Но мало того, что Бахман преподносит учение Гегеля об идее в совершенно извращенном свете; он сверх того *так* представляет себе это (мнимое) тождество идеи с явлениями (что, конечно, является необходимым следствием всего его способа понимания и вообще его образа мышления), как будто явление, с которым идея должна быть тождественна, становится одновременно и ее концом, как будто идея исчерпала себя в нем, как будто она действительно превратилась в *конечную материю, в эмпирическое наличное бытие*. Ибо что же другое хочет сказать эта шаткая, банальная фраза: «Идея относится к произведению искусства, как бесконечное к конечному, как интеллигибельный образец к чувственно созерцаемой копии, как творческая мысль к сотворенному?» (стр. 29). Не говоря уже о том, что объектом для художника служит не идея искусства вообще, не неопределенная, в дурном смысле бесконечная идея, а вполне *определенная* идея искусства (например, для поэта — идея драмы, эпоса, лирического стихотворения), и тем самым в самой идее уже заложены *определенность* и *ограниченность*, включен принцип конечности, — *классическое*, т. е. тождественное с идеей (притом именно со *своей, определенной* идеей), произведение искусства не является *единичным, конечным* творением, просто *эмпирическим конкретным бытием*, оно само есть *род, образец, пример*. Оно — не просто сотворенное; оно — творческая мысль, производящий продукт. Поэтому оно содержит в себе природу бесконечного также и в том отношении, что им никогда нельзя пресытиться, доставляемое им наслаждение непреходяще. Идея даже в ее реальности всегда пребывает в себе самой, в тождестве с собой. *Существуя* и как пред-

мет чувственного восприятия, она все же никогда не становится эмпирическим фактом, объектом обыденной, безыдейной эмпирии, ибо наличное бытие, которое ей соответствует, *вне ее* есть ничто, лишь некая *видимость*, оно имеет свою реальность *только* в идее. Идея является предметом только для себя самой. Произведение искусства совсем не существует для нас как произведение искусства, если дух, идея этого произведения не составляют предмета для нас. «Творения духа и искусства, — говорит поэт, — непонятны простым смертным». Известные слова Аристотеля по поводу обнаружения некоторых его сочинений, обращенные к Александру, верны по отношению к реальности идеи вообще. Мысли представляют собой технические выражения идеи, которые имеют смысл только для знатока. Но кажется, что господин Бахман не имеет об этом никакого представления. Поэтому он, собственно, принимает бытие за какое-то позорное пятно, какой-то изъян идеи и даже выдвигает курьезное положение: «Рядом с произведением искусства бытие не удовлетворяет нас; мы прилагаем к нему в качестве масштаба то, что *должно* и *могло бы* быть, высшее сознание духа в идее». В этой фразе, как почти и во всех утверждениях Бахмана, верно и разумно как раз обратное утверждаемому. Ибо в каком-нибудь *лазарете*, в *доме для умалишенных*, где-нибудь в *исправительном заведении* «бытие, конечно, не удовлетворяет нас, и мы прилагаем к нему в качестве масштаба то, что *могло* и *должно бы* быть, высшее сознание духа в идее». Но в *картинной галерее*, где находятся *действительные* произведения искусства, мы от всего сердца радуемся лишь тому, что *есть*. Однако теперь мы переходим от столь богатой содержанием критики Бахманом учения об идее к другим, не менее интересным вопросам.

Бахман возражает и против гегелевского понимания истории философии, а именно против положения, «что философия, последняя по времени (правда, из-за неопределенности понятия «время» это выражение является неправильным, по крайней мере неточным, что здесь, однако, не относится к делу), как результат предшествующих философских систем, должна содержать принципы всех этих систем и поэтому является наиболее богатой,

конкретной, развитой». История философии, заявляет Бахман, противоречит Гегелю, она «являет собой в гораздо большей мере зрелище непрекращающейся борьбы принципов и насильственных переворотов, чем спокойного выравнивания и кристаллизации отдельных моментов. Когда Анаксимандр принял в качестве принципа вещи некоторую безграничную первоматерию, он отбросил Фалесову воду и поставил безграничное на ее место; Анаксимен отбросил снова и это, чтобы отдать первенство воздуху; Пифагор видел в целом мире только математические законы и т. д. Сократ все отнес к самосознанию и т. д., пренебрегая натурфилософскими принципами» (стр. 49). Если понимать эту мысль так, как понимает ее господин Бахман, то он совершенно прав. Ибо он считает, что более поздняя философия должна содержать принципы более ранних систем в таком виде, чтобы их можно было *вынимать* из нее *пальцами*, т. е. в том виде и определенности, в какой они высказывались в прежних системах. Развитие само по себе не исключает *отрицания*; напротив, отрицание является его существенным моментом. Без противоположности нет развития. Более поздний философ не принимает в себя более раннего целиком и полностью, но воспринимает его духовную эссенцию, душу, идею. Более поздняя философия имеет к более ранним системам отношение столь же отрицательное, как и положительное: она является их критикой. То, что более ранними системами расценивалось как само абсолютное, более поздними низводится до простого момента абсолютного. Впрочем, когда Анаксимандр выдвинул в качестве принципа безграничное, то это не было, очевидно, *существенно* иным, чем вода Фалеса; ведь вода для Фалеса по отношению к отдельным, определенным вещам являлась бесконечным, которое он фиксировал, однако, в названии и форме воды. Анаксимандр абстрагировался только от этого чувственного субстрата и назвал его просто — безграничное. Анаксимен не отверг принцип бесконечного, а лишь снова его определил, а именно определил как воздух, и, казалось, совместил и опосредовал оба, ибо воздух подобно воде есть опять же чувственный субстрат, но в то

же время по сравнению с нею является принципом более неопределенным, тонким, нематериальным.

Таким образом, здесь налицо теснейшая внутренняя связь развития. Правда, Пифагор имеет тенденцию, противоположную ионийской школе, но все же средоточием его помыслов является если уже не непосредственное чувственное созерцание, как у ионийцев, то по крайней мере абстрактно-чувственное созерцание. Точка же зрения Сократа есть опосредованная принципом духа (νοῦς) точка зрения Анаксагора и софистов. Она содержит в себе, как превосходно показал Гегель, принцип софистики, но в его истинности, очищенный от плака, ибо ее принцип есть мышление, уже пришедшее к самосознанию, осознавшее себя в своей энергии. Господин Бахман говорит по этому поводу о Платоне: «Когда он задался великой целью воспринять математическое мирозерцание пифагорейцев, натурфилософские и диалектические исследования с моральной точки зрения Сократа и построить из этих элементов первую всеобъемлющую систему древности, причина этого лежала не столько в сократовской философии — как это видно уже из того, что остальные сократики замкнулись в ограниченном круге учителя или суживали его еще больше, — сколько, вернее, в личности и гении Платона». Но Бахман высказал здесь нечто само собою понятное. Издавна только личность и гений философа пробивали ограниченность ближайшей, предшествовавшей ему системы и таким образом поднимали ее до более универсальной точки зрения, хотя эта последняя с *необходимостью* произошла из первой, гений же лишь тем и проявлял себя как гений, что был исполнителем этой внутренней необходимости. Фихте, а не ограниченные кантовцы был тем, кто устранил предел кантовской «вещи в себе»; не ограниченные картезианцы, а Спиноза развил дальше систему Декарта, освободил понятие божественной субстанции от того ограниченного значения, какое она еще имела у Декарта, и возвысил ее до универсальной, единой субстанции. Впрочем, как бы ни была ограничена точка зрения Сократа, все же *принцип*, лежавший в ее основе, был *универсальным* принципом: νοῦς, самосознание.

В качестве «яркого примера несостоятельности гегелевского царства насилия» Бахман приводит новую философию Канта. Он пишет, что Кант, «будучи в своей философии весьма далек от принятия принципов предшествовавших систем, отбросил их все, объявил ошибочным весь метод существовавшей до сих пор метафизики и намеревался своей критикой произвести переворот и возрождение этой науки по совершенно новому плану» (стр. 50). Не говоря уже о том (но это не может быть здесь развито более полно), что каждый философ имеет к прежним философам двойственное отношение — свободное и необходимое, осознанное и неосознанное (последнее в том смысле, что он является *звеном* мировой истории, как бы органом саморазвития идеи), и поэтому оба отношения должны быть строго различаемы, именно философия Канта содержит в себе предшествовавшие ей философские системы идеализма, эмпиризма и скептицизма в их *общих* принципах. Как бы существенно ни отличался Кант от Локка и от скептика Давида Юма объемом и глубиной своих замыслов, а именно тем, что общие понятия, которые те выводили *из* опыта, Кант рассматривает, напротив, как априорное условие и возможность опыта,— все же его известный вывод есть вывод эмпиризма: Кант считает, что реальное познание ограничено только областью объектов опыта *, хотя от собственно эмпириков Кант опять-таки отличается тем, что рассматривает в качестве предметов опытного познания *только явления*. В этом отношении философия Канта есть не что иное, как эмпиризм, поднявшийся до разума, т. е. дошедший до познания собственных границ **. Но не в меньшей мере в философии Канта содержатся — понятно, в общей форме — принципы Лейбница и Декарта. У Декарта, как и у Канта, самосознание является уже принципом философии, хотя этот принцип

* О Давиде Юме и своем отношении к нему Кант, как известно, высказывается в предисловии к своему «Пролегоменам ко всякой будущей метафизике», стр. 8—15, и в «Критике чистого разума», стр. 127, изд. 5.

** Как я уже отметил в моей «Истории философии» (в разд. 26), способ, каким понимает Кант мышление, созвучен пониманию мышления Гоббсом.

выступает у него лишь вначале и, строго говоря, дальше из него ничего не дедуцируется, кроме формального правила достоверности. Поэтому у Декарта и картезианцев уже встречается *Я* в его *метафизическом* значении, поскольку они отождествляют его с духом. Так, например, Арнольд Гейлинкс говорит: «*Я* определяется только через предикат мышления». Однако здесь его все еще можно спутать с эмпирическим субъектом, почему все же необходимо добавлять «как дух», как если бы существовало также и телесное, независимое от мышления *Я*, или эмпирический, немслящий субъект. Но уже Лейбниц мыслил *Я* много чище и объективнее, поскольку он говорит: «То, что мы называем *Я*, мы мыслим посредством акта рефлексии». И хотя Лейбниц тут же добавляет: «Отсюда следует также, что мы можем мыслить себя мыслящими о бытии, о простых и сложных субстанциях, о бестелесном и о божественном, так как мы представляем себе, что некая сила, которая в нас ограничена, сама по себе может существовать как неограниченная. И посредством таких актов рефлексии мы получаем большинство предметов наших умозаключений (Op. omni. Dutens⁷, т. II, р. 1, р. 24). А потому хотя Лейбниц понимает *Я* эмпирически, во множественном числе, тем не менее самосознание решительно выражено у него как принцип познания. Он даже говорит, выражая этим мысль, тесно связанную, впрочем, со всей его монадологией (ibid., т. II, р. 145): «Душа познает внешний мир лишь через распознавание того, что она содержит в себе самой». Подобные же мысли философ высказывает и в других местах: «Интеллект не может содержать ничего, что прежде не было чувственным переживанием, за исключением самого интеллекта... Прирождена нам только наша собственная сущность; и все истины, свойственные нашему духу, происходят из восприятия нами самих себя» (т. V, стр. 359 и 361). Так не имеем ли мы здесь, несмотря на само собой разумеющееся различие между Кантом и Лейбницем, принцип или по крайней мере мысль кантовского идеализма о том, что душа мыслит внешние объекты только через категории, следовательно, через имманентные ей определения, сами же

категории имеют источник своего происхождения и свою причину в единстве самосознания.

Далее у Лейбница со всей остротой выступает различие между априорным и опытным познанием. Он категорически утверждает, что опыт не доставляет никаких *необходимых* и, следовательно, также никаких *всеобщих* истин, ибо, как и Кант, Лейбниц понимает всеобщность и необходимость как неотделимые. «Чувства не являются основами всего познания; они не могут научить нас необходимым истинам» («Resp. ad V Epist. Bierlingii»; «Princip. philos.» N 28; «Commentatio de anima Brutorum», § 14). Да не говоря даже об отдельных местах, самым принципом лейбницевской философии является не что иное, как понятие *самопроизвольности*, ибо именно самодеятельность есть то, что делает монады монадами, монады же представляют собой принцип лейбницевской философии как действительные субстанции и единицы, заключающие в себе, по Лейбницу, основу всякой реальности. Благодаря своей самодеятельности монады Лейбница не подчиняются физическим или чувственным воздействиям извне, а сами являются источником своих внутренних действий, все черпают из своих собственных глубин. Поэтому Лейбниц называет монады *entelechias primas, vires primitivas* [первичными и основными силами], и понятие *субстанции* заключается для него единственно в понятии *vis*, т. е. силы, деятельности, или, более определенно, *самодеятельности*. Но как раз *самодеятельность* является принципом также и кантовской философии, лишь с тем отличием (отличие, без которого кантовская философия была бы излишней), что, в то время как для Лейбница самопроизвольность является некоторым объективным всеобщим принципом, реальным определением всего существования, первоначальной силой всего бытия, Кант только *разум* и *волю* понимает как подобные монадам автономные, самостоятельные принципы, которые все черпают из своей собственной глубины (*monades omnia ex re ipsa suo ducunt*). Впрочем, уже сами монады являются чисто духовными принципами. Они подобны маленьким каплям, которые не могут выйти за пределы своего субъективного идеализма и отношение которых к объектив-

ному миру воспроизводит вещи, собственно, не такими, каковы они *в себе*, а лишь как *представления* об этих вещах с *собственной точки зрения* монады, поэтому и существует столько миров, сколько монад. Следовательно, это подобия представлений, выражающих не столько сущность объекта, сколько, напротив, сущность монады, которая в отношении к объекту есть и остается лишь отношением к *самой себе*, *в себе*, подобно тому как, и по Канту, наши представления об объектах выражают не объекты в себе, а только тот способ, каким мы их воспринимаем. Господин Бахман, правда, выступает (на стр. 94, где он переходит к рассмотрению лейбницевских монад) против отрыва монад от чувственности и говорит: «Они не какая-то потусторонность, не какое-то надмировое царство для себя, как их запечатлел Гегель, а субстанции, истинные элементы тел, которые представляют собой не что иное, как систему монад. Без монад физический мир был бы только миром грез». Но полемика Бахмана в высшей степени поверхностна, ибо монады, конечно, субстанции, но субстанции *нематериальные*; они, конечно, действительные элементы тел, но сами элементы *нетелесные*, «души или по крайней мере аналогичные душам сущности»; не физические, а «*метафизические точки*», не «*атомы материи*», а «*атомы субстанции*». Поэтому монады, согласно их *существенному понятию*, существуют как монады *для себя*, *самостоятельные*, *самоудовлетворенные*, вне связи с другими вещами или монадами, вне мира, поскольку мы вправе называть эту связь миром, ибо «каждая монада *сама для себя* есть как бы мир». Поэтому есть некоторая третья сущность, сущность, находящаяся вне и над ними, бог, который через предустановленную гармонию соединяет монады друг с другом; но это соединение не входит в сущность и понятие самих монад. Вот почему связь монад с другими монадами является лишь *идеальной*. Благодаря этой идеальной связи каждая монада отражает всю Вселенную, но отражает ее лишь так, как предметы отражаются в *зеркале*. Если монады, говорит Лейбниц, были бы обособлены от материи, то они были бы оторваны не только от материи, но вместе с тем и от всеобщей связи (*de la liaison universelle*) и от всеобщего

порядка. Поэтому каждая монада наделена телом. Но именно это соединение самопроизвольности с пассивностью, соединение монады с другими монадами или с материей и есть необъяснимое, неразрешенное противоречие лейбницевской философии, ибо монада не соединяется с другими монадами непосредственно сама и через себя самое, более того, это соединение противоречит ее понятию как некоторому нематериальному, самостоятельному, для себя существу атому. Вот почему материя представляет собой лишь *феномен* (хотя, по Лейбницу, хорошо обоснованный, поскольку он является результатом монад), а истинное бытие есть бытие монады как монады, ее замкнутое, для-себя-бытие. «La réalité absolue n'est que dans les monades et leurs perceptions» («Только в монадах и их перцепциях заключена абсолютная реальность») (Lettre à m-r Remond de Montmort.) Именно из-за этих многочисленных произвольных связей и гипотез, непоследовательностей и неясностей философии Лейбница правильное понимание и изложение его системы связано с большими трудностями.

Способ, каким господин Бахман понимает взгляд Гегеля на историю развития философии, и возражения, кои он в соответствии с этим пониманием делает для опровержения Гегеля, подтверждаются уже доказанное (при критике оценки Бахманом учения об идее), а именно что Бахман полемизирует с точки зрения не *мышления*, а внешнего, чувственного *восприятия*. Ибо только слепому восприятию — именно потому, что оно судит исходя не из сущности, а лишь из видимости, — история философии представляется какой-то ареной одних лишь разногласий, противоречий и революций. То, что *воздух* Анаксимена для Бахмана есть нечто *другое*, нежели вода Фалеса, обнаруживает его поверхностное, бездумное восприятие; но только мыслящим физикам доступно распознать родство или внутреннее, существенное единство этих различных элементов.

Таков же и упрек Бахмана Гегелю в том, что последний превратил голос в «характерное определение животного вообще, между тем как многие животные, в частности все без исключения пизиние животные и, кроме того, еще и рыбы, ящерицы, черепахи и змеи,

собственно говоря, немые, а потому голос никоим образом не является характерным признаком животного вообще, а представляет собой преимущество высших животных, более богато одаренных, стоящих ближе к человеку» (стр. 124). Установление важного понятия всеобщего в его истинном спекулятивном значении — большая заслуга Гегеля и составляет неотъемлемый момент правильного понимания и оценки его философии. И если Гегель определяет предмет вообще, он никогда не определяет его в духе формального, безразличного, бессодержательного родового понятия тривиальной школьной логики, которая знает всеобщее только как пустую абстракцию всякости (*Allheit*). Общим для Гегеля является лишь то понятие, которое схватывает и выражает существенное отличие, *природу* предмета, в его *абсолютной, полной* определенности. Поэтому общее понятие у него не абстрактная всеобщность, а *конкретное*, существенно определенное понятие. То, чем у Бэкона Веруламского в его воззрении на природу является *форма*, тем у Гегеля является *понятие*. Это первоисточник вещи, творящая природа, существенное различие; общее для Гегеля не абстрактная возможность предмета, а точнее всего, выражающая его действительность, его собственная самость, «*ipsissima res*». В соответствии с этим Гегель берет сущность только на *той* ступени, где понятие этой сущности само имеет объективное существование, где заложенные в ее природе внутренние определения и задатки развились до действительного, конкретного бытия; отсюда следует, что, например, понятие животности Гегель берет там, где животное — но это совершается лишь на стадии более высокой организации — обнаруживает свое существенное отличие, свое понятие, так сказать, в классической, завершенной форме, следовательно, там, где тайна природы животного, еще скрытая в червях и других низших порождениях из-за их ограниченности и бессилия, может быть понята ясно и отчетливо, так как возвещает о себе громко и открыто. Вот почему голос имеет значение не некоей монополии высших классов животных, не какого-то их преимущества, их особенности, а значение действительно — согласно понятию и сущности —

общего свойства. Голос — общее свойство животных именно потому, что высшие классы животных, будучи высшими, имея ранг особого рода, не стоят в одном ряду с низшими видами животных, а являются выразителями самой *идеи животного* в форме *адекватного* ей существования. Они в образцовой форме обнаруживают *ту* природу, представителями которой являются также и лишенные голоса животные, но только эти последние представляют ее плохо, не совершенно, как бы по-школярски, а потому высшие животные являются выразителями этого качества также и от имени остальных немых животных-плебеев. Поэтому господин Бахман как нельзя более убедительно доказывает не только, что он всегда имеет в голове «другие вещи», чем Гегель (в данном случае бессодержательное родовое понятие школьной логики вместо существенного философского понятия всеобщего), желая в то же время опровергать мысли Гегеля, а не свои мнения, но и что вообще прием его критики заключается в том, чтобы с позиции безыдейного эмпиризма вырывать отдельные мысли, случайные выражения — по существу ни в малейшей мере не противоречивые, если понимать их *разумно* или хотя бы со *смыслом*, — и без проверки и исследования применять их в качестве доводов против вполне правильных философских определений. Если бы он хоть немного поразмыслил над этим, он понял бы, что какое-либо свойство не теряет своего права на существенность и всеобщую значимость по той причине, что оно не проявляется еще на низших ступенях или в низших классах какой-либо сферы, ибо эти последние являются существами с недостатками, существами, которые не представляют и не выявляют предмета в его истинном значении именно потому, что у них недостает этого свойства. Какое-либо свойство, из-за отсутствия которого существо рассматривается как ущемленное, отсталое, как имеющее недостатки, низшее, следовательно, такое свойство, *отсутствии* которого уже *характеризует*, есть действительно существенное, по самой своей природе всеобщее определение, включаемое как специфический признак в реальное родовое понятие. Таким образом, отсутствие голоса принадлежит к характеристике низших форм животных

и является несомненным признаком внутренне ограниченной, придушенной, приниженной, тупой, бесчувственной, в большей мере еще растительной, чем животной, жизни. Так, даже еще у черепах недостает того эгоистического единства и нераздельности тела, которое отличает животное от растения. Это видно из того, что они продолжают шевелиться в течение многих недель после отделения головы от тела, а их в высшей степени флегматическая, лишь растительная жизнь дает распознать себя уже в необыкновенной медлительности спаривания, которое будто бы продолжается у них 14 дней и даже дольше*.

Безголосые животные являются поэтому лишь печальными подобиями животных; *животными* же в действительном значении этого слова являются и их представляют лишь высшие, одаренные голосом животные.

* Впрочем, черепахи издают звук, а именно тихий, трещаний, жалобный звук, но только чрезвычайно редко, как меня уверял недавно владелец одной черепахи. Этот факт ни в коем случае не дает нам, однако, права на то, чтобы поднимать большой шум по поводу голоса черепах и, быть может, еще других животных, которые считаются немыми потому, что до сих пор от них не воспринимали никаких звуков, и придавать этому особое значение при характеристике этих животных. Свойство придает специфичность и отличает существо лишь там, где оно достигает завершенности, мастерства, входит в повседневное употребление. Человек, который один раз в четверть года под давлением необходимости, или возбужденный страстью, или разгоряченный крепким напитком удачно сострит, не заслуживает права называться остроумным человеком. «Каждый человек, — говорит Лихтенберг⁸, — по меньшей мере раз в год бывает гением». Но только тот заслуживает названия гения и является гением, кто обладает как устойчивым обликом тем, что у других представляет собой лишь исчезающий момент. Поэтому чрезвычайно трудно установить, действительно ли определенные животные немые, предполагая, конечно, что существенный недостаток их органов не исключает голоса вообще, ибо для таких злополучных созданий, как, например, черепахи и змеи, пужны, конечно, особые обстоятельства и стимулирующие условия, чтобы довести их органическую способность до действительного обнаружения голоса, так как издание звука может быть связано у них с большим напряжением, с большой тратой сил, и поэтому они прибегают к голосу, быть может, только в моменты наивысшей экзальтации, на какую способна душа животного, или в моменты наибольшей нужды и опасности.

Только с появлением голоса природа с трубами и литаврами празднует рождение животного как ощущающей самости, ибо, хотя лишенные голоса животные и ощущают, все же они не способны, конечно, к таким интенсивным степеням удовольствия и боли, к таким пламенным, сангвиническим чувствам, к каким способны одаренные голосом животные: в противном случае сила ощущения взорвала бы их замкнутую самость, ибо от избытка сердца говорят уста. Поэтому только животное, которое голосом — весьма нескромным, ощутительным способом — вызывает к небу, неслыханными звуками как бы врезают сквозь барабанную перепонку ушей даже в самый близорукий рассудок свое существенное отличие от тихой, неагонистической жизни растения. Произвольное движение у некоторых видов растений, например у достопримечательного *Hedysarum gurgans*, также вводит в заблуждение наше зрение, но, поскольку оно ничего не дает знать о голосе, такое растение не сможет скрыть от нас своего яркого, резкого отличия от животного, несмотря на все сходство и все переходные формы между миром растений и миром животных. Поэтому и у Линнея голос тоже возведен в общий критерий или признак.

Но во всей полноте чудовищности и варварства господин Бахман выставляет напоказ свою бессмысленно-эмпирическую точку зрения в представлениях о мышлении. Так, на стр. 138 в качестве доказательства «зависимости духа от материи» он с неподдельным энтузиазмом приводит «гибель всех духовных сил у страдающих водянкой головы и кретинизмом, слабость умственного развития у детей, душевные болезни как последствия телесных недугов, переутомление духовных сил до потери сознания у пьяных, обморочных, поврежденных внешними воздействиями и ранениями». Все эти примеры — несомненный показатель того, что и сам дух для Бахмана, хотя это им и не осознано, является в основе чем-то материальным, ибо от материи может зависеть только то, что само по природе материально, но никак не то, что целиком и полностью от нее отлично, а следовательно, определяется единственно *через самого себя*, т. е. зависит от себя одного. Все эти факты, если рассмо-

треть их в философском смысле, ведут к совершенно другому выводу, нежели тот, который обычно извлекается из них с точки зрения эмпиризма, ослепленного видимостью вещи. Эти факты говорят о том, что между человеком как индивидуумом и человеческим духом существует столь же большое различие, как расстояние от неба до земли, что поэтому индивидуум должен выдерживать всевозможные испытания, и прежде всего окончить суровую школу материи раньше, чем он сможет быть посвящен в мистерии духа. Когда человек испытывает в сильной степени голод и жажду, он не в состоянии мыслить. Но разве по этой причине философия или мышление зависят от пищи и питья и, следовательно, от материи? Напротив, тем, что я пью и ем, я удовлетворяю требования, которые материя предъявляет мне как индивидууму; я заставляю ее этим замолчать, сбрасываю ее со своей шеи и только в моменты этого освобождения от материи становлюсь причастным духу. Крепитель, водянка головы, телесные повреждения, которые имеют следствием потерю памяти или сознания, и т. д. не доказывают поэтому ничего другого, кроме того, что человек — материально живущее существо и потому духовная деятельность, как деятельность обособленная и отличная от материи, следовательно, так же и от него самого, как нематериальная деятельность, становится *его* деятельностью лишь *опосредованно*, лишь при условии отсутствия недостатков и несовершенства тела. Ибо только лишенная недостатков, совершенная материя справилась с собой, свободна от самой себя, является преодоленной, *отрицаемой* материей и только в качестве таковой пригодна для высокой роли — быть органом духа, подобно тому как и человек может подняться в эфир мышления, только закончив полностью свои дела и освободившись от душевных страданий, страстей и забот. Но глупо зависимость человека от свойства тела, его недугов и состояний превращать в зависимость и страдания духа. Это так же глупо, как если я захотел бы принять за солнечное затмение туман, пропускающий лучи солнца на дно долины. Да это не только глупо, это не имеет смысла вообще — говорить о болезнях, о какой-то подавленности, о какой-то гибели

духа. Не дух, а лишь индивидуум *в качестве органа* духа есть и может быть тем, кто испытывает такие состояния, как душевные болезни и т. п. Уже древние называли дух чистым, несмешанным и свободным от страданий. Поэтому, когда мы обращаемся к самим себе и внутрь себя, мы не можем снять то различие между субъективностью и объективностью, которое существует между нами и внешним миром. В нас самих мы носим объективный и субъективный мир. И *мы* есть не что иное, как часть этого объективного мира, который в зависимости от наших качеств разумно или безумно, адекватно или ложно, ясно или неясно, совершенно или извращенно представляем и воплощаем. Но сам дух есть от нас независимый и не подверженный нашему воздействию объективный мир внутри нас. Только тот, кто придерживается того же взгляда, что и мистер Анти-Гегель, смешивает индивидуум с духом, как таковым.

Так, в своей полемике против абсолютного тождества мышления и бытия Бахман, хотя и соглашается всемплоштивейше с философией, что в сознании мышление и бытие тождественны (стр. 61), утверждает все же, что это единство не является «ни первоначальным, ни длительным» (!?), «не говоря уже о том, чтобы быть абсолютным». В качестве доказательства против длительности этого единства он отмечает, «что даже тогда, когда сознание разбужено, оно прерывается паузами, например в глубоком сне, при обморочном состоянии и т. п.». Но действительно ли эти явления противоречат данному единству? Ни в какой мере. Где прекращается наше сознание, прекращается также и *наше* бытие, мы погружаемся в бездну природы. «*Спящий герой не герой*», но бытие героя есть бытие человека, который является героем. Бытие есть деятельное обнаружение (Betätigung) нашей сущности. В тех случаях, когда и где мы действительно теряем сознание, мы теряем также и те объекты, жизненные цели, интересы, стремления, осуществление которых делает нас тем, что мы есть. Мы *живем* лишь в той мере, в какой мы *деятельны*, притом деятельны *тем* способом (какие бы различия этот способ ни имел еще и внутри себя), который соответствует нашей собственной внутренней сущности,

в котором мы только и обладаем чувством самого себя и чувством жизни. Поэтому для диких, грубых людей, сущность которых заключается в чувственности, бытие состоит лишь в деятельности чувственного наслаждения, в пище, питье и т. д. Но даже чувственное удовольствие опосредовано для человека через сознание, только осознание наслаждения делает наслаждение наслаждением. Во сне я не ощущаю аромата цветка, который благоухает в моей комнате; только через сознание аромат становится для меня *наличным бытием*. Именно сознание есть *бытие* человека, *как таковое*. Бытие камня, растения состоит в том, что они являются объектом для кого-то другого, но бытие человека — в том, что он *сам себе* объект. Поэтому там, где человек перестает быть объектом для самого себя, как то бывает в глубоком бессознательном состоянии, когда он является объектом (действительным или возможным) для кого-то другого (бодрствующего), когда он является чисто пассивным существом, беззащитным перед посягательством чуждой силы и беспомощным, так что он может быть лишен жизни, даже не заметив этого, следовательно, там, где человек перестает быть объектом для самого себя, он теряет также и свое бытие. Часы, проведенные во сне, мы не записываем в дневник своей жизни, не считаем часами, которые мы *пережили*, так же как мы не считаем моционом червеобразное движение желудка и сопутствующие ему при переваривании пищи движения мускулов живота и диафрагмы. Даже в простонародном понимании сознание является мерой бытия. «Чего я не знаю, от того мне ни тепло, ни холодно». В старобаварском народном диалекте слово «думать», т. е. думать о чем-либо, имеет значение меры продолжительности жизни. «Я никогда не думаю о Карле Теодоре» означает: «Я не жил еще в те времена». «Много думать» — значит много пережить, быть в годах. «Молчи, когда говорят люди, которые дольше думали, чем ты». Только господин Бахман является похвальным исключением, ибо, как мы уже знаем, он (этот скромный, довольный, счастливый мыслитель, который даже в трупе усматривает еще одно подлинное свидетельство продолжения нашей индивидуальной жизни после

смерти) считает, что «*труп есть наше бытие без мышления*» (стр. 61).

Но если даже допустить, что есть моменты, когда в жизни отдельного человека сознание отделяется от бытия или, наоборот, бытие от сознания, то разве этим снимается единство мышления и бытия в сознании, как таковом? Не должен ли философ постигать явления в их целокупности? И разве люди в своей целокупности не представляют собой *беспрерывного* единства мышления и бытия в сознании? Разве спящие люди составляют *все* человечество? Разве когда мы покоимся в темном лоне беспамятства, не бывает освещено светом сознания другое полушарие? Не является ли, следовательно, это единство *всегда*, беспрерывно действительным фактом? Ибо не является ли — согласно понятию и сути — совершенно безразличным, когда и у какого количества людей существует это единство? Не зависит ли это исключительно лишь от того, что такое единство вообще имеет бытие? Что сказал бы какой-нибудь *мыслящий* американец, если бы он как раз в тот момент, когда в полном сознании, от души радуется своей жизни, услышал бы, как немецкий педант пытается доказать, что, поскольку в *настоящее время его* полушарие погружено в сон, сознание, *как таковое*, в настоящий момент устранивается, и логически отсюда вытекает, что американцы в настоящее время не могут радоваться сознанию? Впрочем, нам не надо даже рекомендовать господину Бахману для расширения его невероятно ограниченной точки зрения совершать путешествие в Америку, которое для него было бы, конечно, чрезвычайно обременительно. Он может помочь себе советом и на немецкой земле; для этого ему надо только позволить подвергнуть трепанации свою закрытую для философии голову с помощью какой-нибудь рогатки ночного сторожа, чтобы убедиться в полной непригодности своих рассуждений, ибо у нас даже самая маленькая сельская община имеет ночного сторожа, которому она — в справедливом убеждении, что бытие человека зависит единственно от сознания и неотделимо от него, — вверяет на время своего ночного отдыха заботу о своей жизни и собственности. Поэтому ночной сторож является ночью носителем и *представи-*

телем сознания всей общины и с помощью сигнала рожка, которым он возвещает время, дает потрясающий слух аргумент в пользу непрерываемого единства мышления и бытия в человеческой жизни. Ибо пауза во время сна лишь тогда была бы доводом против единства мышления и бытия, если бы прекращение деятельности сознания во мне, в спящем, имело *необходимым* следствием устранение сознания и у *других*; если бы мое бессознательное состояние приносило вред другим; следовательно, лишь в том случае, если бы один человек, отходя ко сну, одновременно тем самым увлекал бы за собой и других. Но к счастью, отсутствие мысли у одного человека не влечет за собой отсутствие мысли у другого.

Так же мало общего имеют с философией и в такой же мере бессодержательны доводы господина Бахмана против изначальности тождества [мышления и бытия]. Они покоятся на той же самой точке зрения, как и его доводы против продолжительности этого тождества. Для опровержения изначальности тождества [мышления и бытия] Бахман указывает, что, «согласно свидетельствам опыта, сознание возникает из темного, хаотического и печального состояния нашего бытия, в котором мы находимся прежде, чем у нас появляется сознание о самих себе» (стр. 61). Однако опыт у господина Бахмана, как мы не раз уже видели, имеет значение не вдумчивого наблюдения, а восприятия только доступной чувствам видимости, и поэтому свидетельство опыта, на которое он ссылается, в такой же мере убедительно, как свидетельство наших чувств о движении Солнца, ибо возникновение сознания является такой же видимостью, как и движение Солнца вокруг Земли, хотя эта иллюзия — *необходимая* иллюзия. А именно: история развития индивидуума не является историей разума, сознания; первое по времени не есть первоначальное. Человек только тогда приходит к своей *первопричине*, когда он становится духовным существом, приходит к сознанию. И подобно тому как вращение Земли вокруг своей собственной оси кажется порождающим движение Солнца, так и возникновение индивидуума порождает видимость того, будто возникло и самое сознание. Но

думать, что сознание возникает вместе с каждым индивидуумом, который становится сознающим, в такой же мере ошибочно, как думать, будто свет возникает вместе с каждым вновь рождающимся существом, становящимся зрячим, ибо история развития индивидуума имеет лишь то значение, что сознание, представляющее собой некоторую независимую от него силу, вечную сущность, в себе и для себя сущее существование, становится *его* сознанием, сознанием *этого* индивидуума; следовательно, история развития индивидуума не имеет никакого другого значения, кроме значения процесса присвоения, ассимиляции. Ведь если бы она имела значение *объективного, действительного* возникновения сознания, то сознание, точно так же как и сам индивидуум, представляло бы собой какое-то чувственное, конкретное бытие, какой-то чисто эмпирический, осязаемый и весомый факт, и тогда существовало бы столько же разумов и сознаний, сколько имеется индивидуумов, что является абсолютной бессмыслицей. Природа света обуславливает то, что духовный свет, так же как и чувственный, и даже несравненно в большей мере, чем он, является сам по себе *универсальной* сущностью и поэтому стоит выше смены сна и бодрствования, рождения и смерти.

Сам опыт учит тому, что индивидуум созревает до сознания в общении с другими, уже достигшими сознания людьми и с их помощью, что, следовательно, становление сознания индивидуума само является уже *действием* сознания. Отсюда — сознание предпослано индивидууму как предшествующее ему. Опыт учит далее, что единство бытия и мышления проявляет себя как истину и действительность даже там, где индивидуум еще не осознает себя, но что в этом состоянии моменты единства еще разделены, выступая как две стороны этого единства. Ведь ребенок *существует* только благодаря тому, что является *объектом* сознания своих родителей, или его бытие существенно связано с сознанием его родителей (или других людей), ибо если бытие ребенка не являлось бы предметом их знания, то оно не было бы также и предметом их любви и заботы, подобно тому как вообще всякий предмет имеет наличное

бытие для человека и становится объектом его непосредственных личных действий и поступков лишь тогда, когда он опосредован *мышлением* или сознанием. Вот почему сознание родителей есть *утверждение* бытия ребенка. Это означает, что только как объект знания бытие ребенка является сохранным, обеспеченным, *несомненным*, надежным бытием, ибо дитя, которое мыслится без участия, будучи беспомощным и беззащитным, обречено на неизбежную гибель. Дальнейшее развитие ребенка также не имеет другой цели, кроме той, чтобы принцип его бытия, его дух-хранитель — *сознание* (вначале присутствующее в его жизни в форме сознания *другого* человека) стало его собственной сущностью. Поэтому сознание в этом смысле возникает в ребенке лишь через влияние, через просвещение, от существ, которые в качестве сознательных существ стоят уже на бесконечно более высокой ступени, чем детство. Другое *Я* вообще является для человека посредником между природным его бытием и его сознанием. *Nemo homini Deus est* (человек человеку — бог).

Впрочем, это просвещение извне вместе с тем является, конечно, лишь воспламенением уже заложенных в ребенке горючих материалов. Именно сознание есть всеобщий свет и принцип всей жизни. Поэтому нет жизни без сознания, хотя степень сознания и может быть такой низкой, что с более высокой точки зрения она деградирует до состояния, почти лишенного сознания. Ибо там, где жизнь выступает сколько-нибудь решительно, уже есть ощущение удовольствия и боли. Но боль, как и удовольствие, есть самосознание, одно из состояний мышления. Ощущающее боль существо спасается бегством, испытывает отвращение к тому, что вызывает в нем чувство боли. Следовательно, боль является для него как бы светом, который светит ему в темноте, принципом распознавания того, что соответствует его природе и что претит ей, служит неким критерием, некой *способностью различать*. Нас обычно очень удивляет в низших животных именно эта видимость сознания, однако она является действительным светом сознания, а не нашим субъективным впечатлением. Сознание — *как* сознание в полном смысле этого

слова — впервые выступает, конечно, лишь там (и потому получает имя сознания только там), где оно составляет форму *знания*, где его содержание больше уже не представляет собой единичную чувственную самость и ее непосредственное эгоистическое бытие, как это имеет место на низшей ступени развития человека и у животных, сознание которых еще неотделимо от их непосредственных жизненных потребностей и является не чем иным, как критерием полезного и вредного, но выступает уже как всеобщее, а потому как духовное *Я*, где сознание имеет, следовательно, форму всеобщего, абсолютного. Однако, невзирая на это, мы должны считать уже ступенями, видами или формами сознания равным образом и те формы бытия, которые мы, с нашей точки зрения, воспринимаем и рассматриваем как почти лишенные сознания. Вот почему глубокий и разумный смысл имеют мысли Бруно, Кампанеллы, Бэкона, Глиссона⁹ о том, что представление, *perceptio*, — а по Бруно и Кампанелле, которые идут, однако, слишком далеко, даже и ощущение, притом не только человека и животного, но универсальное ощущение, — является силой, тождественной всему бытию; глубокий смысл имеют *pensées confuses* Лейбница и утверждения Декарта, Мальбранша, Спинозы, что ощущение, воображение, воля (желание) являются видами сознания, определениями мышления, *modi cogitandi*, хотя эти философы и понимали мышление в чрезвычайно субъективном и ограниченном смысле.

Господин Бахман, конечно, тоже знаком с ними, но, к сожалению, только исторически. Ведь его главным недостатком является именно то, что ни одна более глубокая философская идея не вошла у него в плоть и кровь, его болезнь в том, что он знает идеи философов лишь как отрывки для хрестоматийного чтения, как догмы, как фразы, как мертвые продукты, а не как идеи, не как дух жизни, не как проявления разума, не как творческие силы; в том, что он знает философию как ученый, как всезпайка, но не как спекулятивный мыслитель, ибо как мог бы он в противном случае привести такие плоские доводы против тождества мышления и бытия? Как мог бы утверждать, что «субъект

может быть мыслим также и как немыслящий, например когда мы *только* ощущаем, созерцаем»? Уже Схолиаст, обращаясь, если я не ошибаюсь, к платоновскому Федру¹⁰, говорит: «И ощущения являются познанием». И он совершенно прав. Ощущение есть не что иное, как тождественный с нашим непосредственным индивидуальным чувством разум, *личный* и *чувственный* разум. Ощущение есть познание, хотя познание еще не в форме всеобщего. Но и мышление, как таковое, тоже присутствует и действует во всех наших, даже чисто чувственных, поступках и ощущениях; правда, это не отвлеченное научное мышление, не мышление, обращенное в себя, углубленное, направленное на *сущность* вещей, а то мышление, которое направлено на *существование* вещей, посредством которого нам даны в качестве объектов только внешние стороны вещей, мышление *как сознание*. Ощущения есть восприятия объектов; но то, что мы воспринимаем объекты *как объекты* и отличаем их от себя, является влиянием скрытого в ощущении мышления. «Созерцание без мышления *слепое*», — говорит уже Кант. Только сознание делает глаз действительно зрячим. Мы видим только потому, что зрение есть также и мышление. Поэтому все наши, даже чувственные, действия есть вместе с тем *акты мышления*. Дух и сознание припимают участие даже в акте еды и питья. Когда мы едим мапинально, будучи погружены в размышления, пища поступает в наш организм как бы помимо нашей воли и сознания, чисто механически; но тогда она камнем ложится на желудок, словно желудок мстит нам этим за небрежность и невнимание, жалуясь на то, что мы хотим взвалить тяжесть переваривания на него одного. Даже и тем, что мы можем держать вилку и нож за столом, — даже и этой силой мы обязаны только сознанию, ибо, когда мы теряем сознание, вилка и нож выпадают из наших рук. *Поэтому вся сила в нас в последнем счете есть лишь сила мышления.*

Вот почему «мышление, не имеющее определенности, не предполагающее мыслящего субъекта и мыслимого объекта», совсем не является «какой-то химерой», как его (на стр. 63) опрометчиво пазывает господин Бахман. Ибо мыслящий субъект — в данном случае мы

выделяем мышление как важнейший момент — именно в качестве мыслящего не является ведь так просто, без всякого различия тем же самым, что и субъект, принимающий пищу, пьющий, вдыхающий запахи. Это скорее высший субъект, сверхчувственный, духовный субъект в нас, субъект, который мыслит; чтобы выразить одним словом — это *Я* в его чистом метафизическом значении. Но что такое *Я*? Увы! Это не более как какая-то *химера разума*, впрочем весьма реальная. Кто не мыслит, тот не является *Я*. «Только через сосредоточение твоего мышления на самом себе, — говорит Фихте, — твое *Я* становится вполне самим собой». Слабоумный человек не способен судить о своих действиях, он не является личностью в полном смысле этого слова. Все люди, не находящиеся в состоянии слабоумия или глубочайшей некультурности, являются поэтому — большинство из них сами того не зная и не желая — *фихтеанцами* и *картезианцами*. Все молча подтверждают положение: *Cogito ergo sum* (я мыслю, следовательно, существую). Все предпочли бы скорее умереть, чем быть глупцами; следовательно, все чувствуют, что разум — их высшее благо, что тот, кто теряет разум, теряет *самого себя*. Итак, мышление заранее предполагается в (мыслящем) субъекте, ибо только через мышление последний становится субъектом; мышление есть его *субстанция*. Таким образом, я вполне могу мыслить мышление вне субъекта, могу и должен сделать его своим принципом, но я не могу, наоборот, мыслить субъект без мышления, так как мыслящий субъект вне мышления есть ничто, он представляет собой не что иное, как само мышление в форме действительного, имеющегося палло актa.

Впрочем, характер отношения, в котором мыслящий субъект находится к мышлению, свойствен не только мышлению, но имеет общее значение. Такое отношение существует повсюду, где предикат в отношении к субъекту, предикатом которого он является, имеет значение *сущности*, где субъект является тем, что он есть, исключительно через свой предикат. Так, жизнь, мыслимая как предикат какого-либо (живущего) субъекта, есть его сущность, его общее, полное определение, исчерпы-

вающее его до основания. Поэтому жизнь имеет свойство выступать как *жизнь* сама по себе и как принцип может быть поставлена во главу философии или вообще может быть понимаема вполне самостоятельно. Было бы ошибкой желать возразить на это, будто *жизнь* является какой-то химерой, на том основании, что она предполагает наличие живого субъекта, животного или человека, и потому следовало бы начать с него. Ибо что такое живущий субъект *вне* жизни? Мы не можем признать его самого по себе, как субъекта мыслимого вне жизни, чем-то реальным (помимо жизни), как *если бы он имел жизнь*, ибо субъект сам по себе, абстрагированный от жизни, ведь был бы безжизненным, мертвым, а как же могло бы мертвое иметь жизнь? Таким образом, бытие есть сущность того, что существует, поскольку мы мыслим существующее единственно как существующее, и никакие другие определения, не относящиеся к делу, не затемняют понятия существующего. Все сущее как сущее едино, говорит Парменид. И Х. Томазиус¹¹ говорит: «Бытие повсюду одно и то же; сущность так же многообразна, как сами вещи». Сущее не имеет, следовательно, другого определения, чем бытие; оно полностью поглощается понятием бытия; сущее есть само бытие. Поэтому недавно брошенный упрек в том, что «сущее предшествует бытию», принадлежит едва ли не к самым слабым возражениям, которые можно привести против начала гегелевской «Логики». Это возражение направлено, собственно, против философии вообще и ставит ей в вину ее глубочайшую сущность, ибо сущность философии именно в том и состоит, что она — мы сохраняем эти определения — *перевертывает* отношение субъекта и предиката как раз обратно тому значению, какое ему придается в обыденной жизни и в эмпирическом представлении (для которого, согласно его собственной природе, субъект по необходимости кажется первым), т. е. превращает предикат в субъект, а субъект в предикат. Но этот процесс перевертывания является не только процессом, посредством которого философия обнаруживает свою сущность, истинность; он представляет собой тот общий путь, на котором осуществляет себя во всех областях жизни существенное, великое, истинное.

В каждой сфере великим человеком является вообще лишь тот, кто превращает объект своей жизни, присваиваемый ему как предикат, в доминирующий субъект, себя же делает предикатом последнего, так что его предмет мыслим и без него, но он немислим без этого предмета, и его субъективность становится не чем иным, как *персонификацией идеи*. В противоположность этому посредственный человек именно потому не может подняться из пыли ничтожества, что он рассматривает свой предикат только как чин и положение. Великие люди издавна считаются фантазерами или даже сумасбродными головами именно потому, что действительно перевертывают вверх дном точку зрения обыденной жизни. То, что для обыкновенных, посредственных умов имеет реальность лишь как свойство, великие люди возвышают до самостоятельной субстанции, так что это свойство, поднятое до значения субъекта для себя, превращенное в принцип, представляется обыкновенным людям какой-то химерой, каким-то отвлеченным понятием. Так, поэзию какого-нибудь плохого поэта, который смотрит на поэзию только как на случайное занятие, как на ремесло или просто как на свою любимую слабость, невозможно мыслить, не предполагая существования этого сочиняющего стихи субъекта, ибо его поэтические произведения представляют собой всего лишь изделие *данного* неинтересного субъекта; они не имеют никакой *объективной* ценности, никакого *всеобщего* значения, никакого *независимого* от него художественного интереса. Стихотворения истинного, великого поэта, напротив, *продукты самого искусства*, ибо поэзия возрождается в его лице в виде какого-то самостоятельного принципа; поэт является здесь не чем иным, как поэзией в форме действительного, реального акта, поэзией, ставшей плотью и кровью. Там, где какая-либо реальность возвышается от простого свойства до субстанции или субъекта, до значения универсального, господствующего принципа, она обнаруживает себя в человеке как *гениальность*, но именно не человек обладает гениальностью, а — как тому учит само наблюдение — гениальность владеет человеком. А потому всякая положительная духовная деятельность обнаруживает себя

в своей истинности вообще лишь там, где она из только *человеческой* силы возвышается до силы *божественной* и в качестве таковой познается, почитается и осуществляется субъектом. Так, хотя все люди мыслят, но только в философе мышление проявляет и обнаруживает себя в своей истинной сущности, ибо только им мышление прославляет себя как сущность сама по себе, как субстанция, и это происходит именно по той простой причине, что в философе мышление *фактически* доказывает и проявляет себя как субстанция в действии.

Однако наш иепский «Апти-Гегель» представляет собой весьма нерадостное исключение. Он никогда не воспринимал мышление как *божественную* силу, хотя он много раз уверял, что и по его мнению разум «божественного происхождения». Но в его устах это пустая фраза, ибо, как достаточно доказывает точка зрения всей его критики, *его* разум представляет собой жалкое, нуждающееся в «поддержке» создание, которое лишь с большим трудом едва-едва стоит на земле при помощи «искусного» ортопедического «аппарата»; это какой-то комок грубейшей животной ткани, какое-то месиво, собранное из того, что идея выделяет из себя как мусор; какая-то павозная муха, которая в доказательство своего божественного происхождения глотает падаль *, как амброзию. Вот почему и то значение, которое Гегель придает логике как науке о чистом мышлении, кажется Бахману до крайности эксцентричным и трапсцендентным, так что он на стр. 90 в аффектированном усердии своей в высшей степени тривиальной религиозности патетически восклицает: «Как, спрашивается, могли категории прийти к тому, чтобы стать богом-отцом? Тот ли это бог, перед которым мы должны благоговеть, бог величия и силы, но также бог любви и милосердия?» Ибо, если божественное происхождение разума действительно являлось бы у Бахмана чем-то большим, нежели только неуклюжим приемом речи, он был бы в состоянии понять и признать если не способ обоснования, то по крайней мере *идею* гегелевской «Логики» в ее

* Пусть вспомнят только, например, о трупе, являющемся, по Бахману, доводом против тождества бытия и мышления.

истинном значении. Если только разум действительно божественного происхождения, должен же он в самом деле иметь *свидетельства* своего происхождения, своего рода документы, посредством которых он себя узаконивает. Но в чем же должны заключаться эти доказательства, если не во всеобщих и необходимых формах или определениях, лежащих в основе всего нашего мышления как его базис и реальная возможность, составляющих в совокупности (конечно, не единственное и не все) содержание разума? Бытие, качество, количество, сущность, причина, понятие, суждение, заключение, хотя они как понятия становятся предметом для нас только через *посредство* абстракции, все же являются не продуктами абстракции, не произведениями *нашего* мышления, а, напротив, принципами, от которых мы в *нашем* мышлении зависим, без которых мы не можем мыслить ни один объект. Поэтому если разум от бога, то и определения, первоначальные общие формы, без которых разум совсем не может обнаружить себя как разум, тоже должны быть от бога. Если же они от бога, то, надо надеяться, они и в боге.

Когда господин Бахман говорит, что, согласно гегелевской «Логике», «мера, экстенсивное и интенсивное количество, как и узловая линия отношений меры, являются моментами, через которые бог необходимо должен определить себя в своем внутреннем бытии посредством своей собственной диалектики, помимо откровения, данного в мироздании», так как «бог в себе, по своей вечной сущности, до творения вселенной, был конечным», то эти и подобные утверждения представляют собой столь же злобные, как и абсурдные искажения. По Гегелю, в качестве дефиниций, или определений, бога могут употребляться и рассматриваться только *первоначальные определения*, абсолютные в себе и для себя, представляющие собой целокупности, принципы целой сферы, которые поэтому могут стать и действительно становились в истории принципами, основами некоторой законченной системы, цельного мировоззрения, но никак не вторичные определения, являющиеся только *присвоенными* и *опосредованными*, относительными, зависимыми. Определениями бога могут быть

лишь первоначальные и родовые понятия, но не единичные, не производные от них ветви и ответвления. Так, к родовым понятиям он относит *бытие* как принцип и всеобщность всей сферы качества, но не свойство, не нечто, не границу, не изменение; он относит сюда *меру* (меру в абсолютном смысле), но не определенное отношение меры и числа. И разве мера какое-то небожественное определение? Разве свойства какой-либо сущности не зависят от степени ее близости или удаленности от бога? Разве не абсолютная реальность является той мерой, по которой определяется внутренняя ценность какой-либо определенной реальности? Ведь Гегель в своей «Логике» (т. I, изд. 1-е, стр. 35) ясно называет бытие первой дефиницией абсолютного и, только уже изложив понятия наличного бытия, реальности, нечто, изменения, качества, приводит бесконечное в его «простом понятии» (именно как «отрицание отрицания, отношение к себе через снятие определенности») (стр. 80) «в качестве второй дефиниции абсолютного». Но еще определеннее Гегель объясняется на этот счет в своей «Энциклопедии» (изд. 2-е, стр. 85), когда он говорит: «Само бытие, как и последующие определения не только бытия, но логические определения вообще, могут рассматриваться как дефиниции абсолютного, как метафизические дефиниции бога; однако ближайшим к дефиниции бога является все же лишь *первое простое* определение какой-либо сферы, а затем третье, которое является как бы *возвратом от различения к простому отношению к себе самому*. Вторые определения, представляющие собой ту или иную сферу в ее *различии*, являются, напротив, дефинициями *конечного*». Дальше в «Логике» (в издании полного собрания сочинений на стр. 147) сказано: «Формы наличного бытия выпадают из ряда тех определений, которые могут быть рассматриваемы как дефиниции абсолютного, так как формы данной сферы, взятые сами по себе, непосредственно выступают лишь как определенности, вообще как конечные формы». Но то же самое, что относится к формам наличного бытия, относится и к тем формам, которые внутри других сфер занимают то же положение, что и формы наличного бытия внутри сферы бытия

в целом. Ни один мыслитель не был дальше, чем Гегель, от того, чтобы применять конечные категории для определения абсолютной сущности, так что, по Гегелю, никак нельзя было бы сказать: бог является тем-то и тем-то, ибо он, напротив, является, по Гегелю, абсолютным отрицанием всякого конкретного бытия. Поэтому и самая форма дефиниции определена Гегелем как форма, несовместимая с абсолютным, не соответствующая абсолютному. Даже если не желать признать за логикой того места и значения в системе науки, какое ей (впрочем, в качестве метафизики) предоставляет Гегель, то все же у Гегеля никогда не может быть отнята та высокая заслуга, что он был первым, кто — с такой же степенью глубины, как и остроты мышления — дал *критику категорий*, кто определил силу и значение существенных форм мышления, их ценность и границу их действительности. Никто не может отрицать, что «Логика» Гегеля является поэтому превосходным инструментом для того, чтобы постигнуть сущность какого-либо предмета с предельной ясностью, не исказив и не осквернив [ее] никакими несвойственными предмету определениями, чтобы познать предмет с помощью адекватных категорий, которые одни только дают *понятие* о нем, следовательно, применить к предмету только те определения, которые являются *его* определениями, *самоопределениями*. Так, гегелевская «Логика» учит, что отношение взаимодействия не является категорией, которая соответствует природе души и ее отношению к телу, ибо это понятие принадлежит к низшей сфере; что, когда мы мыслим определения абсолютной сущности как *свойства*, мы мыслим их в противоречии с их собственной природой (именно той природой, которой они должны обладать, чтобы быть определениями абсолютного), ибо эта категория соответствует только рефлексивному определению вещи. «Логика» Гегеля учит, что понятия основания, причины, сущности, когда мы говорим, например, бог есть сущность, или основа, или причина мира, хотя и являются, конечно, определениями бога, но это еще не истинные, не адекватные, а недостаточные, абстрактные определения. Вся «Логика» Гегеля представляет собой обстоятельное доказательство того,

что только дух есть адекватное определение бога, ибо идея, вывод логики Гегеля есть именно *понятие о духе*, каким оно выступает в логике, так что дефиниция бога как абсолютной идеи есть лишь чисто логическое или метафизическое выражение определения бога как абсолютного духа. Но это доказательство ведется Гегелем таким образом, что сама идея является тем, что доказывает себя как единственное *абсолютное* определение абсолютного; что критика категорий является их собственной диалектикой, в которой они сами себя отрицают (как самостоятельные дефиниции, ибо как моменты они сохраняются) и посредством этого отрицания (отрицания их объективного изображения как конечного определения, не соответствующего понятию абсолютного) воплощает в себе абсолютную идею не только как свою истину, но как общую, единственную истину.

Таким путем мы пришли наконец к пункту, где должны раскрыть источник чуждых и смешных выводов господина Бахмана. А именно Гегель говорит: «Логика надо понимать как систему чистого разума, как область чистой мысли. Эта область — сама истина, какой она выступает без покрова, без маски, какой она является в себе и для себя самой; можно сказать поэтому, что содержание логики есть изображение бога в его вечном существовании, т. е. до сотворения (это последнее определение, очевидно, является у Гегеля лишь образным выражением, которое, однако, господин Бахман подхватывает в качестве чистой голой истины и извлекает отсюда всевозможные выводы) природы и конечного духа». Диалектику же, метод логики, Гегель определяет как специфическую, свойственную логике форму и движение ее содержания. Например, «содержание само в себе, *диалектика, которую оно содержит в самом себе*, и есть то, что движет его вперед». Отсюда, заключает господин Бахман, поскольку содержанием логики является воспроизведение сущности бога, диалектика же есть форма, присущая этому содержанию, бог, согласно гегелевской «Логике», в действительности есть «конечное». Ибо конечное представляет собой момент внутри диалектического течения «Логики», следовательно, «узловая линия отношений меры есть момент, в котором сам бог *должен*

определить себя в своей глубочайшей сущности» или, вернее сказать, он сам есть эта узловая линия, ибо нельзя не понять или, напротив, очень легко понять, почему господин Бахман употребил здесь смягченное выражение «момент», — он сделал это именно потому, что иначе вздорность, несообразность его выводов слишком бросалась в глаза. Значит — заключаем мы дальше полностью в духе господина Бахмана — бог есть нейтральность, а следовательно, он есть спецификация нейтральности, значит, бог есть избирательное средство, следовательно, он — само химическое вещество, поскольку последнее есть субъект этих отношений, следовательно, он есть экспансивное и интенсивное количество, прямое и обратное отношение, следовательно, он есть отношение степеней, следовательно, он есть дробь, ибо все эти отношения являются моментами «Логикки». Но в таком случае бог есть равным образом и буква, бог есть первый, второй и третий разделы, он есть столько-то и столько-то страниц — вывод, на который мы имеем полное право, ибо Гегель сам говорит, что явление и сущность, внешнее и внутреннее тождественны, буква же — явление, выражение мысли, а отсюда — бог состоит из трех томов, так как «Логика» содержит в себе три части: «Бытие», «Сущность», «Понятие», которые — по крайней мере в своей *первоначальной* форме — имеют внешнее существование в виде трех томов. Но ведь внешнее и внутреннее тождественны. Следовательно, бог, согласно логике Гегеля, есть существо, которое можно удобно поместить в обоих карманах сюртука. Следовательно, творец в его вечной сущности до сотворения Вселенной сам есть создание некоего создания, по имени Гегель, которое в качестве профессора философии жило в Берлине, на Кунферграбен, следовательно, заключения, которые мы только что сделали, не насмешка, не утрировка, не карикатура, а хорошо удавшийся портрет господина Бахмана, точная копия, последовательное адекватное выражение всей его критики; и, следовательно, все эти «следовательно», без сомнения, именно поэтому и являются насмешкой, что они похожи на пенского «Анти-Гегеля», как одно яйцо на

другое, сам же он представляет собой не что иное, как воплощенное издевательство над философией.

Но насмешки бывают двоякого рода. Одни лишь *раздвигают* предмет насмешки для того, чтобы яснее показать его таким, каким он *действительно* является; другие *искажают и уродуют* свой предмет. Это значит, что первый вид насмешки выставляет осмеиваемый субъект на заслуженное посмеяние проницательных людей лишь тем, что показывает существо дела в *истинном* свете. Другой — изображает его в *ложном* освещении, чтобы дать тем самым пищу злорадству невежд, праздник для черни, которая только тогда и чувствует себя на высоте, когда тянет великое вниз, в свое собственное болото. Как достаточно ясно видно из уже приведенных доказательств, пенский «Анти-Гегель» являет собой насмешку именно этого последнего рода. Больше того, он довел это свое дарование до такой степени виртуозности, что его критика не раз невольно живейшим образом напоминает нам колдовское искусство чародейки Цирцеи, заключающееся, как известно, в превращении людей в медведей, свиней и волков, что и должны были претерпеть несчастные спутники Улисса. В самом деле, ведь манера полемики Бахмана покоится исключительно на ловком трюкачестве, состоящем в том, что он выставляет какое-либо философское положение как противоречащее разуму — и, следовательно, как несообразное — тем путем, что превращает *субъект* этого философского положения в какой-нибудь существенно *другой* субъект, *предикаты* же, относившиеся к этому субъекту, сохраняет неизменными. Естественно, что получается нелепое, смешное противоречие, когда предикаты, относящиеся по существу только к спутникам Улисса в образе людей, применяют теперь к свиньям, в которых самовольно превратила их госпожа Цирцея. Образцы таких насильственных метаморфоз даны уже в возражениях Бахмана против учения Гегеля об идее и против голоса как предиката «животного вообще». Ради того, чтобы умножить количество примеров, в заключение нашей критики в качестве вещественного доказательства мы разберем еще то, каким образом господин Бахман изображает процесс достижения богом самосознания —

материи, при критике которой «Анти-Гегель» с необходимостью тем больше проявляет свою поверхностность, чем более глубок, труден и полон значения этот предмет. В этом случае Бахман производит особенно отвратительное впечатление на мыслящего и сведущего читателя тем, что здесь к водянистому бульону его умственных способностей присоединяется еще и водянка тривиально-религиозной сердечной сумки, из которой ему действительно несколько раз (хотя с большим усилием и неловкостью) удастся выжать крокодиловы слезы*, дабы привлечь на свою сторону широкую публику, используя ее самое слабое место, и настроить ее против Гегеля. Ибо критика Бахманом и этого столь серьезного предмета, само собой разумеется, вовсе не критика, а совершенно неуклюжая, грубая издевка, осуществляемая им, как ловким фокусником, путем подмены субъекта этого процесса. А именно: из бога в человеке он делает бога *вне* человека, а человека в боге он превращает в человека *вне* бога, в конечного, преходящего индивидуума. Таким образом, процесс, являющийся по существу актом внутри тождества, т. е. только неким процессом, в котором бог пребывает и остается самим собой, находясь лишь в отношении к *самому себе*, разделяется теперь на два отдельных друг от друга, чуждых друг другу, и поэтому бог ставится в отношение, не отвечающее его сущности, *зависимое* от человека, поскольку лишь в человеке он должен прийти к сознанию или к *«полному»* сознанию, как это иногда, с благоразумно добавленной оговоркой, пишет «Анти-Гегель» (например, на стр. 130). Исходя из этого, господин «Анти-Гегель» обвиняет Гегеля в том, что у него «бог» получил сознание самого себя от человека в качестве ответного подарка в обмен за благодетельствование жизнью (стр. 101, 128, 131) и что «самосознание бога должно быть обусловлено человеческим сознанием» (стр. 163). Таким образом, в соответствии со своей излюбленной манерой Бахман снова прямо игнорирует (или изображает с точки зрения, прямо противоположной истине) то существенное, к чему приводит процесс

* Пусть сравнят, например, места на стр. 155 и 68.

достижения богом самосознания. Ведь лежащая у Гегеля в основе этого процесса существенная идея приходящего к самому себе бога, как объективная, так и субъективная цель этого процесса, состоит лишь в том, чтобы сконструировать сознание как *объективное* определение бога. Но в качестве такого оно может быть сконструировано только при условии, если сознание признается *самоопределением* бога, результатом его собственной *самодеятельной* сущности. Если, напротив, сознание предполагается уже с самого начала и просто, как и бытие, производится от бога (как, например, когда мы говорим: бог есть живой, обладающий самосознанием дух), то сознание — не более как некоторое утверждение, некоторый предикат, который высказывается о боге субъектом; тогда бог лишь *предполагается* и *представляется* в качестве обладающего сознанием, но не является таковым в действительности, в себе и через себя самого, потому что он может быть и является самосознающим лишь тогда, когда сознание генетически может быть развито из него. Но *генетически* оно может быть развито только в том случае, если это развитие обосновано *объективно*, если сам бог является тем, кто творит свое сознание из своей *сущности*. И по Гегелю, генезис его сознания покоится лишь на том акте, что бог снимает непосредственное единство своей сущности с собой, противопоставляет себя самому себе (ибо никакое сознание невозможно без противоположности или раздвоения) и только через отрицание этого противопоставления становится единством *для себя*, примиренным, отраженным в себе, осознанным. Но этим генетическим развитием отнюдь не уничтожается первоначальность, приоритет и самостоятельность сознания в боге, ибо сознание как *имманентная* цель, как причина движения или развития является его первым импульсом, извечным стремлением, *истинным* (предварительно скрытым) началом. Впрочем, в философии Гегеля это находит свое выражение во всяком истинном развитии. Поэтому он говорит, что «движение вперед всегда является вместе с тем и некоторым движением назад к *основе* и к *первоисточнику*, от которого зависит начало движения». «Существенным является, собственно, не то, что

чистая непосредственность представляет собой начало, а то, что целое само в себе является как бы некоторым движением по кругу, где первое есть в то же время и последнее, а *последнее* — вместе с тем и *первое*» («Логика», т. I, стр. 9). Подобное же высказывание мы можем прочесть и на стр. 331: «Движение вперед от того, что является началом, в философии представляет собой вместе с тем *возврат* к своему *источнику*, к своему *действительному* началу. Итак, одновременно с выходом за пределы начала начинается новое начало и первое обнаруживает себя этим как неистинное начало». Именно такой характер понимания развития составляет сущность гегелевской философии. Этот метод является также необходимым ключом для правильного понимания и оценки этого процесса, и тот, кто хочет критиковать его, должен предварительно или одновременно с этим сделать объектом своей критики и гегелевский метод. Согласно этому методу, в человеке бог приходит из своего самоотчуждения в природе к самому себе, и его самосознание, опосредованное через человека, *выступает*, таким образом, как производное, возникшее как результат. Однако на самом деле сознание, будучи абсолютной целью, реальным определением цели отчуждения в мир и в историю, является, напротив, подлинно первым и первоначальным. Сознание есть принцип движения, оно — единственный агент [деятель], который предполагается человеком и природой в качестве основообразующего, производящего принципа*, поскольку их тело, их цель, то, чем они являются и почему существуют, есть единственно самосознание бога. Это значение человека и природы никоим образом не исключает того, что они также и *сами по себе* имеют какую-то цель и значение, подобно тому как каждый орган тела имеет собственную жизнь, является целью сам для себя, между тем как в отношении к какому-нибудь более высокому

* В гегелевской философии это относится, вообще говоря, к богу. «Бог есть, таким образом, результат философии, однако *не только* результат. Он вечно воспроизводит себя и является *предшествующим* всему остальному. Односторонность результата снимается в самом результате» («Философия религии», т. I, стр. 18).

органу или в отношении ко всей целокупности жизни он представляет собой лишь ее средство.

В качестве позитивных или, вернее, абсолютных способов проявления самосознания бога Гегель называет религию и науку. Поэтому они имеют у него не только субъективное, человеческое значение, но, будучи высшими интересами, сами являются божественными целями или делами бога. Как ни сильно противоречит это определение заурядным, обычным представлениям, и, хотя оно может показаться какой-то чисто трансцендентной метафизической гипотезой, выходящей за пределы разума и человеческой природы, все же истина этой идеи может быть доведена до рассудка и чувства искреннего, непредвзятого человека с помощью совсем простых приемов. Что означает, например, наше влечение к знанию, ломающее, ни перед чем не останавливаясь, все препятствия и преграды, превосходящие по силе и мощности все другие влечения, прямо противостоящее нашему природному эгоизму, овладевающее нами против воли и желания и вырывающее нас из рая первозданности и незнания? Что означает это влечение к знанию, заставляющее нас пренебрегать всеми благами, более того, презирать наслаждения и «право на личное счастье» как не имеющие никакой цены по сравнению с *тем* объектом, которого оно жаждет? Что другое может оно означать, как не то, что это не человеческое влечение, что это влечение *самой истины*, что это ее интерес быть познанной человеком? Что означает, далее, стремление, которое с такой силой побуждает нас передать другим познанную истину? Что другое, если не то, что это не только наша потребность придать истине непреложное, несомненное значение признанием или непризнанием ее другими, но что истина сама по себе словоохотлива и общительна по своей природе, а потому не довольствуется знанием, которое она имеет о себе, будучи замкнутой в себе, что она познает себя, только будучи познаваема другими, наслаждается собой, лишь становясь предметом наслаждения для других?

Подобно тому как зрению не безразличен свет, ибо зрение, видение, есть лишь подтверждение, свидетель-

ство того, чем является свет сам по себе, — его природа в том, чтобы *освещать*, доставлять возможность видеть, — так и истине не безразлично познание. Напротив, *природа* истины такова, что ей свойственно быть познанной. Только процесс познания доказывает на деле, что такое истина, как таковая, обнаруживает, реализует ее как свет духа. Познание истины человеком является для нее лишь подтверждением ее собственной сущности, осознанием ею собственной непреложности. Поскольку познание есть раскрытие истины, чем же другим может оно быть, как не *самопознанием* истины? Ибо если оно есть познание истины, то оно является, очевидно, *истинным* познанием. Возможно ли при этом, чтобы оно, будучи истинным, было отлично от самой истины?

Равным образом, если существует любовь к истине — а она едина с познанием истины, ибо истина, как таковая, вместе с тем есть вообще положительное благо, и притом высшее благо, следовательно, объект любви, — чем другим может быть эта любовь, если не любовью истины к самой себе? Ведь кто любит истину, тот любит и может любить ее только *ради нее самой*, а не ради какой-либо личной или другой чуждой ей цели; его любовь есть лишь действие, рефлекс истины в душе познающего ее, которая изучает истину, не омрачая ее, обратно к ней самой; таким образом, его любовь есть не что иное, как отражение истины в себе самой, ее собственное чувственное восприятие *самой себя*.

То, что познание существенно необходимо истине, или что познаваемость есть объективное определение истины, обнаруживается следующим образом. Всякое бытие по существу является в то же время и бытием для другого. Человек превращает даже бытие для другого в мерило бытия в себе. Так, например, с точки зрения чувственности он отрицает бытие того, что не воспринимает чувствами; так, с точки зрения общественной жизни о каком-нибудь человеке, не имеющем никакого определенного занятия или службы, которые делали бы его чем-то для других, мы говорим даже, что он ничего собой не представляет, что он ничто. Таким образом, субъективное не является внешним по отношению к объ-

ективному. Напротив, природа есть *существенный* необходимый объект чувств, а через посредство чувств — объект сознания. Чувство есть не что иное, как ясно выраженная собственная воля природы, ее от души высказанное слово. Она *желает* быть воспринятой. Только сознание есть бытие бытия.

Но бытие для другого по существу является вместе с тем *для-себя-бытием*. Нечто именно потому существует для нас или вообще для другого, что оно является чем-то *определенным*, имеет какие-то свойства. То, что не имеет никаких свойств, само собой разумеется, никак не может быть объектом сознания, восприятия, ни духовного, ни чувственного, вообще не может существовать ни для чего другого, ибо именно свойства являются тем, чем нечто заявляет о своем бытии кому-либо другому. Но наличие свойств есть не что иное, как позиция позиции, только *определенное* бытие есть бытие. Что представляет собой та или иная вещь, познается из ее свойств, она *сама* воспринимается в них; другое, для которого она существует, которым воспринимается, является ее *зеркалом*; ее отношение к другому, ее бытие для этого другого есть, следовательно, в то же время ее обратное отношение к самому себе, ее для-себя-бытие.

Но если бытие для другого есть существенное определение всего бытия, то оно необходимо является также и определением истины, ибо какое-либо всеобщее определение только потому и является всеобщим, что оно есть определение истины. Но бытие истины для другого — это и есть ее *бытие в познании*. Чем же другим является познание истины, когда она относится к нам, когда она является *предметом* для нас, как не обратным отношением истины к себе? Чем другим является ее бытие для нас, как не ее бытием для себя самой? Истина служит для нас предметом познания; но понятие «мы» относится только к нам — познающим, к познанию; и это последнее (*в качестве* познания истины) имеет своим содержанием единственно лишь истину, не может быть отлично от нее, не может быть чем-то от нее отдельным, посторонним ей, обособленным от нее. Поэтому познание есть отношение истины *к себе самой*, ее предметное для-себя-бытие. Если бы отношение истины

к нам не было в то же время ее отношением к себе самой, только выраженным в более конкретной форме, если бы осознание нами истины (конечно, *истинное, объективное* ее осознание) не являлось бы ее собственным самосознанием, то оно не было бы познанием истины, что противоречит предпосылке.

Таким образом, либо вовсе не существует никакого знания о боге, либо знание человека о боге есть в то же время познание богом самого себя в человеке. Ибо относительное, субъективное, только человеческое знание противоречит не только понятию знания вообще, потому что знание, как таковое, по существу имеет право на объективность, но оно противоречит именно понятию знания о боге, поскольку может дать знание лишь о том, что *само относительно*, а не некоторое *относительное* знание об абсолютном. Ведь бог не может быть только *объектом*, он не может быть для нас предметом *так же*, как какое-нибудь эмпирическое существо, знание о нем не может находиться ни в каком *внешнем* отношении к нему. Он сам есть не только объект, но, как это правильно принято называть, субъект-объект, и его отношение к нам не может быть отлично от этой его природы. Бог может поэтому находиться во взаимоотношении только *к самому себе*, следовательно, не к чему-то абсолютно другому, а только * к такому другому, которое если и не является тем же самым, что и он, то все же едино с ним по своей *сущности*, в силу чего бог и является предметом восприятия не для *животного*, а лишь для человека. Вот почему с полным правом и основанием человек — *поскольку* он знает о боге — может быть назван *другим Я* бога. Ибо его знание о боге является не *человеческим*, а *божественным* знанием, потому что всякое знание должно содержать в себе природу *своего* предмета, иначе оно было бы знанием не *этого* определенного, а любого другого предмета. Бог может быть познан только *через себя самого*, как утверждают Спиноза, Мальбранш и другие наиболее глубокие мыслители. Если проанализировать это утвержде-

* Если ты какая-то *другая* материя, нежели сам бог, говорит Яков Бёме, как мог бы ты быть его детищем?

нпе, оно, очевидно, имеет лишь тот *смысл*, что знание о боге является *непосредственным*, т. е. *имманентным* своему предмету знанием, что какое-либо знание о боге возможно только как некий акт взаимного глубочайшего, интенсивнейшего внутреннего проникновения. Следовательно, человек в познании бога относится к нему не *как* другое, ибо в противном случае бог был бы познан не через себя самого, не непосредственно. Вот почему (заметим мимоходом) Спиноза никоим образом не противоречит духу и принципам своей философии, как это некоторые думают, когда говорит, что бог любит самого себя бесконечной интеллектуальной любовью и что любовь человека к богу есть любовь бога *к себе самому*.

Поэтому, когда Гегель рассматривает религию как «самосознание абсолютного духа» и говорит: «*В высочайшей идее* религия является не делом одного человека, а есть по существу высшее определение самой абсолютной идеи», этой поистине возвышенной мыслью он выразил только — в форме и с остротой самосознания — то, что *в сущности* с большей или меньшей ясностью или определенностью думают уже до него о боге и об отношении к нему человека наиболее глубокие мыслители *. Да, впрочем, и сам Гегель («Философия религии», т. I, стр. 149) ссылается на согласного с ним в этом мыслителя Мейстера Эккарта ¹², который говорит: «Око, которым бог видит меня, есть око, которым я вижу его, мое зрение и его зрение едины».

* Так, уже Фихте с присущей ему определенностью и ясностью понял и высказал истинное отношение человека к божественной идее, или субстанции. Он говорит, например: «Всякое существо печется о себе самом, и в живом существе это самосохранение и это сознание есть любовь к самому себе. Вечная божественная идея приходит здесь к наличному бытию в отдельном человеческом индивидууме: это наличное бытие божественной идеи окружает в нем самого себя невыразимой любовью; и тогда мы говорим, выражая это в удобной для нас внешней форме, что этот человек любит идею и живет в идее, хотя на самом деле это сама идея, которая живет и любит себя вместо него и в его лице, и его личность являются только чувственным выражением этого наличного бытия идеи, его личность никоим образом не существует и не живет независимо от идеи» (Фихте. О сущности ученого, стр. 14, 48).

Совершенно поверхностным является возражение против столь глубокого понимания религии, когда хотят отсюда заключить, как это делает господин «Анти-Гегель», что этим определением у религии отнимается ее смысл и значение для человека. Однако мы считаем не стоящим труда еще особо освещать легкомыслие и беспочвенность этих и подобных возражений, которые господин «Анти-Гегель» не постыдился привести против глубочайшей и самой возвышенной идеи гегелевской философии. Мы уже оценили по достоинству всю точку зрения и дух его критического метода в целом, и, надо надеяться, вся наша рецензия от начала до конца дала ясное доказательство того, что господин «Анти-Гегель», как истый эмпирик, опирающийся исключительно на факты, заимствовал образец своей критики у обезьян, которые — за недостатком камней или других *объективных и весомых* доводов — зажимают в кулак *свои собственные* нечистоты, чтобы иметь возможность забросать ими объекты своего спора.

**ЯКОБИ
И ФИЛОСОФИЯ ЕГО ВРЕМЕНИ**

Д-ра И. Куна

Задача автора этого труда — дать изложение и оценку философии Якоби, чтобы исходя из последней и с ее помощью определить и исследовать основы философии вообще. Однако, как видно уже из этого намерения, отношение автора к Якоби не чисто историческое, а некоторым образом внутренне определенное. Поэтому мы должны различать в его сочинении два момента: взгляды автора, совпадающие со взглядами Якоби, и его оригинальные, отличные от Якоби взгляды.

О согласии с немельфортским философом¹ в достаточной мере свидетельствуют уже подход и суждение автора о новейшей философии, которую он по необходимости должен ввести в круг рассматриваемых вопросов, поскольку философия Якоби может быть понята и оценена только в ее оппозиции к новейшей философии и в отношении к ней, ибо понятия «доказательство», «знание», «мышление» положены в основу суждений д-ра Куна как руководящие принципы, именно в том значении, которое им придавал Якоби. Д-р Кун упрекает новейшую философию в том, что она «игнорирует примитивное в человеческом сознании», считает единственно истинным доказательное знание (в смысле математики), что ей присуще лишь знание, опосредованное представлениями, продвигающееся вперед от обусловленного к обусловленному и не выходящее за пределы последнего, т. е. знание преходящее и поверхностное. Так, мы читаем: «Одним из следствий картезианства было введено в философию доказательства, т. е.

опосредствования всех без исключения представлений и понятий друг через друга с целью достижения философской истины. Утверждения о том, что существует какой-то бог и вещи вне нас, что эти последние находятся в причинной связи, не могли считаться достоверными, пока они не были доказаны, и не должны были признаваться истинными ни на каком другом основании, кроме как на основе их доказательства... Существование бога не вытекает непосредственно из представления о боге, а должно быть выведено из этого представления посредством некоторого умозаключения. Следовательно, бог *существует*, если только существование представления о нем в нашем сознании может быть доказано посредством умозаключения».

Нельзя, конечно, отрицать, что господство математического воззрения над умами новейших философов имело вредные последствия. Применение новейшей философией к своему предмету формы математического доказательства было, без сомнения, ее слабой стороной. Однако если глубже проникнуть в философские системы новейшего времени, то перед их содержанием исчезает этот недостаток, касающийся только формы, ибо форма вывода и доказательства имеет в этих системах значение некоторого *субъективного*, а не реального, объективного опосредования. Поэтому понимание и изложение автором в приведенных выдержках декартовского доказательства бытия бога полностью противоречит не только духу, но даже и прямым дословным определениям Декарта. Ведь достоверность того, что бог существует, не есть результат какого-либо умозаключения; напротив, она дана *непосредственно* вместе с самой идеей бога. Декарт говорит: сущность бога сама по себе содержит необходимое существование, т. е. бытие непосредственно едино с сущностью. Но сущность — предмет идеи; поскольку же в объекте идеи между сущностью и бытием нет никакого опосредствующего звена, которое связывало бы их как различные, то, следовательно, одновременно и непосредственно с сущностью бога предметом идеи является и его существование. Иными словами, это значит, что сама идея о боге содержит в себе непосредственную достоверность его реальности и объ-

ективности. Связывание, или опосредование, существования и сущности, содержащееся в форме силлогизма, имеет целью лишь показать именно их *непосредственную* идентичность. Поэтому форма умозаключения исчезает перед содержанием этого умозаключения как лишь вспомогательное средство субъекта, не имеющее для объекта никакого реального значения.

О том непосредственном знании, которое Якоби признавал имеющим значение даже в области сверхчувственного, Декарт, правда, ничего не знал. Вообще другим философам счастье не улыбалось так, как Якоби. Ведь ему, родившемуся в воскресенье, в подлинном смысле слова рябчики летели жареными в рот. Он — и в этом его преимущество перед всеми философами — вкушал плоды с дерева познания, не пуждаясь для этого ни в каком опосредствующем орудии. Он вкушал их с помощью одной только чудодейственной магии своего неподражаемого чувства прекрасного, без применения не только рук, но даже докучливых челюстей все размалывающего разума с грубыми резцами и клыками логических понятий. Напротив, Декарту, подобно столь многим его товарищам по несчастью и братьям во плоти, материя с ее пятью чувствами доставила страшно много хлопот; она стояла как некая преграда на пути между ним и истиной, ибо материя отвращает от бога. Поэтому, чтобы прорваться к свету, Декарт, руководимый верным инстинктом, не нашел иного средства, как абстрагироваться от чувственного и думать, что, как сказал Эмнедокл, «подобное познается только подобным», а следовательно, сверхчувственное познается только сверхчувственным. Так Декарт пришел к мысли, что, поскольку сущность бога нематериальна и сверхчувственна, а значит, таково же и его бытие, бог может быть постигнут лишь соответствующим ему, т. е. нематериальным и сверхчувственным, способом. Следовательно, бог может быть постигнут лишь посредством мышления как единственной объективной деятельности в человеке, адекватной этому предмету.

Ибо что такое мышление в его ближайшем значении, как не удаление от создающего помехи и рассеивающего внимание внешнего мира, как не абстрагирование от

чувственного и именно поэтому какое-то сверхчувственное чувство? В этом смысле, конечно, и идея о боге и уверенность в его существовании является опосредованной, ибо для этого недостаточно напрячь глаза и уши, идея бога опосредована мышлением, абстрагирующим ее от чувственного. «Ничто не дается богами без труда в поте лица своего», меньше же всего — счастье быть убежденным в их существовании. Только с идеей о боге, когда она однажды достигнута, прекращается также и все дальнейшее опосредование, ибо доказательство ее реальности есть лишь средство, с помощью которого субъект создает себе представление о *непосредственной идентичности* существования и сущности в боге.

Приведем лишь одно место из Декарта. «Что касается бога, — говорит Декарт («*Meditationis de prima philosophia*» [«*Метафизические размышления*»], V), — то несомненно, что, если бы я не был отягощен своими предрассудками и мое мышление не было обременено чувственными впечатлениями, ничто не могло бы быть познано мною раньше и легче, чем он; ибо что более очевидно само по себе, чем то, что существует высшее существо или бог, в коем одном сущности с необходимостью свойственно также и наличие бытия?» Только тот, кто составил себе совершенно грубые чувственные представления о мышлении, может вообще не признать, что мышлению также присуща непосредственность; что мы совсем не могли бы мыслить и познавать, если мышление представляло бы собой только опосредствование в себе, ибо тогда оно было бы, собственно, какой-то деятельностью, вполне тождественной с временем, какой-то чистой последовательностью того, что было раньше и что после, в которой терялось бы первое основное условие всякого мышления — тождество с собой и соединение различного и многообразного в едином сознании.

Мышление по существу является свободным от времени тождеством, мгновенным охватом всех опосредуемых им рядов; оно всегда есть вместе с тем акт, предвосхищающий все последующее, акт, выступающий над дискурсивным, своего рода акт интуиции. Для субъекта мышление разворачивается, конечно, в виде последова-

тельного ряда друг другом обусловленных и друг от друга зависимых мыслей. Но это касается только проявления, а не сущности мышления. К сожалению, большинство людей в применении к мышлению удивительным образом упускают из виду то различие между феноменом и «вещью в себе», явлением и сущностью, которое они повсюду в других случаях так охотно принимают во внимание. Но если уже мышлению, как таковому, как деятельности вообще, свойственна непосредственность, то во сколько раз больше эта непосредственность присуща ему в его глубочайшем содержании при погружении в идею бесконечного, в идею бога, в которой снимается различие между идеальным и реальным, мышлением и бытием, как, например, в онтологическом доказательстве Декарта? ²

Поэтому автор совершенно неправ, когда говорит: «Согласно системам новой и новейшей философии, представления о сверхчувственных вещах, или идеи, имеют такое же отношение к познанию этих вещей и к ним самим, как представления в более узком смысле — к чувственному познанию и его объектам». Ибо разве идея бога, отличающаяся, по Декарту, от всех других идей тем, что она включает в себя существование как *необходимое* (т. е. неотделимое от сущности), находится в том же самом отношении к своему объекту, как и представления о чувственных вещах к этим чувственным вещам, существование которых является лишь возможным и случайным и не содержится, следовательно, в их идее? Или идея субстанции у Спинозы, которая не может мыслиться иначе как *существующей*, находится в том же отношении к своему объекту и его познанию, в каком идеи конечных модификаций, которые могут мыслиться и без их существования, стоят к этим последним? Разве здесь не имеет места существенное различие? Или идеи, которые, по Лейбницу, прирождены нам потому и постольку, почему и поскольку мы прирождены сами себе (*quod ipsi nobis innati sumus*) и осознание которых неотделимо от нашего самосознания, идеи, которые мы познаем прямо из самих себя (*veritates menti inscriptae omnes ex hac nostri perceptione fluunt*), — может быть, и они так же относятся к их объ-

ектам, как относятся к своим объектам те представления, которые мы черпаем из ощущений и которые, следовательно, связаны с нашим самосознанием лишь опосредованно?

Столь же неверными являются и дальнейшие утверждения автора. Так, он считает богатую содержанием мысль Декарта «я мыслю, следовательно, я существую» «каким-то тавтологическим положением», ибо «основа его достоверности зиждется лишь на противоречивости обратного предположения», как будто это положение Декарта не потому является именно таким и никаким другим, что оно достоверно уже *само по себе*, по своему *содержанию* и будто этому месту у Декарта (которое, если судить поверхностно, может, конечно, дать повод к такому недоразумению) можно придать значение, какое придает ему автор.

Ограниченность предоставленного нам объема статьи не позволяет входить в дальнейшее обсуждение способа понимания и оценки автором истории. Следовало бы еще лишь кратко коснуться его взгляда на пантеизм Спинозы, поскольку взгляды автора по этому столь шумевшему вопросу не отличаются от господствующих среди широкой публики тривиальнейших и сквернейших представлений. «Пантеист, — говорит он, между прочим, — лежит распростертым на почве неразличенного (*auf dem Boden des Nichtzuunterscheidenden*); для него все образы сливаются друг с другом» и т. д.

Если бы не было известно, что большинство ученых господ питают какую-то поистине слепую ненависть ко всем действительно пантеистическим или так называемым пантеистическим принципам, то такие и подобные суждения о Спинозе и других родственных ему умах можно было бы считать необъяснимыми, ибо даже и при поверхностном рассмотрении вся его философия есть не что иное, как обстоятельное определение различия между бесконечным и конечным. Разве это различие не проведено Спинозой с самого начала уже в его дефинициях? Не на этом ли именно различии — при лежащем в его основе тождестве — покоится самое интересное в его философии? Разве субстанции не принадлежат *особые* определения, отличающие и выделяющие ее из

всех вещей и сущностей? Разве субстанция не определяется в *особенности* тем, что только она *одна* существует *в себе*, что только в ней во всей чистоте выступает понятие бытия, что только она есть субстанция, все же другие вещи существуют только в ней и являются только конечными, т. е. партиципациями бытия? Разве система Спинозы не содержит некую внутреннюю градацию, начиная от абсолютной бесконечной меры бытия, каковой является субстанция, вплоть до тех подразделений бытия, которые ограничены как конечные?

Итак, действительно ли пантеист так просто, без всякого различения срезает конечное серпом слепой необходимости? Он, правда, не исповедует политеизма, пусть даже этот последний перепес бы все свои бесконечные конечности, свои бессмертные индивидуумы на какой-нибудь современный Олимп или в далекую будущую потусторонность; он не обожествляет конечное; он не говорит, как дуалист: существует бог *и* конечное, как будто обоим в равной мере присуща реальность и бытие обоих равным образом достоверно; он воздаст каждому согласно его мере: бесконечному бесконечное, конечному конечное (ограниченное, негативное) бытие.

Итак, отвергает ли Спиноза точку зрения опыта, как считает Кун? Он не только не отвергает ее, но и не нуждается в этом, ибо сам опыт учит, что как в области природы, так и в истории отдельные конечные вещи и существа сами себя снимают, являются преходящими, что им присуще лишь *определенное* (*gewisses*), т. е. негативное, но никак не богоподобное, не бессмертное, не абсолютное бытие. И эта градация бытия поконится не на какой-то случайной, внешней по отношению к субстанции, различающей деятельности субъекта, но лежит в первоначальном коренном понятии субстанции, согласно которому она представляет собой не какое-то бедное и плоское тождество, а всю полноту бытия, квинтэссенцию и апологию действительности, сокровищницу и неиссякаемый кладезь всякой реальности и совершенства, неисчерпаемый источник бесконечных видов и способов проявления бытия, но ближайшим принципом градации и тем самым реальным мерилом между бесконечным и конечным у Спинозы является

модус, который различается у него в бесконечном и конечном. Таким образом, модус у Спинозы — связующее родовое понятие, в то время как оба противоположных понятия конечного и бесконечного являются его производными (предикатами). Прежде всего именно модус есть общая (в понимании Спинозы), недетерминированная и постольку единая с субстанцией определенность, но поскольку модус есть определенность вообще, то он является вместе с тем источником особой определенности, образующей основу отдельных конечных вещей в их различии и многообразии.

Но вернемся снова к нашему автору. Как бы ни зависели его суждения о новой и новейшей философии от взглядов Якоби (не говоря уже о других пунктах общности их мнений), все же его точка зрения в этом вопросе совершенно своеобразна в том отношении, что он утверждает «возможность науки об абсолютном на основе относительного», понимает философию Якоби как звено какого-то противопоставления, как какую-то крайность, а потому пытается заполнить чем-либо ту пропасть, которую создал Якоби между знанием опосредованным и непосредственным. Способ же, каким автор пытается соединить между собой опосредованное и непосредственное, ясно виден из следующего отрывка: «Неизменное в человеческом познании раскрывается не так непосредственно, как того хочет Якоби, который придает этому слову наивозможно точнейшее значение и этим, как вечной пропастью, разрывает непосредственное познание и его объект от опосредованного познания и его объекта. Ибо неизменное существует не просто в себе, но в изменяющемся; и доказательство наличия неизменного в изменяющемся хотя и возможно только посредством salto [прыжка], следовательно, тоже непосредственно, но все же salto не из пустоты, а из некоторого данного, так что опосредованное вместе с тем придает *энергию движения и направление* непосредственному. В том и состоит подлинная сущность спекуляции в противоположность доказательству, чтобы прийти к непосредственному от некоторого данного опосредованного не через непрерывный ряд умозаключений, следовательно, опосредованным образом, а каким-то более

свободным, но столь же определенным способом... Непосредственное знание и познание остается естественным ферментом для того, чтобы путем опосредования и вместе с тем непосредственно познавать непосредственное».

Однако этот трудный узел вряд ли мог быть вполне удовлетворительно развязан автором, что он и сам, кажется, почувствовал, поскольку говорит: эта проблема, а именно правильное отношение между первичным и производным сознанием, «никогда не сможет быть объяснена *вполне*, ибо, чем больше в нее вникаешь, тем ближе становится пункт, представляющий собой абсолютную тайну». Впрочем, это в высшей степени рискованное и сомнительное предприятие — желать отыскать вообще какой бы то ни было переход от непосредственного знания Якоби к знанию опосредованному, так как именно в его строгой исключительности, в его чуждой опосредованию, тождественной с личностью, с чувством субъективности заключается специфическая сущность этого непосредственного знания, представляющего собой в конце концов все же не что иное, как идиосинкразию³ нового времени.

**ИЗЛОЖЕНИЕ,
РАЗВИТИЕ И КРИТИКА
ФИЛОСОФИИ ЛЕЙБНИЦА**

ПРЕДИСЛОВИЕ

Несмотря на весьма заметные проблемы и недостатки философии Лейбница, он наиболее значительное явление в области новой философии после Декарта и Спинозы. То, что эта вторая часть моей истории новой философии посвящена ему, и только ему, объясняется существенно иной по сравнению с другими аналогичными опытами целью настоящего произведения. Цель книги и, следовательно, ее основная тема не ограничиваются *формальными требованиями*, которым должно удовлетворять *изложение* в такой работе, а определяются *положительными философскими задачами, задачами имманентного развития*¹, не только возможного, но и необходимого.

Возможность развития есть признак подлинной философии. Например, философию Локка нельзя развивать дальше, да она и не нуждается в развитии. Цели и взгляды Локка известны всякому, кто читал любую историю новой философии; другое дело — Лейбниц. Что касается существа философии Локка, то его нельзя понять неправильно или сделать предметом поверхностного изложения; по отношению к Лейбницу это вполне возможно. Чувственная *видимость* (не опыт) говорит за Локка и против Лейбница. Взгляд, что Солнце движется, не нуждается в особых доказательствах, но такие доказательства нужны для обоснования движения Земли. Поэтому *разница* в изложении философии Локка

может быть только *формальной*; не так обстоит дело с Лейбницем.

Развитие есть расшифровка подлинного смысла философии, раскрытие того, что в ней есть *положительного, воспроизведение* ее внутренней идеи, скрытой за временно обусловленным, кощепным *способом определения* этой цели. Возможность развития есть идея.

Поэтому развитие дается с трудом, а критика — легко. Ошибочное и недостаточное требует только внимания, в хорошее же нужно углубляться. Одно выясняется даже при беглом разговоре, другое — только в тесном общении. Ошибка обнаруживается естественным путем, сама собой, она бросается в глаза, хорошее же замыкается в себе, пребывает внутри себя, удовлетворяясь самим собой и открываясь только родственному духу. Настоящая критика и заключается в развитии, потому что она возможна лишь, когда существенное отмежевывается от случайного, безусловное от обусловленного, объективное от субъективного.

Средство развития — в *аналитической и синтетической* деятельности: аналитической, поскольку эта деятельность не только извлекает из определенных, единичных мыслей общее, определяющее понятие, но и вскрывает в сказанном то, что *не высказано* прямо, хотя и содержится в неразвитом виде, и что поэтому есть только объект *рассуждения*, а не эмпирического восприятия; в *синтетической* деятельности, поскольку она открывает идею лишь путем объединения многообразного в целое, путем соединения различных, изолированных мыслей, внешне между собой не связанных или во всяком случае не имеющих ясно выраженной связи, но существу же взаимно связанных. Поэтому развитие есть *генетическая* деятельность: оно созидает, выводит из своего основания то, что представляется непосредственным тезисом, а пока оно представляется в таком виде или за это выдается, оно остается непонятым. Но развитие необходимо есть также деятельность *исторически обусловленная и определенная*. Оно всегда должно опираться на *определенные данные*, из которых *прямо или косвенно* явствует, что это развитие, этот генезис соответствует подлинному, неоспоримому смыслу и духу

философии. Так, Лейбниц нигде не выводит множественности монад прямо из понятия монады. Но хотя он формально совсем не дает дедукции множества, это не значит, что множество монад им предполагается или взято извне: генезис этого учения из понятия монады исторически оправдан и обоснован, например, в том определении, что действительное существо необходимо есть *существо единичное*.

Идеал построенного на развитии изложения есть *органическая* деятельность. Развитие должно быть *воссозданием, метаморфозой*. Взвзвешивая за задачу развития известной философской системы мыслитель должен представить чужое не *как чужое*, а как собственное достояние, как нечто опосредованное собственной деятельностью, как нечто ассимилированное. Прообразом ему должна служить не пчела, собирающая и несущая домой цветочную пыльцу, а пчела, *выделяющая* уже собранную цветочную пыльцу в виде воска.

В области истории философии изложение будет соответствовать поставленной задаче, только если оно сумеет воссоздать систему. Объектом здесь является не внешняя, но внутренняя *имманентная* деятельность духа — *мысли*, когда причина остается в действии и действие — в причине. Разум в своем обнаружении не перемещается в *чуждую* ему среду; мысль проявляется во вне, с тем чтобы снова быть мыслью, а не стать предметом видения или веры; она всегда остается в своем лоне, в своем источнике. Сила, ее породившая, *та же самая* сила и должна быть *той же*, которая ее снова порождает.

Конечно, можно механически отнестись и к деятельности мыслящего духа и ее можно описывать как внешнюю деятельность, в форме рассказа. Но это отношение не адекватное и даже находится в противоречии с поставленной задачей. При таком изложении в *лучшем случае* остается совершенно *невыясненным*, охватил ли и понял ли интерпретатор свой предмет и насколько он сумел это сделать. Для этого у него во всяком случае нет никаких объективных данных. Поэтому он предоставляет читателю самому себе, не давая ему средства для понимания, — пусть понимает, как хочет; он отдает философа произволу читателя, касаясь лишь

мимоходом самых трудных, но и самых важных пунктов философии или, что того лучше, совсем *не замечая* их. Поэтому, прежде чем завладеть *одним* философом, изучая его с точки зрения теории развития, можно более удобным способом легко разделаться с целой дюжиной философов, если только можно брать философов дюжинами.

Но необходимо связать с развитием также чисто *историческое* изложение, чтобы, *насколько это возможно*, заставить говорить *самого* философа и чтобы он оказался объясненным *из себя самого и через себя*. Работа интерпретатора сведется лишь к умению связать собственные слова философа. В зависимости от предмета исследования и от состава материала, содержащегося в сочинениях философа, и чисто историческое изложение может быть развитием или заменить развитие. Развитие вообще может распространяться лишь на самое существенное; оно только там уместно, где оно *необходимо*.

1. Ход развития новой философии

Новая философия в отличие от схоластическо-аристотелевской философии *juxta propria principia* [на основе собственных принципов] по происхождению итальянка. Живому итальянцу впервые стало тесно и не по себе в мрачном монастырском здании схоластики; уже по своей форме она шла вразрез с его темпераментом, отношением к природе, эстетическим чувством. То, что новая философия возникла в Италии, наложило свою печать и на ее последующее развитие. И в позднейшие, более зрелые годы, и в более холодных странах чувствовалось ее происхождение: на ней оставался знойный отблеск южного неба. Но Италия была только местом рождения, а не местом жительства философии. Судьба итальянских философов была судьбой и самой философии. Бруно бежал во Францию, [а затем] в Англию и Германию. Кампанелла после долгих лет тюремного заключения в своем отечестве нашел убежище во Франции. Итальянец мог породить философию, но дать ей воспитание, развитие и образование было уделом других народов.

Ближайшим по времени народом, усвоившим новую антисхоластическую философию, был английский народ. Но в тяжелой атмосфере английской деловитости и меркантилизма, где только благодаря взлетам фантазии и юмору дух возвышается над областью ограниченного и конечного, крылатый, эфирный, божественный гений мысли был низведен до Mercurius praecipitatus [меркантильного] эмпиризма. Метафизическая философия сохранилась в Англии лишь в виде истории философии: таковы платонизм, аристотелизм, мистика, например, у Генри Мора²; *собственный* же творческий дух проявлялся в эмпиризме и материализме. Философия поэтому снова покинула Англию и отдалась более живому и восприимчивому французскому народу. Француз чувствительнее, чем англичанин, он обладает более универсальным, более гуманным чувством, в его жилах течет духовное, идеалистическое начало. Француз поэтому с живым воодушевлением поднимается над сферой чувственного и единичного к сверхчувственному и всеобщему; но зато он не может сосредоточить мысль *в себе самом*; *определять* — не его дело; он не находит в мышлении перехода к бытию; понятие остается у него лишь пустым и всеобщим понятием; он тотчас вновь обращается к чувственному созерцанию, где только и находит содержание. Правда, во Франции философия достигла некоторого успеха благодаря тому, что она здесь скорее окрепла, более освоилась со своей темой и таким путем впервые создала *школу*, в то время как итальянские философы так или иначе были просто натуралистами, философствовавшими наудачу, в соответствии со своим положением, индивидуальностью, природными склонностями. Но француз разрешил философскую задачу лишь наполовину, остановившись на полдороге, испугавшись трудностей метафизического мышления, и с досады тем ревностнее отдался изучению математики и физики. Поэтому прошло немного времени, и философия, как пустая мечтательница, была почти совсем вытеснена из Франции сенсуализмом и материализмом, проникшим туда из Англии.

Но прежде чем это формально произошло, философия уже перекочевала из Франции в Голландию. Здесь,

впрочем, она нашла временный приют не у настоящего голландца, а у человека, в котором проявилось не просто национальное своеобразие, а различие между иудейством и христианством; этот философ был евреем по рождению и воспитанию, но он порвал с иудейством, не примкнув в то же время и к христианству. Он был воплощением самостоятельности и свободы мышления. Здесь философия нашла свое успокоение от бурных крайностей идеализма и материализма, между которыми она колебалась во Франции; здесь она очистилась от всех чуждых элементов, от всех прикрас фантазии, от всех антропоморфических и антропатических³ покровов; здесь она начала себе шлифовать оптические стекла для ясного и отчетливого созерцания. Здесь она нарисовала свой правдивый и верный портрет. Но материал, в котором она себя отображала, был груб и неподатлив. Это была лишь литография, а не живая красочная картина. Для своей эпохи такой отпечаток на камне оказался поэтому подлинной головой медузы. Он вызвал только свою противоположность. Таким образом, философия, ожидая лучшего понимания лишь в будущем, расставшись с самыми значительными народами нового времени, перекочевала в Германию. Здесь она предалась рефлексии и размышлениям над самой собой, собирала различные философские взгляды, объединяя их как виды общим родовым понятием, идеей философии; здесь она снова перечитала все накопленные сочинения, которые были ею написаны во время ее путешествий по чужим странам, подвергла их критике, исправлению, частично вовсе отбросила. Здесь она снова принялась за проблему, которую поставила еще во Франции, но от развития и завершения ее вследствие неустойчивого характера французов воздержалась, остановившись как раз на самых важных и трудных вопросах; теперь благодаря немецкой основательности и упорству она начала непрерывно разрабатывать эту проблему самым углубленным образом. Только здесь, в Германии, философия стала оседлой, слилась с существом нации. Правда, вначале она еще оставалась далекой от народа: переселившись из Франции и все еще поддерживая с последней живейшее общение, она продолжала пользоваться для выра-

жения своих мыслей французским и латинским языками*. Вообще она заключала еще в своем существе

* Причину того, почему схоластическая философия в Германии утасла позднее, чем в Англии и Франции, Лейбниц усматривает в том обстоятельстве, что философы не пользовались немецким языком. «Ego certe ea ratione factum esse arbitror, ut in Anglia, Galliaque paullatim scholastica philosophandi ratio exoleverit, quia jam dudum illae gentes philosophiam sua lingua excolere coeperunt, ut ipsi plebi quodammodo atque etiam feminis aditus de talibus judicandi sit factus. Idem haud dubie factum esset apud Italos, nisi ibi Theologi scholastici cognatis sibi philosophis subsidio venissent. In Germania inter alias causas ideo fixior est scholastica philosophia, quod sero et ne nunc quidem satis germanice philosophari coeptum est» [«Я думаю, что это произошло, вероятно, по следующей причине: в Англии и Франции схоластическая философия постепенно теряла силу потому, что эти народы уже давно начали излагать философию на своем языке, так что философские рассуждения стали некоторым образом доступны простому народу, и даже женщинам. То же, без сомнения, произошло бы и у итальянцев, если бы здесь схоластические теологи не прибегали к помощи родственных им философов. Что в Германии схоластическая философия оказалась более прочной, это помимо других причин объясняется и тем, что философствовать по-немецки стали позже, и даже теперь еще философствуют недостаточно] («Dissert. de stilo philos.», § 12, «Op. omni.», t. IV). Причину этого Лейбниц видит (там же, § 13) в том, что немецкий язык существенно отличается от латинского, в то время как переход от латинского языка к итальянскому или французскому вследствие их близости был легче. Но именно поэтому, замечает он, немецкий язык был бы наилучшим пробным камнем, потому что он может выражать лишь реальные понятия, а не химеры, если только переводимость схоластического термина на живой язык считать мерой его реальности, как это делают новейшие философы, стараясь нанести удар схоластикам. Как глубоко это замечание в сравнении с противоположным требованием, которое предъявляют ученые-педанты немецким философам, — выражать свои мысли все-таки на латинском языке! Гегель бессознательно примыкает в этом отношении к Лейбницу, употребляя для положительных, реальных понятий какой-либо сферы немецкие слова, а для чистых рефлексивных понятий — чужие, хотя такое словоупотребление, прибавляю я в 1847 г., никак не может быть оправдано, потому что эти слова восходят к тому времени, когда еще не философствовали по-немецки. Таким образом, для одного и того же понятия у нас имеются два слова; но так как мы находим два слова, то, естественно, находим для них в своей голове также и два понятия и из случайной словесной двойственности или

нечто чуждое, какой-то палет французского духа; поэтому она держалась как иностранка, которая, чтобы не попасть впросак, ведет себя очень тихо, галантно, осторожно и осмотрительно.

Хотя прошлое философии давно стало известно и доступно немцам, но как раз это не привело ни к чему положительному. Лютер, этот «человек божий», как его называло большинство немцев, отправил прямо к черту самого выдающегося и знаменитого ее предка, Аристотеля, как «проклятого, безбожного и лживого язычника», а заодно и философию, единственным представителем которой и был Аристотель. Друг Лютера, Меланхтон⁵, провозглашенный позже «наставником» всей Германии, также был не лучшего мнения о философии, но крайней мере в юности, и люди, руководствовавшиеся этим антифилософским настроением, так называемые энтузиасты, в своей последовательности шли так далеко, что объявляли даже грехом всякую исследовательскую работу. Впрочем, Лютер и Меланхтон скоро уразумели и признали необходимость философии. Меланхтон ввел даже в практику протестантских университетов [изучение] Аристотеля в уже очищенном от схоластического сора и приближенном к человеческим интересам виде, а в 1577 г. появилась даже на немецком языке «Логика» одного из учеников Меланхтона, которая была, конечно,

множественности устанавливаем необходимое различие в том, что мы мыслим, другими словами, устанавливаем различие в вещах. Но так как для немецкого уха — а мы даже в мышлении произносим и слышим свои мысли — иностранное слово заключает в себе всегда нечто чуждое и странное, то, естественно, *philosophus Teutonicus* [философ-тевонец] будет предпочитать немецкое слово и с молоком матери усвоенному слову «бытие» (*Sein*) будет присваивать непосредственный, первоначальный, коренной смысл, а лишь в гимназии усвоенному термину «существование» (*Existenz*) придавать значение чего-то опосредованного, производного. Так тайны нашей домировой логики и метафизики получают свое разрешение под молотком нашего слухового аппарата. Но вернемся к Лейбницу. Что касается его отношения к немецкому языку, то это, как и многое другое, впервые, как известно, осветил Гурауэр⁴. Я укажу поэтому на его «Введение» к изданным им *Deutschen Schriften Leibniz's*», т. 1, 1938, стр. 52—78, и его *Biographie Leibniz's*», 1846, ч. 2, стр. 131—143.

обыкновенной, невинной философской азбукой. Но это признание философии шло не из глубины души, оно не исходило из философского духа и философских наклонностей, из внутренней потребности. Философия занимала подчиненную, противоречащую ее существу, только *формальную* * и потому неплодотворную позицию и имела мало значения. Немецкая нация только что эмансипировалась в религиозном отношении от чужого могущества — от господства Рима; вопрос религиозной свободы был делом существенным. Религия втянула в себя всю *положительную* деятельность духа. Теология была *особым* живым, *настоящим* духом. От философии веяло чуждым, традиционным духом прошлого. Человеку удастся только то, чему он придает значение высшего дела, чему он придает религиозное значение. Но как раз философия имела значение только светской науки, внешней для существенного дела души. Дух еще не отождествил своего существа с философией, не отдался *непосредственному*, живому единству с ней; философия не была его *ближайшим* делом, содержание ее было заимствованным, а *собственная* деятельность только формальной, *бездушной*.

Итак, в Германии в соответствии с религиозным характером нации эмансипация религии предшествовала эмансипации философии. Во Франции, Англии и Италии *самостоятельная* философия возникла *вне* существующей религии, порвав с ней; впрочем, религия оставалась нетронутой, и устанавливался дуализм: с одной стороны, мир веры, где нечего делать разуму, с другой — мир разума, откуда исключена вера; в Германии же, наоборот, философия возникла, с одной стороны, из сознательного и рефлектирующего примирения философии с религией; с другой стороны, — и как раз до этого примирения — из непосредственного единства с религией, из религиозной философии; такова философия, коренящаяся в религиозном чувстве и вере, вызванная религиозной потребностью. Но религиозная философия, непосредственно из себя исходящая, не составляющая

* Ср., например, *Меланхтон*. Orat. de philos. pronuntiata, 1536, in «Declamationum D. Phil. Mel. etc.». Argentorati, t. 1, p. 31—37.

результата философии, не распадающаяся поэтому на систему различных органов, бросающая или отрицающая все особенное, определенное, действительное как нечто исключительно мирское или если и принимающая его в себя, то только в религиозных образах, а не в виде чего-то освоенного через себя, в своей специфической определенности; философия, которая не поднимается до осознания самой себя, не мыслит самого процесса мышления и не усматривает его сущности; философия, которая охватывает предмет не в простых формах мысли, а в скрытых, чувственных свойствах или эмоциональных, фантастических определениях и которая поэтому не восходит до метафизической идеи и вместе с ней до высочайшего пункта сознания — единства, ясности и самодеятельности, — такая философия есть *не философия*, а *мистика*. Кант написал «Религию в пределах разума», Яков Бёме, самый значительный из немецких мистиков, создал философию в пределах религии и ее представлений. Но именно поэтому мистика не поднимается до научного, философского знания. Религия, понимаемая в обычном, ограниченном смысле, т. е. в том смысле, при котором определенное, частное, словом, действительное и соответствующая деятельность определяются только как нечто мирское, т. е. суетное, и отбрасываются ею, не позволяет человеку изучать и исследовать природу вещей; но именно таков был смысл мистики Якова Бёме, хотя у него и была натурфилософская тенденция. Наука предполагает независимый интерес к своему предмету, интерес ради самого предмета, свободную, сосредоточенную, безусловную преданность ему; между тем религия в указанном смысле как раз лишает человека свободы этого интереса, мешает такой преданности делу, ибо такой интерес, такой энтузиазм, без которого человек ведь не может ничего достигнуть, представляется религии обожествлением конечного. Занятия естественными науками стали плодотворными только тогда, когда была изгнана теология, которую Бэкон применительно к физике называл бесплодной, посвященной богу девой, когда пробудился свободный, чистый интерес к природе. Вообще, все великое, бессмертное было создано науками и искусствами только там и тогда, где и когда они при-

знавались и разрабатывались исключительно *ради самих себя*. Но в связи с этой своей безусловной, свободной тенденцией дух искусства и науки вовсе не есть пррелигиозный дух. Наоборот, кто разрабатывает и любит науку *ради нее самой*, тот разрабатывает науку *религиозно*. Если не брать религию в этом широком смысле, а смотреть на нее как на исключительную, самостоятельную деятельность, отмежеванную от всякой иной человеческой деятельности, хотя бы чистой и благородной, если ее понимать в том смысле, в каком она ранее владела и теперь еще частично владеет душами людей, то наука и искусство не могли бы возникнуть. Именно поэтому и немецкой философии, чтобы возвыситься до философии, *как таковой*, нужны были предшественники — иностранцы, которые послужили бы толчком; если не учитывать других причин, то у этих иностранцев, а именно итальянцев, была большая свобода духа, и потому они раньше, чем немцы, возвысились до философии благодаря своеобразию католицизма, обращающего больше внимания на внешнее, между тем как протестантизм больше апеллирует к духу*.

* Что касается отношения к Лейбницу немецкой мистики, то, очевидно, она не оказала на его философию непосредственного влияния. Она была чужда его универсальному, всемирно-историческому чувству. Только ограниченное чувство, замкнутый в себе дух восприимчив к мистике и даже является самой основой ее. Но Лейбниц ни в какой мере не исключал мистиков из круга своего чтения; он очень хорошо знал их, как и следовало этого ожидать от него, и даже хвалил их. Так, он с похвалой упоминает Валентина Вейгеля и Ангела Силезия⁶ в своем «Discourse de la conformité de la foy avec la raison» [«Рассуждения о согласии веры с разумом»], § 9, и в *epistola ad Hantschium* [письма к Ганшу], где он, однако, замечает, что целью человеческой души, конечно, является единение с богом, но не такое, какое они, по-видимому, принимают, т. е. поглощающее единичную субстанцию и лишшающее ее собственной и самостоятельной деятельности. С похвалой вспоминает он в своей «Теодицее» П. Спия (§ 96—98), но Якову Бёме от него сильно достается. Лейбниц называет его мысли *spectra imaginationis* [призраками воображения] и говорит, что Я. Бёме может служить примером того, какие чудовищные взгляды обнаруживаются, если полубразованные люди отдаются уможению, предоставляя полный простор своей фантазии: «*Ut in Jacobo Bohemo hodie exemplum habemus, qui,*

2. Характеристика Лейбница

Выдающийся человек, впервые в Германии отличившийся на поприще самостоятельной, положительной философии, — это Готфрид Вильгельм Лейбниц. Он ро-

cum libros quosdam metaphysicos, mysticos, chemicos, lingua vernacula legisset, mirabiles nugae commentus est, quae multis in rerum superficie haerentibus magna mysteria videntur» («Op. omn.», t. VI, p. I, p. 207) [«Такой пример мы имеем в лице Якова Бёме, который, прочитав на отечественном языке некоторые книги по метафизике, мистике и химии, измышляет удивительный вздор, представляющийся великой тайной многим поверхностным мыслителям» («Собр. соч.», т. VI, ч. I, стр. 207)]. Вообще он придает мистике не объективное, научное значение, а только субъективное, цenia ее язык. Там же на стр. 211 он говорит: «Je ne méprise pas même les mystiques; leurs pensées sont le plus souvent confuses, mais comme ils se servent ordinairement de belles allégories ou images, qui touchent, cela peut servir à rendre les vérités plus acceptables, pourvu qu'on donne un bon sens à ces pensées confuses» [«Я не презираю мистиков: их мысли по большей части смутны, но так как они обыкновенно пользуются прекрасными аллегориями и трогательными образами, то это может содействовать доступности истины, если только придавать правильный смысл этим смутным мыслям»]. Так, в своих «Nouveaux Essais» [«Новых опытах»] он соглашается даже со взглядами Я. Бёме, что немецкий язык больше всех сохранил звуки праязыка, или языка Адама. Во всяком случае Лейбниц отличается шелуху от зерна мистики, истинную метафизику от ложной. Он даже сам написал небольшой трактат, впервые ставший известным благодаря Гурауэру, «Об истинной мистической теологии». Что же касается отношения Лейбница к итальянцам и французам, то он явно ими заинтересовался в положительном смысле и, не колеблясь, признал их заслуги. Пусть много толкуют о ценном свойстве немца, его универсальности, но у него во всяком случае нет умения прокладывать новые пути. У него ко всему есть способности, но он похож на *potentia* [потенцию] схоластиков, нуждающаяся во внешнем толчке. За французами следует признать заслугу — ведь можно же говорить о заслуге, когда речь идет о всемирно-историческом назначении, — в том, что если они и не *основоположники*, то все же умеют возвысить нечто до мировой проблемы. Пусть французы первые и не открывают тайн, содержащихся в мыслях мирового духа эпохи, но зато они первые их высказывают. Они служат разносчиками мирового духа. Так и Лейбниц, несомненно, получил толчок к философствованию в духе новой философии от сочинений Декарта, которые попали ему в руки еще в раннем возрасте

дился в конце Тридцатилетней религиозной войны, 21 июня 1646 г., в Лейпциге в семье профессора Лейпцигского университета и умер 14 ноября 1716 г. в

(Людовици⁷. История лейбнищанской философии, гл. II, § 18). Правда, Лейбниц в одном месте в «*Otium Hannoveran.*» выражает удовлетворение по поводу того, что впервые познакомился с Декартом, когда его голова уже была полна собственных мыслей, так что после изучения Декарта не потерял своей свободы и самостоятельности в отличие от картезианцев, которых он за их рабскую зависимость называет бесплодными кропотливыми. Но хотя Лейбниц формально вовсе не является учеником Декарта, он все же усвоил *принципы* его философии — таково вообще отношение свободного духа к какой-либо данной философии; это видно по его ранним сочинениям, в которых он за основу натурфилософии брал только механические понятия. В своих «*Nouveaux Essais*», на стр. 27, где он в лице Теофила говорит от своего имени, он сам утверждает следующими словами, что был картезианцем: «*Je ne suis plus Cartésien*» [«Я больше не картезианец»]. К итальянцам отношение Лейбница более неопределенно уже по существу дела. Но на своеобразии его философской мысли при его чуткости не могло не повлиять знакомство, в частности, с Бруно, о котором он, однако, высказывает странное суждение, что это был одухотворенный, но не глубокий мыслитель, и Кампанеллой, которого он особенно высоко оценивал. Во всяком случае нельзя не признать родства его идей с идеями этих мыслителей. Уже в 1670 г. он издал [сочинения] горячего противника схоластики Маркуса Ницолнуса^{7а}, присовокупив [к этим сочинениям] примечания, в которых он с большой похвалой отзывается о его направлении, примыкает к нему в некоторых вопросах, например в вопросе об общих понятиях, и одобряет его нападки на Аристотеля. Среди своих немецких предшественников Лейбниц с большим уважением называет *vir vere philosophus* [подлинным философом] Иохима Юнга⁸. Он ставит его в один ряд с Кампанеллой, Декартом, Галилеем, Паскалем. «*Jungium nullo illorum inferioreni senso*» [«Юнга я считаю нисколько не ниже их»] («*Op. om.*», t. VI, p. 69). В другом месте (т. III, стр. 245) Лейбниц называет его «*eximius nostri saeculi philosophus et mathematicus, qui multa ante Cartesium praeclara cogitata habuerat circa scientiarum emendationem*» [«выдающимся философом и математиком нашего века, еще до Декарта высказавшим прекрасные мысли об улучшении наук»]. Он хорошо известен в истории ботаники. Лейбниц называет его как энтомолога в т. IV, на стр. 47 («*Diss. de stilo philos.*»). Здесь же он говорит: «*Hoc vero saeculo illustrati Aristotelis Germanis maxima laus debetur*» [«В наш век величайшую славу знаменитого Аристотеля снискали немцы»] — и наряду с другими мыслителями, доказавшими это в известной степени, называет также Юнга.

Ганновере. Исключительный, универсальный гений, воплощенная любознательность, литературное средоточие своей эпохи — вот кто такой Лейбниц, который уже

Где-то в другом месте он отзывается о последнем как об авторе эмпирической геометрии. В качестве метафизика, насколько мне известно, Лейбниц его нигде не цитирует. До самостоятельной философии он, по-видимому, не дошел. К сожалению, я не мог достать ни одного сочинения о нем, так же как и о многих других неизвестных авторах, ссылки на которых попадают в обильных источниках сочинениях Лейбница. «Opus. botanico-physica» Юнга появился в Кобурге в 1647 г. Среди немецких предшественников Лейбница можно указать еще на Николая Тауреллуса. Лейбниц удачно, если я не ошибаюсь, называет его где-то немецким Скалигером⁹ (Скалигер, впрочем, реалист (Exoter. exercit. ad Cardanum, exercit. 307, 221. Universalia sunt res extra intellectum [Всеобщее существование вне разума]), между тем как Тауреллус — номиналист («Alpes caesae», p. 126). «Quicquid est, unum quiddam esse et singulare» [«Все, что существует, есть нечто единичное и частичное»]. Впрочем, это весьма неважное различие, во всяком случае в данном пункте). Тауреллус был аристотеликом, но не по букве, а по духу, критическим, самостоятельным мыслителем. «Я не принадлежу, — говорил он в 1597 г. в предисловии к своим «Alpes caesae», — ни к какой школе: ни Аверроэса, ни Александра; и даже уважение к самому Аристотелю не заставит меня признать то, что противоречит истине! Liberum probo philosophandi genus [«Я одобряю свободный род философствования»]. Так, подобно Лейбницу он отвергает учение Аристотеля о *tabula rasa* [чистой доске]. Дух, говорит он, есть источник всякой науки; дух нельзя уподоблять чистой доске, ибо он не есть что-либо телесное или чисто страдательное, так, чтобы на нем подобно отпечатку на воске запечатлевались представления вещей («Philosophiae Triumphus», Basileae, стр. 61, 69). Вообще его отношение к аристотеликам, именно к Цезальпину¹⁰, точно такое же, как отношение Лейбница к Спинозе. Лейбниц противопоставляет единству Спинозовской субстанции множество субстанций, Тауреллус единству цезальпинской родовой души, формы, или разума, противопоставляет множество душ, или форм, «*ut tot revera sint formae, quot sunt individua*» [«так как в действительности существует столько же форм, сколько индивидов»] («Alpes caesae», p. 155). Нет никакого сомнения, говорит он (там же, стр. 274), что существует столько же человеческих духов, сколько душ, и столько же душ, сколько людей (стр. 159). Различие между душами, духами не случайное, а существенное (стр. 328). Как Лейбниц вопреки Спинозе утверждает самостоятельность человеческого духа и отрицает, что он часть божества, так же точно возражает и Тауреллус против Цезальпина. Я, говорит он, называю

юношей, даже мальчиком, был почти ученым и философом. Он сам причисляет себя к редким феноменам в области науки и рассказывает, что еще мальчиком на троицу сочинил в один день духовную песнь в триста стихов по латыни, не опустив ни одной гласной, и, еще не достигнув семнадцатилетнего возраста, сумел письменно ответить на заданный вопрос умозрительно-философского характера *. Еще мальчиком он из писателей

еретиком того, кто считает человеческий дух частью божественной субстанции. Человек имеет свой *собственный дух*, поэтому зачем еще нужно ему припимать участие и в другом духе? (Там же, стр. 323, 324.) Как Лейбниц полемизирует против пантеистического и мистического растворения души после смерти в божь, так и Тауреллус полемизирует против взгляда, будто все души после смерти, с устранением материи, становятся одной душой, одной субстанцией, одним богом, а, согласно Цезальпину, материя и есть причина множества и различия (там же, стр. 327, 377). Как Лейбниц против мировой души, или природного бога, выдвигает значимость сверхмирового, субъективного, человеческого бога, против необходимости — случайность, против «слепого» действия природы — намерение, цель, против эманации и логического следования — творение, вообще против пантеизма или спинозизма — христианство, так и П. Тауреллус против языческой философии аристотеликов, в особенности Цезальпина, выдвигает христианскую философию. «Christianam profiteamur philosophiam» [«Мы провозглашаем христианскую философию»] (там же, praefatio [предисловие], стр. 29).

* «Non piguit, mature tractare philosophorum spinas, ut puer adhuc de principio individui dissertationem ederem, defendereque, et quaestiones philosophicas ex jure collectas, atque in lucem emissas, jam artium magister, aetate tamen revera puerili tuerer. Ut ea non memorem profundiora, quae iam tum in chartam conjeci, sed quae lucem non viderunt» [«Нечего было стыдиться, когда, рано занявшись обсуждением философских тонкостей, я еще юношей издал и защитил диссертацию о принципе индивидуальности, и, будучи уже магистром, находясь, впрочем, действительно в юношеском возрасте, я изложил и осветил философские вопросы, касающиеся юриспруденции. Я не упоминаю о более глубоких рассуждениях, которые я уже тогда набросал на бумаге, по которым не увидели света»]. См. «Ep. ad. Seb. Northoltum», ep. 176, 174, 199, в «Epist. ad Diversos» [«Письмах к разным лицам»]; Chr. Cortholtus. Lipsiae, 1734, и также Ludovici. История лейбницанской философии, гл. II, § 26, 30; особенно же в высшей степени интересную «Vita Leibnitii a se ipso breviter delineata» [«Жизнь Лейбница, описанную им самим в кратких чертах»] в «Биографии» Гурауэра, ч. II.

больше всего любил Ливия и Вергилия, хотя читать первого ему запретили его учителя; второго он уже в глубокой старости почти целиком знал наизусть. На пятнадцатом году Лейбниц уже поступил в университет, сначала в своем родном городе, потом в Иене. Состояние Германии в духовном и политическом отношении непосредственно после Тридцатилетней войны было весьма плачевным; все же Лейбниц нашел людей, удовлетворявших его запросы и оказавших влияние на формирование и развитие его духа. Это прежде всего Яков Томазиус¹¹, отец ставшего впоследствии столь знаменитым Христиана Томазиуса, и математик Эргард Вейгель¹². Первый был редким по тем временам крупным знатоком истории философии, особенно греческой. Он преподавал свою историю как историю философии, а не просто как историю философов, о чем Лейбниц позднее с похвалой упоминает в письме к И. Х. Вольфу^{12а}. Очевидно, благодаря Томазиусу Лейбниц рано познакомился с греческой философией, особенно с Аристотелем. Он сам в своем письме к Томазиусу признает, что многим ему обязан. Эргард Вейгель связывал с математикой пифагорейскую философию и пытался примирить Аристотеля с новыми философами. Лейбниц с уважением упоминает его в нескольких местах своих сочинений*. Он оказал сильное влияние на Лейбница и толкнул его на новый круг мыслей, в частности в области математики: таково, например, открытие Лейбницем бинарной арифметики. Бруккер¹³ в своей «*Vita Leibnitii*» [«Жизни Лейбница»] полагает, что этим ученым навеяна мысль Лейбница о примирении древней философии с новой. Впрочем, хотя эту идею и можно найти уже у Вейгеля, она все же принадлежит самому Лейбницу: ведь Лейбниц все области пауки освещает с точки зрения своих метафизических принципов, он сам представляет собой такую монаду, благодаря которой все, что кажется данным извне, на самом деле возникло из его собственных идей. В особенности он проводил эту мысль в своих письмах к Томазиусу; но примирение между

* Именно «*Théodicee*», § 324, 212 и «*Leibnitiana*», «*De gloria post mortem*», оп., t. VI, p. 311.

древними и новыми философами свелось у него лишь к тому, что он изложил Аристотеля в духе механической картезианской философии. Между тем бросается в глаза, что, в то время как во Франции, Англии и Италии новая философия впервые выступила, совершенно игнорируя древнюю, или во всяком случае, как в Италии, аристотелевскую, философию, в Германии она опирается на изучение греческой, и особенно аристотелевской, философии, причем это изучение было живым и плодотворным. Конечно, и во Франции, и в Англии встречались люди, которые вовсе не отвергали древней философии, а скорее признавали ее и пытались связать с новой. Но они не были выдающимися мыслителями, а только последние могут служить образцом для характеристики.

Поэтому было бы легкомысленно отсылать немецкую философию к иностранной, будто бы дополнившую философию опытом. Ближайшей основой философии, служащей как бы ее эмпирией, является ее собственная история. Поэтому Лейбниц при всяком удобном случае порицает реформаторов философии за то, что они отвергают древнюю философию, вместо того чтобы улучшать и продолжать ее. Он говорит: «Они скорее были заняты установлением и раскрытием своих собственных мыслей и планов, чем очищением и выяснением достояния древних школ Аристотеля и схоластики. Это вовсе не украшает философию, если она совершенно отбрасывает старые идеи, вместо того чтобы улучшать их, не учитывая того выдающегося вклада, который можно обнаружить как раз в оригинальных сочинениях Аристотеля» (ср. труд «*De stilo philosophico*» [«О философском стиле»], т. IV, стр. 22). В отличие от подражательной эпохи в философии, каковой был варварский век схоластики, Лейбниц характеризует свое время как век распущенности, когда человечество впало в противоположную крайность*. Лейбница обвиняли в том, будто он так восхваляет древних философов якобы из зависти к новым, чтобы тем самым возвысить свою философию; но этот упрек слишком неоснователен, чтобы стоило его опровергать.

* «*Leibnitiana*», «*De gloria post mortem*», op., t. VI, p. 311.

Философия и математика — науки, которым Лейбниц главным образом обязан своей бессмертной славой, не были, однако, тем единственным, что привлекало к себе и занимало его в юности и в последующие годы. Его интересы были прямо безграничны, его занимали все науки. Библиотека отца, состоявшая из книг по всем отраслям знания, уже в школьные годы давала ему возможность удовлетворять свою любознательность. Он всегда «учился с жадностью» *, с неутомимой энергией продолжал учиться всю свою жизнь; плодом этого многостороннего или даже всестороннего образования был его неизмеримый, повсюду поспевающий, удивительный энциклопедизм; этот энциклопедизм поражал не столько своим охватом, сколько качественно, ибо это не было многознайством, как мертвое достояние памяти, это была гениальная творческая энциклопедичность. Его голова вовсе не походила на гербарий; его знания были осмысленны, они побуждали его к плодотворной работе. В нем все было дух и жизнь. Он все использовал в творческих целях. Он не только постигал самые разнообразные, даже противоположные отрасли знания, но и использовал те особенности и задатки, при которых запас знания увеличивается и приносит плоды. Все духовные дарования, которые обыкновенно встречаются по частям, в нем объединялись: способности ученого в области чистой и прикладной математики, поэтический и философский дар, дар философа-метафизика и философа-эмпирика, историка и изобретателя, память, избавлявшая его от труда перечитывать то, что однажды было написано, подобный микроскопу глаз ботаника и анатома и широкий кругозор обобщающего систематика, терпение и чуткость ученого, энергия и смелость самоучки и самостоятельного исследователя, доходящего до самых основ. Лейбниц говорил о себе: «Мне принесли большую пользу две вещи, ценность которых вообще сомнительна и которые для большинства оказываются даже вредными. Это прежде всего то обстоятельство, что я был почти что самоучкой; во-вторых, это моя склон-

* Письмо № 175 к Себ. Кортгольцу. Изд. Хр. Кортгольтом¹⁴ в «Собрании писем». Лейпциг, 1734.

ность искать новое во всякой области знания, как только я прихожу с ней в соприкосновение, часто еще до основательного ознакомления с ее достоянием. В результате — двойная польза: мне не пришлось перегружать свой ум теми мелочами, которые усваиваются с помощью скорее авторитета учителя, чем разумных доводов, и затем снова забываются. Далее, я никогда не успокаивался, не обнажив внутренних корней и связей каждой науки и не достигнув высших основоположений, так что мне удавалось во всем, с чем я имею дело, до известной степени открывать новое» *. С этими исключительными способностями сочеталась еще та удивительная особенность, также им за собой подмеченная, что для него все легкое было трудным, но зато и все трудное — легким **.

Богатству знаний Лейбница соответствовал размах и многообразие его жизненных связей. Чем больше кто-либо знает, тем больше у него образуется связей. А энциклопедизм Лейбница связывал его со всем миром: с учеными всех специальностей, с людьми всех сословий, с солдатами и художниками, с князьями и ремесленниками. В связи со своими многообразными интересами Лейбниц ездил во Францию, Нидерланды, в Англию и Италию; то он в Майнце, при дворе курфюрста в качестве советника, то он библиотекарь и придворный советник при герцоге брауншвейгском и люнебургском, здесь же позднее он получил титул историографа и тайного советника юстиции; благодаря этим связям он в Вене получает дворянство и добывается значительных доходов, которые поступали к нему даже из России от Петра Великого¹⁵. Но, увы! источник славы и счастья для Лейбница как человека оказался источником несчастья для него как ученого и философа. Многие его научные работы остались незаконченными или свелись к простым проектам, как, например, его «*Nova Dynamices scientia*» [«Новая наука динамики»], его проект всеобщего языка. Из-за стольких занятий пострадала как раз философия. Эти занятия, столь противоположные философским интересам, не наносили ущерба и не ограничивали

* Hist. et commend. linguae charact. univers.

** «Otium Hannoveran.», p. 160.

метафизического размаха Лейбница; наоборот, он неизменно сохранял в живом и чистом виде свою идеалистическую точку зрения, никогда не терял из виду метафизику как высшую науку, а при бесконечной гибкости своих духовных сил никогда не утрачивал умения ею заниматься. Но его деятельность была слишком многообразна, слишком пестра, чтобы он мог собрать воедино свои философские идеи и дать им законченное, связанное, систематическое изложение и развитие. Однажды он сделал такое признание *: «Трудно передать, как сильно я занят. Я изучаю архивы, читаю древние летописи, собираю неизданные рукописи. Таким путем я надеюсь пролить свет на историю Брауншвейга. Я получаю и пишу множество писем. Кроме того, у меня столько нового в математике, столько новых идей в философии, столько литературных планов, которых я не могу бросить, что я часто в своей деятельности чувствую себя обессиленным и мог бы воскликнуть вместе с Овидием: «Мое богатство делает меня бедным»». В одном месте он говорит даже, что в своей «Теодицее» и своих статьях и трактатах ему пришлось ограничиться лишь предварительным наброском своей философии **. Он работал над собственной философской системой не как над постепенно продвигавшимся трудом, а сразу набрасывал свои лучшие мысли в том виде, как они появлялись у него по тому или другому поводу, записывая их на разрозненных листках, которые с трудом приходится собирать, чтобы получить нечто целое, хотя бы в фрагментарном виде. Его философия — это Млечный Путь, изобилующий великолепными и блестящими мыслями, а не солнечная, или планетная, система.

Кроме того, разнообразные связи, установившиеся благодаря разносторонним занятиям, стесняли его философскую свободу ***. При знакомствах, связях приходи-

* Письмо к Плакциусу ¹⁶ от 5 сентября 1795 г., ч. VI, 51, 102; ч. V, 114.

** Письмо к Т. Бернету ¹⁷ (пис. XVI), т. VI, стр. 285.

*** Впрочем, Лейбниц сохранял свою свободу, насколько только это было возможно в его положении. Феллер в своем «*Otium Hannoveranum*» ¹⁸ говорит: «*Vixit ille in otio literario caelebs et genio suo convenienter, titulo quidem et emolumentis*

лось соблюдать осторожность. Так, в 1706 г. Лейбниц пишет из Берлина Фабрициусу¹⁹, что должен принять участие в тамошних придворных празднествах и увеселениях, несмотря на свое отвращение к такого рода удовольствиям, чтобы не прослыть стоиком или чудаком, и оплакивает потерю времени, этого драгоценнейшего из всех благ. Такая чисто внешняя предусмотрительность причиняет ему еще незначительный ущерб. Гораздо опаснее та осторожность, которая передается самому мышлению из осмотрительности, уважения и чувства зависимости от лиц, с которыми общаешься. Декарт покинул свое отечество главным образом затем, чтобы избавиться от многочисленных связей, там установившихся, и даже в Голландии менял одно место за другим, дабы скрыть свое местонахождение. Спиноза, чтобы не поступиться свободой мышления, отказался от предложенной ему в Гейдельберге профессуры. Но Лейбниц так опутал себя сетью взаимоотношений, что мы о нем почти исключительно знаем только то, что он думал, имея в виду других, а не то, что он думал сам по себе

consiliarii. Justitiae intimi nec non historiographi Brunsvicensis gaudens, sed ordinatae et pragmaticae virae rationi se adstringi haud passus, nec in consessum ministrorum status admissus, nisi cum de rebus ad historiam et jus publicum spectantibus consultaretur» [«Он жил холостяком, отдавая свободное время соответственно своему умунастроенню литературным занятиям, находя удовольствие в титуле тайного советника юстиции и брауншвейгского историографа и связанных с этим выгодах, но не соглашаясь, однако, подчиниться требованиям правильной и деятельной жизни; при этом его приглашали на заседания совета министров только для консультации по делам, касающимся истории и публичного права». Впрочем, не обходилось и без жертв со стороны Лейбница, поступавшегося некоторыми своими любимыми мыслями, занятиями и привычками ради других, вынужденных занятий. Так, он пишет Бейлю: «J'ai assez travaillé à l'histoire d'Allemagne... Mais si j'avois la choix je préférerois l'histoire naturelle à la civile» [«Я достаточно поработал над историей Германии... но, если бы можно было выбрать, я предпочел бы естественную историю гражданской»] («Commerc. Epistol. Feder», р. 131). Об умеренности Лейбница, противоречии между его умонастроением и положением, между Лейбницем-философом и Лейбницем-придворным см. «Биографию», составленную Гурауэром, т. I, стр. 216; т. II, стр. 28, 188—191.

и для себя. Не только в письмах, случайных статьях и в полемике, когда он излагал свои мысли с постоянной оглядкой на лиц, к которым он писал или с которыми полемизировал, не только в своих даже более крупных произведениях, «Теодицее», обращенной к Бейлю, и «Nouveaux Essais sur l'Entendement» [«Новых опытах о человеческом разуме»], обращенных к Локку, но и в мыслях, как они складывались в его голове, в своем собственном лексиконе он считался если не с определенными лицами, то во всяком случае с эпохой; таков по крайней мере его способ изложения.

И все же по отношению к Лейбницу нам нет надобности прибегать к кантовскому делению на Лейбница *в себе* и Лейбница *для нас*. Именно это безграничное богатство его связей и составляет саму сущность его духа; он есть точный портрет своей монады, сущность которой в том, чтобы идеально содержать все другие существа, отражать их в себе и находиться в идеальной связи и взаимоотношениях со всеми вещами. Осмотрительность, которую Лейбниц проявляет, не преднамеренная, она не была чем-то чуждым его природе: ограничивая себя в своих взаимоотношениях, он был свободен, оставался у себя, потому что эти ограничения коренились в его сущности: он умел повсюду проникнуть, потому что его универсальному чувству ничто не было чуждо, ничто не шло вразрез с его взглядами. Хотя в отношении Лейбница к ортодоксальному церковному учению его времени нельзя не усмотреть излишней уступчивости в целом ряде догматических положений, равно как и известной боязливой осторожности, все же он здесь не идет вразрез с самим собой и истиной*; все

* Относительно его опасений погрешить против церковного учения ср. его письмо № 16 к Ганшу, где он говорит: «Neque enim revera quidquam inesse (Theodiceae) puto, quod recedat a nostris libris symbolicis» [«Ведь, я думаю, в ней («Теодицее») нет в действительности ничего, что отступало бы от наших вероучительных книг»]. В другом месте (т. VI, стр. 224) он пишет, что уже опубликовал некоторые мысли о динамике, что же касается богословских мыслей, то должен воздержаться: основное уже известно, а более питимное доступно только избранным. «Margaritae non sunt obijciendae porcis» [«Не мечите бисер перед свиньями»]. Даны ли эти

это нам покажется вполне объяснимым, если мы вспомним, что в то время Августин был еще таким авторитетом, что Лейбниц считал нужным оправдываться, когда он в некоторых своих взглядах отступал от него. Что само по себе не казалось Лейбницу ценным, то было для него ценно с точки зрения высшей цели. Так, он принял под свою защиту ортодоксальное учение, потому что в ту эпоху, с его точки зрения, интересы религии были связаны с ортодоксией. Но самую религию он понимал в том смысле, в каком с нею может примириться один лишь дух и поскольку она отмечена печатью истины, а именно в смысле тождества с *разумом*. «*Bien loin que notre religion soit contraire (à la raison), c'est plutôt en raison, qu'elle est fondée. Sans cela pourquoi préférierions nous la Bible à l'Alcoran ou aux anciens livres des Bramines*» [«Совершенно неверно, будто наша религия противоречит (разуму), скорее правильно то, что она находит в нем свое обоснование. В противном случае, почему же мы предпочитаем Библию Корану или древним книгам браминов»]*. «Самые важные и вечные истины религии должны опираться на разум»**. Наряду с этим Лейбниц нигде не придерживается прямого, ближайшего, буквального смысла, а по возможности внутреннего. Для его чистого,

перлы в его «Теодицее», или он также и здесь оставил их при себе? Лессинг переиначивает утверждение Эбергарда и других о том, что Лейбниц приспособлял свою систему к господствующим учениям, говоря наоборот: «Он пытался господствующие взгляды всех партий приспособить к своей системе. Исследуя истину, Лейбниц никогда не принимал во внимание распространенных мнений; но, будучи твердо убежден, что никакое мнение не получило бы распространения, если бы оно с какой-нибудь стороны, в каком-то смысле не было бы истинным, он любил останавливаться на определенном мнении, всячески переворачивая его, пока ему не удавалось выяснить эту определенную сторону и сделать понятным данный смысл. Он высекал из кремня огонь, а не скрывал своего огня в кремне» (Собр. соч. Лессинга, ч. 7). Конечно, Лейбниц ко всему подходил с своей точки зрения, но, приспособляя так все к своему пониманию, он неизбежно должен был считаться с тем, что ему хотелось освоить.

*«*Otium Hannoveran.*», p. 112; «*Nouv. Ess.*» (ed Raspe), p. 463.

** «*Responsiones ad Stahlinanas observationes*», t. II, p. 157.

идеалистического духа не было ничего решенного, мертвого, догматического, фактического. Для него все — только символ; истинное значение, смысл вещей находится, с его точки зрения, только в самом духе. Для него не существует непроницаемой материи, с его точки зрения, нет никакой границы для духа, для разумной деятельности. С точки зрения Лейбница, не может быть слишком плохой или ничтожной вещи; для него нет ничего пустого и лишнего мысли. Он не знает пустоты. Все, что достойно существования, достойно и сознания, говорит Бэкон. Также Джордано Бруно говорит: нет вещи столь малой и ничтожной, чтобы в ней не жил дух. Эти положения выражают сущность мысли Лейбница. Все для него — средство к более высокой цели. Единственная цель всех его связей и взаимоотношений — поощрять науку во всех ее отраслях. Даже игры находит он достойными внимания философа, поскольку они требуют мышления.

Деятельность — вот принцип его философии. Для него деятельность — основа индивидуальности, причина того, что существует не *одна* субстанция, а субстанции. Для него все существа — различные виды деятельности, а вершина их — мышление; поэтому мышление есть цель жизни, nous sommes faits pour penser [мы созданы, чтобы мыслить], это цель искусства, искусство искусств *. Деятельность есть сущность его духа и характера. Он — *actus purus* [чистый акт] схоластиков в виде человеческой личности. Самый материал, вещь и ее качества для него безразличны; безразлично, будут ли это песочные часы или счетная машина, муха или философская система, потому что его деятельный дух всегда найдет материал для мышления, ибо достаточно силе духа потрясти вещь, и раскроются ее духовные свойства, так как для Лейбница не существует вещи ограниченной и изолированной. Где другие перестают мыслить и различать, где для них наступает абсолютная тьма, там только Лейбниц начинает по-настоящему мыслить и видеть; материя для него не только делима,

* Lettre à Mr. Bignon, t. V, p. 564 [письмо к г-ну Биньону, т. V, стр. 564].

но и действительно разделена до бесконечности; что другим представляется только неупорядоченной, мертвой массой, там он уже усматривает упорядоченную жизнь, в каждой капле воды — пруд, полный живых существ; даже в чашке кофе для него пенится чапа бесконечной жизни*. Для него нет ничего мертвого, неорганического в физическом мире, нет ничего абсолютно плохого, отвратительного, ложного в мире моральном и духовном: этот мир для него — наилучший мир; он все рассматривает только в связи, поэтому всюду усматривает гармонию, само по себе плохое в общей связи ему представляется благом, все для него имеет свое достаточное основание. Для него не существует никакой материи в смысле *μὴ ὂν* [не сущего] духа, никакого хаоса, кроме призрачного, ничего бессмысленного, бесцельного, не имеющего значения; отсюда — невозмутимая веселость, идеалистическая ясность его духа, возвышенный характер его души, имеющей только один интерес — интерес истины, науки и гуманности; отсюда его исполненное счастья состояние духа, которому неведомы аффекты отвращения, презрения, ненависти, его терпимость, его кроткое чувство, которое во всем видит только хорошее. Он сам характеризует себя так: «*Je ne méprise presque rien*» [«Я не презираю почти ничего»]. В другом месте сказано: «Никто не обладает менее критическим духом, чем я. Это звучит странно, но я соглашаюсь почти со всем, что я читаю. Я слишком хорошо знаю, как многообразны вещи,

* Ганш рассказывает в «*Leibnitzii Principia phil. more geom. dem.*» [«Принципах лейбницевской фил[ософии], излож[енных] геом[етрическим] способом»]: «*Memini Leibnitzium, cum Lipsiae me conveniret, et potu coffeae cum lacte, quo quam maxime delectabatur, uteremur ambo, in discursu de hoc argumento inter alia dixisse: se determinare non posse, an non in hocce vasculum, e quo potum hauriebat calidum, monades ingrederentur, quae suo tempore futurae sint animae humanae*» [«Я помню, как Лейбниц обсуждал этот аргумент: мы встретились с ним в Лейпциге и пили вдвоем кофе с молоком, который он очень любил, между прочим, он сказал, что не может решить, не содержатся ли вот в этом сосуде, из которого он пил горячий напиток, монады, которые в свое время будут человеческими душами»].

и поэтому при чтении я всегда сразу наталкиваюсь на то, что объясняет и оправдывает автора; и хотя, разумеется, мне одно подходит более, другое — менее, однако редко случается, чтобы мне что-либо сильно не пришлось. Фактически и принципиально я в чужих работах обыкновенно обращаю больше внимания на то, чем они мне полезны, чем на то, что в них есть плохого. Я не занимаюсь опровержениями, как таковыми, ни в своих письменных отзывах, ни при чтении» (ср. письмо к де Боссу²⁰, № 4, и письмо к Плакциусу от 21 февраля 1696 г., ч. VI, 211, 53, 64, 72; ч. V, 247).

Каков был Лейбниц в качестве писателя, таков он был и в жизни. Друзья хвалили его за то, что он никогда не говорил о ком-нибудь плохо, а все истолковывал в хорошем смысле*. Его дух — чистейшая гуманность в благороднейшем смысле этого слова, дух любви, приятия, примиренности, но не той печальной примиренности, которая стирает противоречия из-за бессилия духа и характера, а примиренности от полноты духа и света, от богатства знания и понимания. «*Medium tenere beati*» [«Счастливые держатся середины»]. Лейбниц принадлежит к этим счастливым. Везде, будь то в политической, научной или религиозной сфере, мы видим его посредником между крайностями; он стоит

* Брукер обвиняет Лейбница в несправедливости только по отношению к Пуфендорфу²¹. Он ссылается при этом на одно место из «*Repons ad II Epist. Bierlingii*», которое гласит: «*Receperat is (Puf.) aliquando in se curationem negotii cujusdam mei in Suecia, sed per amicos didici, contraria omnia ab illo acta esse*» [«Когда-то он (Пуф[ендорф]) взял на себя устройство некоторых моих дел в Швеции, но от друзей я узнал, что все сделанное им было направлено в обратную сторону»]. Потом Брукер добавляет: «*Inde optime eum animatum virumque bonum fuisse negat*» [«Поэтому он не считал его благожелательным и добрым человеком»] — и восклицает: «*Ita magni quoque viri homines sunt!*» [«Итак, даже великие мужи — люди!»] Но в данном случае эти слова означают лишь то, что нельзя сопоставлять Пуфендорфа с де Ту, поскольку последний был широко образован, а Пуфендорф — только посредственно, и Лейбниц добавляет: «*Neque optime animatus erat interdum (ut ipse expertus sum), quum Thuanum optimum fuisse virum constet*» [«Он не был благожелательным человеком (как я сам в этом убедился), между тем де Ту, как известно, был прекрасным человеком»].

над противоречиями, а не между ними, он — судья, а не сторона. Достаточно привести несколько примеров. Так, он уладил спор, разделивший на две партии французских, а позднее английских богословов, по вопросу о заинтересованной или незаинтересованной любви, дав правильное и прекрасное определение любви как такого состояния, в котором существо как бы непроизвольно делает себя самого счастливым, без преднамеренного предпочтения себя, через незаинтересованное наслаждение предметом. Он говорит: «Любить — это значит радоваться счастьем другого, или, что то же самое, превращать чужое счастье в собственное. Так разрешается большое, не лишнее значения и в теологии затруднение, как возможна незаинтересованная любовь, в которую не входили бы ни страх, ни надежда, ни мысль о пользе. Чужое счастье, радующее нас, делается составной частью нашего собственного. Ведь именно к тому, что вызывает радость, мы и стремимся. Так радует самое созерцание прекрасного, и, например, картина Рафаэля вызывает восхищение, хотя и не приносит сверх того никакой выгоды, так что для наслаждающегося она почти становится предметом любви. Но если прекрасное само одушевлено и способно испытать счастье, то наслаждение им становится подлинной любовью. И таким образом, любовь к богу берет в конце концов верх над всеми остальными склонностями, потому что он есть высший объект всякой любви. В самом деле, нет ничего более радостного, более прекрасного, более достойного счастья, чем он» *.

* Это определение было дано Лейбницем уже в предисловии к его «*Codex juris gentium diplom*» [«Кодексу международного права»] (или, вернее, как замечает Гурауэр, уже в его «*Specimen demonstrationum politicarum*» [«Опыте приведения политических доказательств»], 1669). Но и позднее он очень часто приводит это определение, несколько иначе выраженное, как, например, т. II, стр. 224. В этом определении Лейбница содержится этический принцип. Всякий человек обязательно хочет быть счастливым. «*Neque enim per naturam rerum fieri potest, ut quisquam suae felicitatis rationem non habeat*» (ad Hanschium, § VI) [«Ведь по самой природе вещей не может быть, чтобы кто-нибудь не стремился к своему счастью» (к Ганшу, § VI)]. «Я, — пишет он в восьмом письме к Бер-

Так, в области политики мы видим, как Лейбниц выступает свободным, беспристрастным посредником в борьбе тори и вигов. Он пишет одному англичанину: «Il n'y a que les extrémités qui soient blâmables dans les Tories et dans les Whigs. Les modérés de part et d'autre s'accorderont aisément. Dies-moi un peu, Monsieur, si les Tories modérés ne reconnoissent point qu'il y a des cas extraordinaires, où l'obéissance passive cesse et où il, est permis de résister au Souverain, et si les Whigs modérés ne demeurent pas d'accord qu'il ne faut point venir légèrement ni autrement que par de grandes raisons à cette résistance. Il en est de même du droit héréditaire de la

нулли^{21а}, — совершенно согласен с Мальбраншем и Цицероном, когда они говорят, что человек рожден не для себя, но для других. Да, для меня ясно, что, чем больше помогаются собственному счастью, тем более будут искать общего блага». Разбирая сочинения графа Шефтсбери, он пишет: «Nos affections naturelles font notre contentement, et plus on est dans le naturel, plus on est porté à trouver son plaisir dans le bien d'autrui» [«Наши природные эмоции доставляют нам удовлетворение; чем теснее мы связаны с природой, тем больше склонности мы имеем испытывать удовольствие от блага ближнего»]. В своем предисловии к «Теодицее» он говорит: «Il n'y a point de plus grand intérêt particulier que d'épouser celui du général, et on se satisfait à soi-même en se plaisant à procurer les vrais avantages des hommes» [«Отдельное лицо больше всего заинтересовано во всеобщем благе; и человек чувствует удовлетворение самим собой, когда доставляет подлинную пользу другим»]. Великолепно! Впрочем, я мог бы так же хорошо сказать и наоборот: человек рожден для себя, а не для других, потому что он не может действительно удовлетворить себя, не будучи добрым в отношении других, и не может себя осчастливить, не давая счастья другим. Нет ничего более бессмысленного и вредного, чем выставить в качестве первого принципа самоотречение. На первом плане стоит самоутверждение; от него я должен исходить, иначе у меня не будет никакого критерия и почвы под ногами; самоотрицание вносит лишь элемент критики и должно быть подчинено самоутверждению. Г-ну Арно²² Лейбниц пишет: «La sagesse est la science de la félicité. Quod nobis ipsis maxime utile est, id Deo maxime gratum» [«Мудрость есть наука счастья. Что всего полезнее нам самим, то всего угодное богу»] («L. opp. phil.», Erdmann, XIII, p. 87). «Die finis sive scopus laetitia propria seu amor sui» (ibid., N LXXVII) [«Высшая цель или намерение бога — собственная радость или любовь к себе» (там же, № LXXVII)]. Сам бог, по Лейбницу, не что иное, как блаженство в качестве сущности.

succession, dont il ne faut point se départir à moins que le salut de la patrie n'y force les peuples: *car de croire qu'il y ait dans ces choses un droit divine indispensable, c'est aller jusqu'à la superstition.* — Vous savez mon sentiment sur ce qui est dû aux Souverains. Il ne faut point confondre l'Eglise et la Nation. L'Eglise en elle même doit une obéissance passive; le Règne de Jésus-Christ n'est pas de ce monde; mais *les nations ne sont pas obligées de se laisser ruiner par la caprice et la méchanceté d'un seul.* Cependant il ne faut point venir à la résistance que lorsque les choses sont venues à des grandes extrémités» [«Как у тори, так и у вигов можно порицать только их крайности. Умеренные той и другой стороны легко примирятся. Скажите мне, пожалуйста, разве умеренные тори не признали бы, что бывают исключительные случаи, когда пассивному повиновению наступает конец и когда допустимо сопротивление монарху; и разве умеренные виги не согласны с тем, что на такое сопротивление можно решиться не с легким сердцем и не иначе как по важным причинам. Так же обстоит дело и с правом наследования, которое нельзя нарушать, если только народ не побуждается к тому благом отечества: *ведь думать, что в этих делах есть непререкаемое божественное право, значило бы доходить до суеверия.* Вы знаете мои чувства, связанные с обязанностями по отношению к монархам. Никким образом нельзя смешивать церковь и народ. Церковь сама по себе требует пассивного повиновения. Царство Иисуса Христа не от мира сего. Но *народы не могут быть обречены на уничтожение по капризу или злобе одного человека.* Однако на сопротивление можно идти только в самых крайних случаях»]*.

Попытаемся охватить в немногих словах всю его сущность! То возвышенное определение, которое он дает божественной, абсолютной справедливости и в соответствии с которым она есть не что иное, как сообразная с мудростью любовь, отражает и его собственное существо, которое было разумной любовью человечества к

* Lettre à Burnet, t. VI, p. 273, 284 [письмо к Т. Бернету, т. VI, стр. 273, 284].

самому себе, всеобъемлющей пантеистической любовью мыслящего, научного духа. Здесь мы усматриваем возвышенное, святое назначение и смысл науки, чистым образом которой был Лейбниц.

Вера разделяет человечество, обособляет, ограничивает его. Она с дьявольской радостью отправляла в ад самых божественных, самых благородных представителей античного духа как проклятых язычников. Она возвела стену ненависти и разделения между христианством и язычеством, чтобы прочно утвердиться, найдя свою защиту на все времена в оружии злобы, в клевете и поношении недостижимого для нее величия древности. И эти явления не были внешней примесью человеческих страстей: вера по существу обособленна, ограничена; она неизбежно ограничивает человека. Только разум, наука делает человека свободным; только наука развязала человечество, примирила с собой, восстановила его первоначальное тождество; связи, которые приносит с собой вера, всегда частные, исключительные. Только научный дух, даже в средние века, в замкнутых монастырях, сохранял еще единство языческого и христианского миров и в поразительном контрасте с благочестивым мракобесием христиан извлекал из скудных остатков античности разнообразный художественный материал. И когда вера снова разделила человечество, только научный дух умерял и сглаживал различие веры и таким образом снова приводил человечество к взаимной близости и дружбе. Поэтому величие и историческое значение Лейбница заключается главным образом в том, что он вопреки ортодоксальной ограниченности своей эпохи не загородил своего духовного горизонта китайской стеной, которую вера воздвигла между языческим и христианским мирами. Так он относится к язычникам, благороднейшие добродетели которых с дьявольским лукавством выдавались христианской ортодоксией за блестящие пороки; Лейбниц признает у них чистую любовь к благу и истине во имя их самих, так же как и у индусов и китайцев, и делает попытку лучше осветить их религию. Он пробудил новое, ранее скрытое чувство, пусть первоначально только в самом себе, — чувство целого, всеобщего, бесконечного, а уже не только отдельного,

частного, ограниченного. Не как ученый-историк, а с живым чувством, *тем* чувством, для которого прошедшее не исчезло, признал он достоинство греческой философии и стремился воспроизвести у себя целокупность ее существеннейших видов, связав с новой философией, понимая, таким образом, философию в *подлинно универсальном* смысле, в смысле философии всех времен и народов. Он заявляет: «Я нашел, что большинство школ по большей части правы в том, что они *утверждают*, но не правы в том, что они *отрицают*. Формалисты, как платоники и аристотелики, правы, выискивая источник вещей в формальных и целевых причинах. Но они не правы, пренебрегая действующими и материальными причинами. А с другой стороны, не правы и материалисты, совершенно игнорируя метафизический способ рассмотрения и желая все объяснить только через то, что зависит от силы воображения (т. е. от геометрии)» *. Бирлингу он пишет: «Я не отношусь с таким презрением к Платону; его мысли во многих случаях кажутся мне хорошими и глубокими. Я соглашаюсь даже со многим у Сенеки и стоиков. Декарт в своей моральной философии проводил то же самое. Вообще я того мнения, что было бы лучше и целесообразнее тщательно всматриваться в то, что мы сохранили от древних и что должны применить с пользой для себя, не выдвигая того, что в них достойно порицания. Не было ни одного выдающегося мыслителя, который бы не сказал многого из того, что достойно похвалы. Можно даже хорошо использовать многие положения академиков и скептиков. Так, совершенно верно то, что они говорят о непостоянстве чувственных вещей, которые скорее следует считать феноменами (хотя и закономерными), чем субстанциями **. Чувства не являются основой всех знаний. «Мелисс и Парменид также более основательные мыслители, чем обычно думают». Ганшу Лейбниц пишет: «У Платона много превосходных мыслей, например:

* Lettre I à M. Rémond de Montmort [письмо I к г-ну Ре-
мону де Монмору, 1714] ²³.

** «Système nouveau de la nature» [«Новая система при-
роды»], т. II, ч. I, стр. 52.

существует только одна причина всего; в божественном рассудке пребывает мир идей; объект философии составляет τὰ ὄντως ὄντα [истинно сущее], именно простые субстанции, которые я называю монадами и которые, раз они существуют, всегда остаются πρῶτα δεχτικά τῆς ζωῆς [воспринимающими началами жизни]; таковы бог, души и среди них особенно духи; математические науки как имеющие дело с вечными истинами, основанными в божественном духе, готовят нас к познанию субстанций; чувственное, вообще сложное преходящее; оно скорее *становится*, чем *есть* и существует. Каждый дух содержит в себе, как Платон правильно утверждает, интеллигибельный мир. По моему мнению, всякий дух представляет себе этот чувственный мир, но с тем бесконечным отличием от божественного духа, что бог познает все сразу адекватно, а мы ясно познаем лишь очень немногое, все же остальное окутано нашими хаотичными темными и смутными представлениями. Но семья всего, что мы познаем, лежит в нас. Поэтому я думаю, что для достижения истинной философии нужно Платона объединить с Аристотелем и Демокритом». В третьем письме к Рем[ону] де Монмору Лейбниц пишет: «Итак, истина гораздо шире распространена, чем обычно думают, но она очень часто сочетается с подделками, очень часто скрыта, даже ослаблена и искажена различными добавлениями. Если раскрыть эти следы истины у древних и вообще у предшественников, то можно было бы извлечь золото из навоза, алмаз из его руды, свет из тьмы, в результате мы имели бы подлинную, вечную философию». При такой универсальной оценке всех существенных видов философии Лейбниц с полным правом мог восхвалять свою философию * за то, что она, как в перспективном центре, объединяет в себе все философские системы, — неважно, если это единство несовершенно, неважно, совпадают ли буквально отдельные его положения с учением Платона и Аристотеля или нет; философия Лейбница объединяет «скептицизм в отношении несубстанциальности чувственных вещей, пи-

* «Lettre à l'auteur de l'hist. des savants etc.», t. II, p. I, p. 79. [«Письмо к автору истории ученых и т. д.», т. II, ч. I, стр. 79].

фагорепизм и платонизм с их сведением всех вещей к гармоническим началам или числам, представлениям и идеям, Парменида и Платона с их *одним и тем же* целым, без всякого спинозизма; учение стоиков о связи всех вещей в соответствии с их спонтанностью, виталистическую философию каббалистов и герметистов, всюду выискивающих ощущение; формы и энтелехии Аристотеля и схоластиков и одновременно механический способ объяснения частных явлений в согласии с Демокритом и новой философией» *.

* Фр. Шлегель²⁴, образец поверхностного и легкомысленного отношения к философии, в своей «Истории древней и новой литературы», ч. 2, стр. 243, утверждает о Лейбнице, который сам говорит: «Non laudo quod viri docti interdum non nominant eos a quibus profecere» (ер. 66 an Bernoulli) [«Я не одобряю ученых, когда они скрывают имена тех, трудами которых они воспользовались» (письмо 66 к Бернулли)], что «он не назвал многих менее известных родственных ему философов и умолчал об источниках, из которых черпал». Может быть, в этом смысле он понимает следующее место в «Vitae Leibnizii supplementum» [«Дополнительных материалах о жизни Лейбница»] Феллера, где сказано: «In conclave, ubi libros suos asservabat, non facile quempiam introire sinebat, ne quis rimari posset, unde profecerat, nam ipse me docuerat ex catalogis et libris doctorum virorum studia eorum cognosci posse» [«В комнату, где он хранил свои книги, не разрешалось никому свободно входить, чтобы никто не мог доискиваться, чем он пользовался, потому что он сам учил меня, как по каталогам и книгам ученых можно узнать об их занятиях»]. Но я думаю, что Лейбниц открыто и довольно точно указал свои источники, назвав Аристотеля и новейших философов, Платона и Демокрита, элеатов и скептиков, пифагорейцев и каббалистов как составные элементы, объединенные в его философии, так что ему неужно было больше приводить никаких философов, раз он назвал само средоточие мышления духа. Что касается отдельных мыслей Лейбница, то Людовици, Бруккер, Дютан уже привели из древних и новых философов места, близкие его точке зрения. Так, Дютан цитирует из Секста Эмпирика ряд пифагорейских положений, например: πάν γάρ τὸ φαινόμενον ἐστὶ ἀφ' αὐτῶν οὐρεῖται συνίστασθαι ὥς γὰρ τῆς λέξεως στοιχεῖα οὐκ εἰσὶ λέξεις οὐτῶ καὶ τὰ τῶν σωμάτων στοιχεῖα οὐκ ἐστὶ σώματα [«В самом деле, все являющееся должно состоять из того, что по существу не есть явление; ведь подобно тому, как отдельные буквы не слова, так и элементы тел не тела»]; с приведенным рассуждением совпадают соображения Лейбница, что материальное не может существовать без нематериального, что совокупность — нечто сложное — не может составиться

3. Принципы философии Лейбница в отличие от Спинозы

В центре философии Лейбница, как и Спинозы, находится *понятие субстанции*. Лейбниц говорит: «Понятие субстанции — это ключ к глубокой философии...

без простого. (Риттер²⁵ («Ueber unsere Kenntniss der arabischen Philosophie», 1844) находит монады Лейбница также и у арабских ортодоксов, которые говорят: «Totum hunc mundum, h. e. omnia illius corpora, conflata esse ex perexiguis quibusdam particulis, quae ob summam exiguitatem nullam neque divisionem admittant (atomos vocant) neque quantitatem habeant» [«Весь этот мир, т. е. все его тела, состоит из некоторых весьма мелких частиц, которые по своим ничтожным размерам не допускают деления (название им — атомы) и не имеют величин»]). Что касается принципа перазличимости, то Людовици в «Истории лейбницевской философии» (т. II, стр. 357) цитирует следующее место из Цицерона («Quaest. Academ.», l. II): «Dicis nihil esse idem, quid sit aliud. Stoicum est quidem, nec admodum credibile, nullum esse pilum omnibus rebus talem, qualis sit pilus alius, nullum granum» [«Ты говоришь, что нет ничего, что могло бы быть другим. Таково положение стоиков, и оно столь же достоверно, как и то, что нет в мире волоса или зерна, совершенно тождественного с другим волосом или зерном»]. (Ты же самую мысль мы находим и у Лукреция, кн. II. Гассенди в его «Animadv. in lib. X Diog. Laert.» (De figura atom.) дает к этому следующее примечание, в котором встречается даже известный пример Лейбница о листьях. Он говорит: «Mirum videatur, nulla duo grana esse inter se penitus similia sed qui id non credit, id nunquam attendit. Et quotus est quisque, qui aut cogitet aut sustineat attendere vel ad unius arboris folia, ut experiatur, num inter tam multa reperire duo aliqua inter se plane similia possit? Obstat fortasse in granis vel ipsorum parvitas, vel oculorum hebetudo; verum quae diversitas est inter individua generis humani, eandem proportionem deprehendet Lynceus inter individua frumenti» [«Кажется удивительным, что нет двух зерен, вполне одинаковых. Но кто этого не допускает, тот никогда не вникал в это дело. А сколько таких, которые думали бы или захотели бы освидетельствовать листья одного и того же дерева, чтобы среди такого множества попытаться найти два совершенно одинаковых листочка? Может быть, в отношении зерен это помешает сделать их незначительная величина и слабость зрения, но, действительно, раз существует различие между индивидами человеческого рода, такое же точно различие открывает Линкей и между отдельными хлебными зернами»].) Людовици цитирует и Якова Томазиуса как автора, которому тоже было известно это положение, согласно его логике, где

Спору нет, важное значение имеет усвоение таких метафизических понятий, как отношение, причина, действие; к сожалению, люди слишком пренебрегают этими

сказано: «Individuum est, quod constat ex proprietatibus, quarum collectio nunquam in alio aliquo eadem esse potest» (см. его «*Errotemata Logica pro incipientibus*», Lipsiae, 1692, с. IV, N 4, р. 10) [«Индивидуально то, что состоит из таких частных свойств, совокупность которых никогда не может быть тождественной в чем-либо другом» (см. его «Проблемы логики для начинающих». Lipsiae, 1692, гл. IV, № 4, стр. 10)]. Что касается закона достаточного основания, то Людовици, между прочим, указывает также на Цицерона, которому был известен этот закон, поскольку он говорит («*De divinatio*», l. II): «*Nihil fieri sine causa potest, nec quicquam fit, quod fieri non potest*» [«Ничто не может происходить без причины, и не происходит ничего, что не может происходить»]. Но Людовици не без основания замечает, что, несмотря на это, Лейбница можно назвать основоположником этого закона, потому что он впервые ясно постиг и изложил его. Бруккер указывает на француза Карла Бовиллуса и на Бруно. Первый уже усвоил мысль, что всякая простая субстанция отражает все другие. Лейбниц также знал этого Бовиллуса, но говорит только (т. V, стр. 347), что «*primos circuli pseudo-quadratores fuisse Bovillum et Montium*» [«Бовиллус и Монтий были первыми, разрешившими псевдоквадратуру круга»]. Из сочинений Бруно «*De minimo*» [«О минимуме»] Бруккер цитирует место, где Бруно сводит все к атому «*non molis, sed naturae*» [«не массы, а природы»], и высказывает идею природы как наилучшего мира. Впрочем, можно привести еще много мест из сочинений Бруно, совпадающих с мыслями Лейбница, если только кому-нибудь охота вдаваться в такие пустые розыски. Так, в своем сочинении «*De triplici minimo et mensura*» [«О тройном минимуме и мере»] Бруно, как и Лейбниц, определенно говорит, что только сложное подлежит распадению, что смерть есть только сосредоточение, а рождение — расширение. «*Nativitas ergo est expansio centri... Mors contractio in centrum*» [«Рождение, следовательно, расширение центра... Смерть — стягивание в центре»]. Мысль Лейбница, что отдельное существо выражает все, также нет нужды выискивать у Бовиллуса. Мы можем равным образом ее найти и у Бруно, который говорит: «*Ogni cosa è in ogni cosa*» («*Del'infinito universo et mondi*») [«Каждая вещь содержится в другой вещи»] («О бесконечности Вселенной и мирах»). Venetia, 1584, Dialogo V, р. 163; в самом деле, если каждая вещь содержится в каждой другой, то любая вещь есть зеркало всех других вещей, раз ни одна вещь не может быть в другой в своем непосредственном, чувственном виде. Но по поводу этой мысли Бруно в своем сочинении «*De la causa, principio et uno*» [«О причине, начале и едином»] (Venetia, 1584, Dial. II) правильно ссылается уже на

понятиями, хотя им часто приходится ими пользоваться, и считают их самыми общеизвестными, несмотря на то что они весьма темны и двусмысленны, самым же зна-

Анаксагора, поскольку последний говорил (Aristoteles Physica, 1, 4): «*πάν ἐν παντί μεμῖχται*» [«Все смешано во всем»], хотя, по-видимому, Анаксагор представлял себе и высказал это положение в более материальном, грубом смысле, чем Бруно. Некоторые исследователи хотели найти источник идеи Лейбница у Глиссона. Конечно, у Лейбница с Глиссоном есть совпадение не только в общих положениях, но и в отдельных мыслях. Так, Глиссон говорит («Tract. de natura substantiae energetica», с. 16, N 4): «Substantia... per solam creationem incipit et per solam annihilationem desinit, alioquin vero a nulla creatura suam entitatem mutuatur, sed per se et suis viribus subsistit» [(«Трактат об энергетической природе субстанции», гл. 16, § 4): «Субстанция... получает начало только путем творения и перестает существовать только благодаря превращению в ничто, и вообще она не заимствует своей сущности ни от какого другого творения, а существует только через себя и своими силами] наподобие монады. Но между ними очень существенное различие, заключающееся в том, что Глиссон понятие деятельности связывает с материей, между тем как Лейбниц находит источник деятельности только в душе, а материя для него есть выражение чего-то только пассивного. Насколько мне известно, Лейбниц нигде не упоминает Глиссона. Однако источник Глиссона — Кампанелла, а последнего Лейбниц не только знал, но, как я уже упомянул, весьма высоко ценил. Среди писателей, служащих для Лейбница источником его учения, можно было бы назвать также Парацельса²⁶, потому что он где-то говорит: «Обучение человека не есть в собственном смысле обучение. Все уже заранее заложено в человеке». Но как бессмысленно и смешно при тождестве разума и предметов мышления искать для одинаковых или сходных мыслей различных философов какого-нибудь внешнего, исторического источника. Кроме того, одна и та же мысль меняется, обновляется, смотря по тому, как ее используют, какое значение ей придают, какую роль ей приписывают и как ее расценивают в целом. Существенная разница состоит не в чем ином, как в том значении, которое придается мысли, — берется ли она, так сказать, между прочим, как побочное положение или как основное. Чтобы установить, оригинальна ли та или другая идея или заимствована, достаточно убедиться в том, соответствует ли эта идея общему духу философа, необходимо ли она ему присуща или нет. Но все идеи Лейбница адекватно выражают его дух и самое его индивидуальность, а дух философии и индивидуальность у великих людей вообще совпадают. Бурге пишет о Лейбнице (l. III): «Il est bon d'étudier les découvertes d'autrui d'une manière qui nous découvre la source des inventions, et qui nous

чительным понятием является понятие субстанции, ибо от правильного его понимания зависит познание бога, души и сущности тела». Но Лейбниц *существенно иначе*

les rende propres en quelque façon à nous-mêmes» [«Хорошо изучать открытия другого таким способом, который раскрывает нам *источник* творчества и известным образом дает возможность *сделать его своим достоянием*»]. Опыт для Лейбница и с теоретической и с практической точки зрения не источник и причина, а только побуждение и повод. Это относится и к таким выводам его философии, которые совпадают с открытиями, сделанными с помощью микроскопа его современниками Левенгуком и Сваммердаммом²⁷. Так, идея Лейбница, что все органические тела возникают из преформированного органического вещества, ранее имевшего другую форму, что вообще все есть только эволюция, совпадает с открытием Сваммердамма, что бабочка со всеми своими частями заложена уже в гусенице. В своем предисловии к «Теодицее» Лейбниц говорит, что эта преформация и эволюция лучше всего объясняются именно в его системе, поскольку, согласно ей, тело все производит из своего первоначального состава. Вообще для подтверждения своих мыслей он часто цитирует Сваммердамма и Левенгука, в особенности в отношении утверждения, что малейшая кажущаяся мертвой матерьяльная часть все еще есть мир, полный живых существ. Но эти мысли так тесно связаны с его метафизическими принципами, что нам нет нужды черпать их откуда-то извне. Так же обстоит дело и с его предположением или, вернее, пророчеством, что между животными и растениями есть промежуточные существа («Il y a peut-être ailleurs des êtres entre eux» [«Впрочем, может быть, есть существа между ними»]). (Новейшие натуралисты с достаточно убедительными основаниями оспаривают, однако, существование и самое возможность промежуточных существ между животными и растениями. См. *Куторга*. Естественная история инфузорий²⁸, 1841, стр. 30—38). Но и эта мысль есть также мысль оригинальная, им самим обоснованная, хотя ему уже было известно наблюдение Сваммердамма, что насекомые по своим дыхательным органам напоминают растения, и он с живейшим интересом подхватывал наблюдения, начатые Каммерарием и продолженные Буркардом²⁹ пад сходным строением половых органов у растений и животных. Положим, к этим мыслям Лейбница привели также современные ему открытия, сделанные с помощью микроскопа, но все-таки они уже заранее им предполагались всем строем его мысли. Ведь вообще безразлично, как кто-либо приходит к своим идеям, априорно или апостериорно, потому что апостериорное опять-таки имеет свое априорное основание в существе духа. Дух везде созидает сам себя. Каждый факт, каждый опыт становится тем, что он есть в *себе*, только благодаря духу, который его осваивает. Факт не существует для

определяет понятие субстанции, чем Спиноза, Мальбранш и вообще картезианская философия. Картезианское определение субстанции заключалось в том, что под субстанцией подразумевалось нечто независимое, могущее быть понятым само по себе, без мысли о чем-то другом. Лейбниц же возражает, что можно постигнуть нечто самостоятельное без того, чтобы это было субстанцией. «Такова, например, сила деятельности, жизнь, непроницаемость, это есть нечто существенное и в то же время первоначальное; при всем том эти понятия можно мыслить с помощью абстракции, независимо от других вещей и даже от их субъекта. Да и сам субъект мыслит-

бездушного человека, или же факт остается фактом без смысла и разума. Замечательно, впрочем, что мысль Лейбница о бесконечной организованности материи высказана предположительно еще в его «*Theoria motus concreti*», § 43 [«Теории конкретного движения», § 43], где Лейбниц в соответствии с картезианскими принципами сущность тела полагает еще в простой косной массе. Это место таково: «*Sciendum est enim, ut praeclari illi micrographi Kircherus et Hockius observavere, pleraque quae sentimus in majoribus, Lynceum aliquem deprehensurum proportionem in minoribus, quae si in infinitum progrediuntur, quod certe possibile est, quum continuum sit divisibile in infinitum, quaelibet atomus erit infinitarum specierum quidam velut mundus, et dabuntur mundi in mundis in infinitum*» [«В самом деле, следует признать, как это наблюдали знаменитые микрографы Кирхер и Гоккий, что многое замечаемое нами в относительно больших вещах какой-нибудь Линкей увидел бы и в меньших, и если это повторяется до бесконечности — а это вполне возможно, потому что протяженное делимо до бесконечности, — то всякий атом будет как бы некоторым миром, состоящим из бесконечного числа разнообразных существ, и миры будут заключены в мирах в бесконечном количестве»]. Вместе с тем эта же самая мысль уже имеется у Арно, при этом она прекрасно выражена в его «*Logique ou l'art de penser*» [«Логике, или Искусстве мышления»] (Париж, 1664, изд. 2-е, ч. IV, гл. I), и вообще ее можно найти всюду, где признается бесконечная делимость математической материи — количества. Лейбниц вместе с Декартом и другими лишь распространил это положение и на физическую материю. В переписке с де Боссом он выводит бесконечность математической непрерывности прямо из возможности, т. е. из понятия ее, бесконечность же физической непрерывности — из закона достаточного основания, из того, что нет основания для какой-нибудь остановки или предела. Но и этот аргумент в свою очередь исходит из понятия количества.

ся только посредством подобных атрибутов. И все же эти атрибуты отличаются от тех субстанций, для которых они являются атрибутами. Следовательно, существуют вещи, которые, не будучи субстанциями, все же могут мыслиться не менее независимыми, чем эта субстанция». Понятие субстанции, согласно Лейбницу, проясняется лишь в связи с понятием *силы*, и притом *деятельной силы*. Ведь силу следует отличать от простой способности, как ее понимали, например, схоластики. «Ибо способность или активная способность схоластиков есть не что иное, как ближайшая возможность деятельности, но она требует внешнего побуждения и как бы толчка, чтобы перейти к деятельности. Что же касается деятельной силы, то она содержит известную *энтелехию* * и деятельность, занимает среднее положение между способностью к деятельности и реальной деятельностью, заключая в себе *влечение*, поэтому эта сила становится деятельной *через самое себя*, не нуждаясь для этого ни в чем другом, кроме устранения внешнего препятствия... таким образом, действие должно последовать, если нет никакого препятствия... Подлинная сила никогда не есть простая возможность. У нее всегда

* Лейбниц часто возвращается к истолкованию аристотелевского термина «ἐντελέχεια» [энтелехия], который известный гуманист XV столетия Ермолай Барбарус³⁰ переводил как *perfecti habia* [обладание в совершенном виде], причем, согласно преданию, основательно подвергавшемуся сомнению, ему пришлось прибегнуть к совету дьявола. Здесь для объяснения можно ограничиться следующей ссылкой: «Il semble que chez Aristote l'Entéléchie en général est une réalité positive ou l'actualité opposée à la possibilité nue ou à la capacité. C'est pourquoi il l'attribue aux actions (comme sont le mouvement et la contemplation), aux qualités ou formes accidentelles (comme la science, la vertu), aux formes des substances corporelles et particulièrement aux âmes qu'il considère comme les formes des substances servantes» [«По-видимому, у Аристотеля энтелехия означает вообще положительную реальность или актуальность в противоположность чистой возможности или способности. Вот почему он приписывает энтелехию действию (таково движение, созерцание), свойствам или акцидентальным формам (таковы зрение, добродетель), формам телесных субстанций, и в особенности душам, под которыми он разумеет формы субстанций, служащих средством»] («Otium Hannoveran.», р. 352). У самого же Лейбница энтелехия совпадает с активным принципом, активностью, деятельностью, деятельной силой.

есть влечение и действие». В самом деле, «действие сводится к реализации силы». Поэтому Лейбниц полемизирует с картезианством, между прочим, в интересном трактате против известного в то время физика Хр. Штурма^{30а}, который отрицал у вещей самостоятельную силу, приписывая одному богу всякую причинность и деятельность. Он заявлял, что «сама субстанция вещей сводится к их деятельности или страдательной силе. Вещи были бы только беглыми модификациями и призраками единой божественной субстанции, если у них отнять эту силу, или сам бог оказался бы единственной субстанцией, — весьма пагубное учение... Что не действует, что не заключает в себе деятельной силы, вовсе не есть субстанция». При всяком удобном случае Лейбниц выдвигает это понятие — основное понятие своей философии — и толкует его на все лады, придавая ему определенный смысл. Так, он пишет Пелиссону³¹: «Не может быть субстанции без деятельности»; [в письме к] Бурге: «Нельзя определить, что должно собой представлять *существование* субстанции, если лишить ее деятельности»; в своем «Specimen dynamicum»: «Деятельность определяет характер субстанций»; в своей «Теодицее»: «Если отнять у субстанции деятельность и приравнять ее к акциденциям, то мы впадаем в спинозизм, а спинозизм есть картезианство в преувеличенной форме»; [в письме] к Ганшу: «Только деятельность определяет *субстанцию в собственном смысле*»; [в письме] к Фр. Гофману³²: «Только оперируя понятием силы, можно отличить вещи от божественной субстанции»; в своих «Essais nouveaux»: «Деятельность составляет сущность субстанции... Если деятельность определить как то, что происходит с субстанцией произвольно и благодаря ее собственным силам, то всякая субстанция в собственном смысле этого слова должна быть неизменно деятельной»; в своих «Principes de la nature et de la grâce» [«Началах природы и благодати»] Лейбниц определяет субстанцию как «сущность, способную к действию».

Как видим, понятие субстанции для Лейбница неразрывно связано с понятиями энергии, силы, деятельности, строго говоря, оно им тождественно; если говорить точнее, мы здесь имеем дело с деятельностью *самой по*

себе, с самодеятельностью. А это понятие нельзя отмежевать от понятия различия. Самостоятельное существо не только отлично по себе, но отличается от всякого иного существа; ведь в абсолютно простом существе, без внутреннего многообразия, разумеется, не могло бы быть никакой деятельности. Как же вообще возникает у человека понятие силы? Благодаря движению. Самое монаду Лейбниц называет движущей силой, *vis motrix*. К чему же сводится движение? К различию. Различие в пространственной форме есть отделение, двигаться — значит отделяться от известного места, удаляться. Человек возвышается до мысли о само-по-себе сущем, самостоятельном и самодеятельном существе, только созерцая движение, благодаря восприятию того, как нечто отделяется от других вещей, обрывает свою связь с ними, выступает как *punctum saliens* [выдающаяся точка] из массы, с которой оно было слито как капля с другими каплями жидкости. Насекомое одинакового цвета с листом или стволом, на котором оно живет, не воспринимается нашим глазом. Только благодаря движению оно бросается нам в глаза отличительным острием своего для-себя-бытия. Поэтому *нижнее понятие свободы* сводится к понятию движения; первоначальное чувство самостоятельности и свободы проявляется как чувство удовольствия, связанное с движением. Об этом свидетельствуют дикие или примитивные народности, дети, равно и многие животные, предпочитающие удовольствие двигаться всякому другому удовольствию; это удовольствие есть самое одухотворенное чувственное удовольствие. Таким образом, где отсутствует принцип различия, там нет принципа самодеятельности. Ведь я являюсь самым собой лишь в отличии от других; устрани то, чем я отличаюсь от других, и ты ликвидируешь мою индивидуальность; моя деятельность сводится исключительно к самодеятельности, при этом я ее сознаю как мне принадлежащую, я ее отличаю или могу отличить от деятельности всякого другого существа, которое, воздействуя на меня, вызывает во мне страдание. Поэтому самодеятельность неотделима от индивидуальности, от единичности. А единство связано с многообразием. Само по себе [существующее] единичное

есть *нечто* невысказанное. Как понятие атома в виде чего-то самостоятельного есть понятие атомов, так понятие индивида есть понятие индивидов *.

Субстанция Спинозы не есть единичная субстанция, другими словами, понятие единичности и индивидуальности с ней несовместимо. Спиноза сам утверждает (в письме № 50), что если кто-либо говорит, будто бог един и единствен потому, что его существование и есть сущность и что о сущности бога нельзя составить никакого общего понятия, то у такого человека нет правильной идеи бога или же он не точно выражается, ибо только в отношении существования вещи, а не ее сущности можно говорить о единичности, индивидуальности; категорию числа можно прилагать к вещам лишь в том случае, если их свести к одному общему понятию. Поэтому Лейбниц усматривает сущность субстанции лишь в силе самодеятельности, и для него эта сила неразрывно связана с единичностью, индивидуальностью; таким образом, понятие субстанции в истолковании Лейбница не может быть сведено к понятию единой, всеобщей субстанции, здесь скорее мы имеем дело с бесконечным числом субстанций. Он утверждает: «Все действующее необходимо есть *отдельная* субстанция... Что не обладает действительной силой, чем-то *отличительным* или не имеет в себе принципа отличия от всего другого, по существу не может быть субстанцией... Рядовые философы заблуждались, воображая, будто существуют вещи, различающиеся *только* нумерически или тем, что таких вещей *две*, это заблуждение, которое поставило их в затруднительное положение в вопросе о принципе индивидуации... Помимо временного и пространственного отличия существует *внутренний принцип отличия*. Ведь если пространство и время, т. е. внеш-

* Поэтому число вовсе не есть что-либо абстрактное, и мы лишь ему обязаны своим бытием: нас не было, если бы не было его. Немыслимый *воу*; [ум], как таковой, но то, что раскрывается в числе, есть отец или во всяком случае причина вещей и существ. Не чистая мысль дает множество, а число. Число есть первое (не единственное) единство мышления и бытия; первая, ближайшая точка перехода и пункт связи бесконечного и конечного. Ср. по этому поводу высказывания Сонэруса о материи, цитируемые в примечании 18.

нее отношение, помогают нам отличать *те* вещи, которые мы различаем не через них самих, то ведь в связи с этим вещи *сами по себе* не перестают быть отличными друг от друга. Ведь не при помощи пространства и времени мы отличаем вещи, а скорее благодаря вещам различаем место и время, ибо сами по себе они совершенно единообразны. *Принцип индивидуации* в индивидуальных вещах сводится к вышеупомянутому *принципу различия*, совпадая с принципом абсолютного *своеобразия*, благодаря которому вещь такова, что ее можно отличить от всех других вещей. Если бы две индивидуальности были абсолютно равны и абсолютно похожи друг на друга, короче, если бы они оказались сами по себе *неотличимыми*, то не было бы никакого принципа индивидуации, мало того, не было бы никаких индивидуальных отличий и никаких отличных друг от друга индивидов». Поэтому в качестве всеобщего закона можно выдвинуть положение, что «в мире нет двух существ, которые были бы безусловно одинаковыми». Это положение приложимо как к духовному миру, так и к телесному. «Души сами по себе коренным образом отличаются друг от друга, вне зависимости от их тел». Также и материю не следует себе представлять «как нечто единообразное и тождественное. Скорее достоверно то, что нигде нет безусловного тождества. Поэтому глубже, чем думают, мысль Аристотеля, когда он утверждает, что помимо пространственного изменения необходимо качественное и что материя не повсюду одинакова, иначе она оставалась бы неизменной. И в атомистике заключена верная мысль; она в всяком случае до некоторой степени усматривает в материи различия, утверждая, что здесь материя делима, там — неделима, здесь представляет собой нечто заполненное, там — пустоту», хотя как раз атомистика изгоняет из природы принцип отличия. Ведь «если бы существовали атомы, т. е. безусловно твердые и внутренне совершенно неизменные тела, если бы взаимное отличие этих атомов сводилось исключительно к величине и форме, то, возможно, существовали бы атомы одинаковой формы и величины, следовательно, такие, которые *сами по себе* были бы одинаковыми и могли бы отличаться лишь

благодаря внешним обозначениям или знакам, не имеющим внутреннего основания, но это противоречит основным принципам разума».

Сущность Спинозы — единство, сущность Лейбница — различие, отличие³³. Различие для него нечто *коренное, принцип, сущность сущностей и вещей*. Он непосредственно связывает с единством понятие различия; он допускает единство лишь как нечто *от себя* зависящее, следовательно, единство, отличное от других единств, как единство, себя *осуществляющее* лишь в *различии*; он выдвигает единство в виде принципа, имея в виду лишь единичное, индивидуальное единство. Он индивидуализирует субстанцию, или превращает субстанцию в индивид, для него индивидуальность есть сущность, поэтому он не сохраняет понятия субстанции в качестве *nomen appellativum* [нарицательного названия], а дает ей собственное имя — *монада, monas*. Поэтому совершенно справедливо пишет Лейбниц Бурге, который хотел в его принципах найти следы спинозизма: «Я не понимаю, как вы пришли к этому обвинению, ведь как раз понятием монада спинозизм опрокидывается. В самом деле, существует *столько подлинных субстанций*, сколько есть монад, между тем, согласно Спинозе, существует одна-единственная субстанция. *Он был бы прав, если бы не существовало монад*, ведь без монад все было бы преходяще и превратилось бы в простые модификации и акциденции, ибо у вещей отпало бы подлинное основание сущности и бытия, отпало бы субстанциальный базис, покоящийся исключительно на существовании монад». Он писал также одной высокопоставленной даме: «Если бы существовало только *одно-единственное* единство, т. е. бог, то в природе не было бы множественности, он был бы единственным. Но раз Вы понимаете, что универсальная душа или, вернее, универсальный дух, составляющий источник существ, есть единство, то почему должно затруднить Вас понятие *особенных единств*? В самом деле, для понятия единства безразлично, что это существо особенное или всеобщее, или даже понятие единства более совместимо с *особенным* существом, чем существом *всеобщим*».

Философия Спинозы есть возвышенная философия. Спиноза все охватывает неделимой, гармонической великой мыслью; он — астроном, пристально взирающий на Солнце единства, или божество, и он тонет в этом величественном зрелище, теряя из виду Землю с ее делами и интересами. Он — Коперник новейшей философии. Для него божество не есть Солнце Птолемея, но покоящийся центр, вокруг которого Земля в самозабвении блуждает наподобие ночной бабочки; прельщенная и опьяненная светом, она летает вокруг горящей свечи и в конце концов сгорает в огне, словно случайное явление этой светящейся субстанции. Для Спинозы различие дня и ночи слишком незначительно, имеет лишь относительную ценность, поэтому он не размышляет о собственном центре, определяющем эту разницу, и для него это вращательное движение не представляет ничего существенного и значительного. Спиноза как бы философ-математик. Если исследовать этот вопрос с субъективно-психологической точки зрения, то субстанция Спинозы есть не что иное, как гипостазированная сущность математического покоя, знания и очевидности, хотя Спиноза далек от всякого пифагореизма, для него числа — простые представления, фигуры для абстрактных мысленных вещей — *entia rationis* [разумных сущностей]. Он не знает никакого иного движения, никакой *иной* жизни, кроме математического бытия созвездий, кроме вечного, равномерного движения небесной механики. Истинность и реальность содержится в его философии в той мере, в какой механическое движение небесных тел является истинной природы и разума, но *не больше того*, ибо существует и другое движение помимо механического. Философия Спинозы — *телескоп*, дающий возможность глазу созерцать невидимые для человека вследствие отдаленности расстояния предметы, философия Лейбница — *микроскоп*³⁴, благодаря которому мы видим незаметные вследствие незначительного размера и тонкости предметы *. И философия Лейбни-

* Примечательно, что хотя микроскоп был изобретен еще до Лейбница, в 1618 или 1619—1621 гг., однако только в век Лейбница его стали применять в естественных науках и

ца во многих частях имеет возвышенный характер, по стиль тут совсем другой; так же точно удивление, которое нам внушает созерцание через телескоп отдаленного неба, инос, чем удивление при разглядывании через микроскоп капли воды, когда нашему взору открывается множество фантастических форм животных.

Мир Спинозы — ахроматическое стекло божества, среда, через которую мы не видим ничего, кроме ничем не окрашенного небесного света единой субстанции; мир Лейбница — многогранный кристалл, брильянт, который благодаря своей своеобразной сущности превращает простой свет субстанции в бесконечно разнообразное богатство красок и вместе с тем затемняет его³⁵. Это, разумеется, возвышающее душу занятие — созерцать, как единообразная, безразличная для обычного чувственного глаза мертвая капля воды под микроскопом превращается в кишаций рыбами пруд, переполненный живыми существами, в мельчайших зернышках семенной пыльцы какого-нибудь цветка усматривать тот золотой дождь, которым Юпитер оплодотворил лоно Данаи, но вместе с тем микроскопический анализ вещей приводит к мелочности, к педантизму, к самой дурной схоластике, к схоластике чувственного мира. Порой Лейбниц, проводя свой принцип индивидуальности и различия, действительно доходит до сферы микрологии. А именно: теология Лейбница в ее отношении к Спинозе нередко оказывается той старой женщиной, которая высмеивала Фалеса за то, что он, вперив свой взор в звезды, не видит вещи, находящейся у него под ногами.

правильно оценивать. В «*Otium Hannoveran.*», стр. 185, помещена историческая справка Лейбница о микроскопе: «Отец Иоанн рассказывал мне, что какой-то лекарь-еврей в 1638 г. привез первый микроскоп из Англии в Кёльн». Впрочем, в своем письме 1711 г. Лейбниц замечает, что и мельчайшие тельца и мельчайшие животные, имеющие для него столь важное значение, были обнаружены до изобретения микроскопа, подобно тому как Демокрит до изобретения телескопа открыл в Млечном Пути недоступные глазу звезды.

4. Принцип философии Лейбница в отличие от картезианства

Подобно тому как философия Лейбница своим понятием монады отличается от учения Спинозы о субстанции, она отличается благодаря тому же понятию и от философии Декарта; поэтому не менее важно выяснить отношение философии Лейбница к философии Декарта. Картезианская философия строжайшим образом разграничивала дух и тело, усматривая сущность духа только в мышлении, а именно в смысле простого самосознания (как это явствует из первого тома). Для картезианской философии дух отождествляется с жизнью, и это отождествление вполне обосновано; где нет духа, там нет жизни. Но так как картезианская философия усматривала дух только в самосознании, то все лишнее ясного и отчетливого самосознания должно было ей представляться в виде безжизненной и бездушной материи, простого механизма. Для нее сущность телесной природы всецело сводится к материи в математическом смысле, к протяжению. Она все выводит из понятия величины, формы и различия расположения материальных частей, обусловленного движением. Поэтому со своей точки зрения Декарт вполне последовательно и правильно считал животных механизмами, — для него это было не более парадоксально и бессмысленно, чем когда мы, с нашей точки зрения, не признаем за ними разума и в связи с этим исключаем их, поскольку это животные, из человеческого общества. Эта чисто механическая точка зрения на природу соответствовала не только духу Декарта, но вообще духу его времени и даже последующей эпохи; и в связи с этим, если даже не учитывать других, более глубоких причин, исторически вполне оправдано то, что первые революционные открытия в области естественных наук преимущественно затрагивали лишь сферу астрономии и математической физики и что поэтому количество стало расцениваться мыслителями как абсолютная реальность, как единственный принцип познания природы; тем не менее, поскольку каждая эпоха есть целокупность, которая хотя и включает в себе моменты, противоречащие ее господствующему

характерному духу и долженствующие раскрыться лишь в будущем, то и здесь можно было встретить другие, даже противоположные взгляды и решительные противоречия, и таких случаев было не мало, поскольку ясно, что протяжение, будучи первым и существенным определением телесной природы, все же является недостаточным принципом и что было бы в высшей степени односторонне рассматривать только протяжение как сущность природы. Так, английский рыцарь Кенельм Дигби³⁶, современник и знакомый Декарта, хотя и исходил подобно Декарту из понятия количества как основной сути телесной природы и, между прочим, соглашался с Декартом также, поскольку тот всякую деятельность в телах сводил к пространственному движению, все же в основание своей физики положил более реальные признаки, выводя элементарные и специальные качества из различий плотности и тонкости как коренных отличительных признаков протяженной субстанции*. Так, англичанин Генри Мор, богослов мистическо-метафизического направления, ранее сходившийся в своих взглядах с Декартом, стал осуждать бесплодный материализм его натурфилософии, заявил, что материя есть своего рода *темная* жизнь и сущность ее сводится не только к протяжению, но к известной непрерывной деятельности, признал духовное, гилархическое³⁷ начало и отказался от математического или механического способа объяснения естественных явлений, даже явлений тяжести и упругости**. Так, француз Пьер Пуаре, бывший сам ранее картезианцем, а затем ставший приверженцем известной Аптуанетты Буриньон³⁸ и впадший в самый грубый мистицизм, стал с безрассудной горячностью полемизировать против картезианской философии, в особенности против значения математики

* «Demonstratio immortalitatis animae rationalis sive tractatus duo philosophici etc.». Paris, 1655, с. 1 et 2; «De natura corporum», с. 3, 14, § 2; с. 27, § 3; с. 32, § 2; с. 5, § 5 [«Доказательство бессмертия разумной души, или Трактат о двух философиях и т. д.». Париж, 1655, гл. 1 и 2; «О природе тел», гл. 3, 14, § 20; гл. 27, § 3; гл. 32, § 2; гл. 5, § 5].

** Письмо к Плакциусу от 8 сентября 1690, т. VI, р. 49.

в ее приложении к физике*. Также и Спиноза отличается свое протяжение от понятия протяжения в картезианском смысле; у Спинозы протяжение обозначает божественное свойство и потенцию, из которой, как таковой, можно вывести существование и многообразие тел (письмо 70 и 72). Также и ученый-неоплатоник Кедворт выступил против всякого материализма, в том числе и против картезианского. Он осуждает его за то, что «тот, не используя разумной природы, все желает объяснить только из неизбежного движения материи». В особенности он возражает против сведения Декартом всего существующего к двум видам, к существам мыслящим и протяженным, и заявляет, что имеется своего рода деятельность, занимающая среднее место между телесным, внешним движением и жизненной силой, как она существует у животных, будучи связанной с самочувствием, и признает, что кроме тела и ощущающих и сознательных душ имеется промежуточное созидательное начало, действующее [исходя] от себя, подобно душе, но не сознающее этого, действующее как бы необходимо и магически. Он говорит: «Существует некая простая и внутренняя деятельность, самодвижущая сила, наделенная только одним свойством, которое по гречески называется *Synästhesie* [внутренним чувством]**. Таков и английский врач Глиссон; если исключить Спинозу, то среди указанных противников Декарта он был наиболее выдающимся философом, хотя и отдавал еще дань схоластике и многим темным и грубым представлениям. Он противопоставил чисто механическим объяснениям природы более жизненные взгляды. Основная тенденция его «*Tractatus de natura substantiae energetica*» [*Трактата об энергетической природе субстанции*], малонизвестного и очень ценного произведения, сводится к тому,

* «De eruditione triplici, solida, superficaria et falsa libri tres etc.». Francof. et Lipsiae, 1708; «Methodus», p. I, § 7, 30—33; L. II, § 16 [«О тройкой учености, основательной, поверхностной и ложной и т. д.». Франк. и Лейпц., 1708; «Метод», ч. I, § 7, 30—33; кн. II, § 16].

** *Ральф Кедворт*. *Systema intellectuale hujus universi etc.* [Подлинная разумная система Вселенной и т. д.] ed. *J. Laur. Moscheimius*. Lugduni Batavorum, 2-е изд., 1773, т. I, стр. 251, § 331, стр. 247, § 26, т. II, стр. 223—229 и т. д.

чтобы истолковать субстанцию в ее тождестве с деятельностью, с жизнью. «Природа субстанции по своему родовому понятию есть нечто живое». Глиссон говорит, что в связи с этим материальная субстанция не только способна к жизни, но и действительно есть нечто живое. Всем субстанциям присущи три коренные способности: представления, влечения и движения. Для Глиссона движение не привнесено в материю извне, как у Декарта, у которого материя приводится в движение только богом. Движение само струится из лона материи; оно для материи внутреннее имманентное начало. Сама материальная субстанция является принципом движения. Поэтому и движение Земли вокруг Солнца и вокруг собственной оси Глиссон выводит не из механических законов, как Декарт, а из внутренней жизненной потребности. Он говорит, что суточное движение еще можно кое-как объяснить, исходя из закона: все самодвигающееся движется по инерции, если никакая внешняя причина тому не препятствует, но таким путем нельзя объяснить годового движения, при котором Земля обращается то к югу, то к северу, а в точках солнцестояния вновь сама оборачивается*.

Но все эти тенденции, направленные против философии Декарта, не исключая и Глиссона, так или иначе представляют лишь исторический или литературно-философский интерес, а не имеют чисто философского значения; тот же Глиссон, кроме того, был лишь последователем Кампанеллы, как он сам признается; впрочем, он стремился обосновать взгляды Кампанеллы, вносил в них некоторые поправки и по-своему развил его мысли. С точки зрения истории философии, ее всемирно-исторического развития все эти направления не имели под собой почвы; в то время только механистическая точка зрения была, так сказать, принципом знания природы, если иметь в виду мировой дух. В ка-

* «Tractatus de naturae substantiae energetica seu de vita naturae etc.». London, 1672, с. 18, 24, N 5, 27, p. 355; с. 16, N 2; «Ad lectorem» N 8, u s. w. [«Трактат об энергетической природе субстанции, или О жизни природы и т. д.». Лондон, 1672, гл. 18, 24, № 5, 27, стр. 355; гл. 16, № 2; «К читателю» № 8 и т. д.].

честве *определенного* метода познания природы выдвинулся лишь механистический способ объяснения. Гиллархический принцип Мора, пластическая сила Кедворта представляли собой неопределенные принципы, ничего не объясняющие; они не соответствовали никакому существенному интересу нового времени, материалистическому пониманию материи, даже ему противоречили. Только монада заняла привилегированное место, только в связи с этим понятием *внутри* механизма и *из него самого* выработалось оригинальное философское начало, которое в качестве органического звена примкнуло к историческому ряду систем; понятие монады было созвучно высшим всемирным достижениям эпохи, оно возникло при благоприятных предзнаменованиях и повлекло за собой плодотворные последствия.

Лейбниц сам в нескольких местах рассказывает о происхождении этого своего принципа, раскрывает историю развития своей философии с психологической точки зрения: «Хотя я принадлежу к числу лиц, много занимавшихся математикой, но в связи с этим я не упускаю случая отдаваться занятиям философии еще с самых юных лет. Я уже достиг известного успеха в области схоластики, когда математика и новые писатели отвлекли меня, тогда еще очень молодого человека, от нее. Их прекрасный метод механически объяснять природу восхищал меня, и я с полным правом стал презрительно относиться к методу школьных философов, которые только нагромождали непонятные формы и способности. Но когда я сам стал исследовать *последние основания* механики и законов движения, я был поражен, усмотрев, что их невозможно найти в математике и мне поэтому следует вернуться к *метафизике*... Мне стал казаться также сомнительным *такой* взгляд, который превращает животных в простые машины, более того, мне казалось, что он противоречит законам природы. Так я открыл, что простая *протяженная* масса не является достаточным принципом...» *

* Намек на эту мысль, которую Лейбниц сформулировал позднее, имеется уже в его «Theoria motus abstracti» [«Теории абстрактного движения»]; сочинение было написано и сдано в печать в 1671 г. Здесь он не возвысился еще над понятием

«Я признал, что не все свойства телесных вещей можно вывести из простых логических и геометрических основоположений, каковы понятия большого и малого,

протяженной массы до метафизического понятия силы. В одном месте этого сочинения, на которое уже обратили внимание Бруккер и Томсен («Systematis Leibnitiani... Expositio quaedam etc.» [«Изложение системы Лейбница и т. д.»], (1832), Лейбниц говорит: «Nullus conatus sine motu durat ultra momentum, praeterquam in mentibus. Nam quod in momento est conatus, id in tempore motus corporis: hic aperitur porta prosecuturo ad veram corporis mentisque discriminationem, hactenus a nemine explicatam. Omne enim corpus est *mens momentanea*, seu carens recordatione, quia conatum simul suum et alienum contrarium (duobus enim, actione et reactione seu comparatione ac proinde harmonia, ad sensum et, sine quibus sensus nullus est, ad voluptatem vel dolorem opus est) non retinet ultra momentum: ergo caret memoria, caret sensu actionum passionumque suarum, caret cogitatione» (т. II, р. II, р. 39) [«Ни одно усилие без движения не длится больше момента, если не считать души. Ибо то, что в моменте есть усиление, то во времени является движением тела; если принять это в соображение, то можно хорошо разграничить тело и душу, что до сих пор оставалось никем не объясненным. В самом деле, всякое тело есть *душа, живущая мгновением*, или лишенная воспоминания, потому что тело не удерживает больше мгновения как свое усилие, так и чужое, противоположное (ведь для ощущения, равно как и для удовольствия и печали, без которых никогда не бывает ощущения, необходимо и то и другое, действие и противодействие, другими словами, необходимы сравнения и гармония); следовательно, тело лишено памяти, лишено ощущения своих действий и своих страдательных состояний, лишено мышления» (т. II, ч. II, стр. 39 и след.)]. Отдельные мысли философии Лейбница мы находим (1847) уже в его письме к Я. Томазиусу от 1669 г. Здесь Лейбниц совершенно отчетливо разъясняет, что он вовсе не картезианец, а разделяет лишь общий для *всех* новейших философов взгляд, что в телах все подлежит объяснению лишь при помощи величин, фигуры и движения. Этой предпосылке он оставался верен и позднее, в течение всей жизни; он лишь не признавал математических или механических принципов *первыми* или последними основами телесного мира. Но уже и в этом письме он говорит: «Материя сама по себе лишена движения, принцип всякого движения — дух, как это признавал уже и Аристотель». И далее: «*Первый* принцип движения есть первая и нематериальная и в то же время деятельная форма, именно дух». Поэтому только духи свободны и самобытны. Следовательно, нет ничего нелепого в утверждении, что среди субстанциальных форм один только дух — первый принцип движения, другие же получают движение от духа.

целого и частей, формы и положения, и что для обоснования системы природы нужно привлечь другие основоположения: о причине и действии, активном и пассивном состоянии... Так я снова пришел к энтелехиям и от материального принципа вернулся к *формальному* (духовному) принципу... Среди всех понятий, отличных от понятий протяжения и модификации протяжения, наиболее отчетливым является понятие *силы*; это — понятие, наиболее подходящее для объяснения природы тела... Следовательно, в натурфилософии следует помимо величины и места, т. е. чисто геометрических понятий, принять *высшее понятие*, а именно понятие силы, благодаря которой тела могут проявлять деятельность и оказывать сопротивление. Понятие силы так же ясно, как понятие деятельности и страдания, ибо действие вытекает из силы, если к тому нет препятствия...

Правда, Лейбниц понимает здесь слово «дух» еще в строгом и, следовательно, исключительном смысле; в этом смысле дух кроме бога присущ только человеку, а природа представляет собой бездушную, неодоухотворенную машину; Лейбниц определяет здесь дух просто как мыслящее существо, как *ens cogitans*, придерживаясь, таким образом, еще картезианской точки зрения. Однако уже и здесь у этого *ens cogitans* бродят в голове *pensées confuses* [смутные мысли]. В то время как Декарт к сущности тела относил только то, что является предметом абстрактного мышления, т. е. нематериальное геометрическое тело, Лейбниц, напротив, вносит в понятие тела кроме протяжения и физическое, чувственное качество. «*Restat indaganda aliqua qualitas sensibilis... Ea nimirum est crassities seu ἀντιστάσις cum exensione sumta*» [«Остается подлежащее исследованию некоторое *чувственное качество*. Несомненно, это есть плотность, или соединенное с протяжением сопротивление (антитипия)»]. Поэтому для Декарта истинно и существом лишь ясное и отчетливое, т. е. абстрактное, понятие или мышление, при этом он настоящим телом в его подлинной сути считает только тело, лишенное всякой чувственности, и признает дух только мыслящей сущностью (*ens cogitans*).

Лейбниц, наоборот, в открытой форме уже и здесь придает метафизическое, или *существенное*, значение темным, т. е. *чувственным*, представлениям, относя чувственное качество к *существу* тела и, следовательно, присваивая духу, хотя и в скрытом виде, значение чувствующего существа, существа, которому животные и растения уже не чужды, как духу Декарта.

Поэтому если даже какое-нибудь явление природы, например тяжесть или упругость, может быть объяснено часто механическим путем и подлежит, например, выведению из движения, то все же *последним основанием* движения оказывается сила, *содержащаяся* в любом теле». Следовательно, телесная субстанция для Лейбница уже не только протяженная, мертвая, извне приводимая в движение масса, как у Декарта, а *в качестве субстанции* имеет в себе деятельную силу, не знающий покоя принцип деятельности³⁹. И эта «сила сама составляет внутреннюю сущность тела. Пусть протяжение есть нечто первоначальное, и все же оно предполагает силу, как свой принцип».

5. Душа, или монада: принцип философии Лейбница

Но что же такое сила? Та сила, которая в лейбницевской философии в отличие от философии Декарта обосновывает внутреннюю природу тела, а в отличие от философии Спинозы превращает конечные существа из самих по себе беглых и мимолетных модификаций в субстанции, основательные и устойчивые сущности? Само собой разумеется, что сила не есть нечто механическое, материальное, потому что как раз недостаточность чисто материальных принципов для объяснения явлений природы побудила нас прибегнуть к понятию силы, выйдя за пределы материального; следовательно, сила не есть нечто составное, делимое, протяженное. Наоборот, она есть нечто неделимое, простое; она принадлежит к тем предметам, которые не являются *объектами чувств* или чувственного воображения, каковы, например, фигуры, но входят в круг духовных объектов, объектов *разума*; сила не есть физический принцип, но *по существу, согласно ее природе*, метафизический, духовный принцип. Положение «сила есть сущность телесной субстанции» значит не что иное, как «телесная субстанция есть *субстанция* лишь благодаря простому духовному *принципу*». Но субстанциальность есть то же, что существенность и реальность; только субстанциальное реально, обладает *бытием* в философском

смысле. А составная, протяженная, материальная сторона тел, как таковых, не есть субстанция, ибо «материя сама по себе есть нечто чисто пассивное», только субстанция есть нечто деятельное, действующее, есть сила. Поэтому реальным, сущностным оказывается не телесное, не многообразное, а *простое*, не нечто делимое, а атом, неделимое, индивид. Сущностное же *пребывает* или обладает устойчивостью. Следовательно, свою устойчивость и свое основание, свою опору, свою реальность и сущность тела имеют в простом. Лейбниц говорит: «Составное предполагает простое, ибо без *простых субстанций* не может быть составных... Не могло бы быть материи без субстанций, представляющих нечто *нематериальное*». Ведь «то, что безусловно пассивно, никак не может существовать *отдельно для себя самого*... Поэтому тела, собственно, сами по себе не суть субстанции, это только соединения, агрегаты субстанций». Эти простые субстанции Лейбниц и называет *монадами*, «*душами* или *существами*, *аналогичными душам*», «*veras et reales unitates, atomes de substance*» [«подлинными и реальными единствами, субстанциальными атомами»], в отличие от «*atomes de matière*» [«материальных атомов»] Демокрита и Эпикура, «*points métaphysiques, formas substantiales, vires primitivas, entelecheias primas, atomes formels*» [«метафизическими точками, субстанциальными формами, изначальными силами, первоначальными энтелехиями, формальными атомами»].

В общем существо философии Лейбница сводится к следующему: только сила есть бытие в метафизическом смысле. Всякое существование, всякая реальность сводится к понятию силы. Что не есть сила или не имеет силы, то — ничто. Но сила есть нематериальная сущность; в действительности она есть то, что мы называем *душой*, ибо «*только душа есть принцип деятельности... Движение можно объяснить только из наличного бытия энтелехии*» *. Следовательно, только душа есть бытие,

* Сюда можно отнести также место из «Nouv. Ess.», l. II, ch. XXI, § 4: «La plus claire idée de la *puissance active* nous vient de *l'esprit*. Aussi n'est elle que dans les choses qui ont de l'analogie avec l'esprit, c'est-à-dire dans les entéléchies, car

реальность, истина. Что не есть душа или душою не обладает, то ничто. Поэтому только душа есть *сущность* тела, только *благодаря душе* тело не есть призрак, но реальная, подлинная сущность. Без души тело было бы чем-то растекающимся, незащищенным и несамостоятельным; оно не имело бы даже способности обнаруживать противодействие, сопротивление: ведь, где сопротивление, там сила, а где сила, там душа; в противном случае тело было бы призрачным бытием, которое, не имея опоры, рассеивалось бы и распадалось, превращаясь в ничто; и в самом деле, только единство скрепляет многообразие, простая сила — делимое, душа — тело. Да, сама душа есть основа всякой реальности, всякого множества, многообразия и разноразличия, ибо «*без единства нет множества*». «Без *действенной силы* в теле не было бы *многообразия* явлений, а это было бы равносильно тому, что вообще *ничего* бы не существовало, разноразличные состояния тела были бы *неразличимы*». Только душа есть подлинный принцип индивидуальности; только *благодаря душе* утверждается индивидуальность, ведь лишь душа есть сущность, аналогичная нашему Я, есть принцип тождества, делающий определенное существо тем, *что оно есть*, обосновывая таким образом его *индивидуальность*. «Органические и все прочие тела только по видимости остаются теми же самыми, но не в строгом смысле этого слова. Они скорее походят на реку, ежеминутно несущую новую воду, они похожи на корабль Тезея, который афинянам непрерывно приходилось чинить...» * Органическое тело даже на одно

la matière ne marque proprement que la puissance passive» [«Наиболее ясную идею *активной силы* доставляет нам *дух*. Поэтому она находится лишь в вещах, аналогичных духу, т. е. энтелехиях, материя же, собственно, содержит только пассивную силу»].

* «Поэтому и не существует такой твердости, какая предполагается в понятии атома: *первоначальное* состояние тел скорее жидкое». «Nouv. Ess.», I. II, ch. XIII, § 23. Впрочем, по Лейбницу, как мы уже знаем, нет ни абсолютно жидкого, ни абсолютно твердого. Всем телам, даже жидким, свойственно известное сцепление, и, наоборот, нет ни одного тела без жидкости. Всякое тело до известной степени твердо и жидко (там же, гл. IV, § 4, и письмо № 56 к Бернулли). Как из-

мгновение не остается тождественным себе... Если поэтому не принимать во внимание души, то нет ни *самотождественной* жизни, ни *неизменных* жизненных связей... Того, чтобы индивид остался тем же самым, нумерически тождественным, не может достигнуть никакая организация или форма, если не будет устойчивого жизненного принципа... Если не допускать у тел и растений души, то их единство будет призрачным, если же у них есть душа, то им в строгом смысле можно приписать *индивидуальное единство*... Только при наличии той же души можно утверждать тождество определенной индивидуальной субстанции; в самом деле, ведь тело, как было сказано, пребывает в непрестанном потоке, а душа обитает не в определенных, свойственных ей атомах или какой-нибудь небольшой неразрушимой косточке наподобие косточки «lus», признаваемой раввинами... * Только через посредство души или формы мы в действительности обладаем *подлинным единством*, единством, которое соответствует тому, что в нас называется нашим Я; это — то, чего не может быть ни в искусственных машинах, ни во внешней массе вещества, на которую *можно* смотреть лишь как на стадо или армию. Однако если бы не было *подлинных субстанциальных*

вестно, Лейбниц, первый немецкий геолог, в своей «Protogäa» предполагает также, что Земля некогда находилась в накаленном, расплавленном состоянии и что скалы и минералы не что иное, как продукты огня, шлака; что морская вода как бы растопленное масло, продукт очистки, получившийся от охлаждения после отложения извести.

* По мнению раввинов, косточка «lus», или, иначе, «átrvad rákat», находится в становой кости; она так тверда, что ею, как молотом, можно разбивать камень, она не может ни сгореть, ни истлеть и потому представляет тот материал, из которого образуется при воскресении новое тело (см. *Эйзенменгер. Entdecktes Judenthum* [Открытый иудаизм]⁴⁰, ч. II, гл. 16, стр. 930). Жаль, что эта косточка, которая для раввинов имеет значение несомненного факта, не удостоилась такой квалификации и у нас! Это навело бы многих наших современных философов на глубокомысленнейшие рассуждения об этой косточке. Уже Лейбниц надеялся *доказать possibilitatem eucharistiae* [возможность евхаристии], как она истолкована на Concilio Tridentino [Тридентском соборе]⁴¹ с *salva philosophia emendata* [помощью очищенной, здоровой философии], что многим покажется невероятным.

единств, то и в составных вещах не было бы ничего ни *сущностного*, ни *реального*. Только для того, чтобы найти подлинное единство, только с этой целью Кордемуа ⁴² оставил Декарта и принял атомистическое учение Демокрита, к которому присоединился и я после того, как скинул с себя ярмо Аристотеля. Ведь это учение больше всего говорило силе воображения, но после длительного размышления я отказался и от него, ибо невозможно видеть *принципы подлинного единства в материи* или в том, что представляет собой нечто *исключительно пассивное*; ведь все в материи есть лишь груда частиц, и так до бесконечности. Поскольку же множество обретает свою *реальность* лишь благодаря *подлинным единствам*, которые происходят из другого источника (т. е. не из материи), то мне пришлось для нахождения этих реальных единств обратиться к *формальному атому* и восстановить ставшие пылею столь пресловутыми *субстанциальные формы*; по это пужно было сделать таким способом, благодаря которому они были бы осмыслены, а их надлежащее применение отлично от злоупотребления ими (а злоупотребление это стало обычным); и я нашел, что природа этих форм сводится исключительно к силе. Ведь материальная сущность, подобная атому, не может в одно и то же время быть *материальной* и безусловно *неделимой*, т. е. наделенной подлинным единством... *Материальные атомы* противоречат разуму. Только *субстанциальные атомы*, т. е. реальные и абсолютно неделимые единства, составляют *источник действий* и *первоначальные абсолютные принципы* составных вещей, являясь вместе с тем как бы *последними элементами* в анализе субстанций... Эти субстанциальные формы, или единства, существуют, однако, не только в человеческих, животных или растительных душах... Составные субстанции, или тела, представляют собой *множества*, а простые субстанции, жизни, души, духи — *единства*. Простые субстанции должны быть *повсюду*, ибо без простых субстанций не могут быть составные... Как все числа складываются из единиц, так и все множества состоят из единств. Следовательно, *единства* представляют собой *подлинный источник* и седалище *всех существ*, всей их силы и всех их чувств, но все это

значит только души... Поэтому вся природа наполнена душами, как правильно считали уже древние философы, или же существами, аналогичными душам. Ибо микроскоп дает возможность удостовериться, что имеется множество живых существ, недоступных глазу, и что существует больше душ, чем песчинок и атомов...⁴³ Под *имманентными* действиями будем понимать такие, которые вытекают из *самого* действующего существа, несомненно принадлежат *ему*; таковы, например, мысли и определения воли, представляющие собой имманентные, несомненно свойственные нашей душе действия; поэтому сила, вызывающая эти действия и составляющая как раз сущность души, должна быть признана силой универсальной. Эту силу нельзя отрицать у всех других форм, иначе мы признали бы только наши души деятельными в природе, считая, что всякая сила имманентных и живых действий может быть связана только с мыслящим духом, или разумом, но это неверно. Совершенно противоречило бы красоте, порядку и разуму природы, если бы *принцип жизни*, или внутренних, собственных действий, был связан лишь с *небольшой* или *особой* частью материи⁴⁴. Но очевидно, что совершенство природы требует, чтобы этот принцип присутствовал в *каждой частице*; и ведь нет никакой причины, в силу которой души или аналогичные душам существа не могли бы существовать повсеместно, хотя господствующие или мыслящие души, каковыми являются человеческие, не могут существовать повсюду».

6. Определение монады: представление

Итак, *природа вещей* сводится не к материальным определениям, протяжению, величине, форме, но к монаде. Все, что *пребывает и существует* («существует» в высшем метафизическом смысле), есть душа. Душа, монада, составляет субстанцию природы. «Только монады составляют действительность, все остальное только явления монад или {то, что исходит} из монад». Понятие души, однако, не следует смешивать с понятием сознания, ясного и отчетливого представления, как это делают Декарт и его последователи, которые считают «мона-

дами только духов, т. е. души»; это ясно уже из предшествующих параграфов; не следует также бытие души ставить в зависимость от бытия сознания. Воля и сознание не являются необходимыми свойствами души; душе свойственно лишь то, что она есть источник деятельности, основа своих определений, не что иное, как *спонтанность*; поэтому существенным и характерным в монадах является то, что они «все черпают из собственной способности», «содержат в себе безусловную спонтанность» и поэтому оказываются «единственными причинами своих действий; ибо, как уже правильно сказал Аристотель, спонтанно, добровольно то, начало чего лежит в самом деятельном существе», и, следовательно, «монады зависят только от бога и от самих себя».

«Поэтому извне в монаду не может проникнуть ни субстанция, ни акциденция. Непонятно, как могла бы монада определяться каким-нибудь другим существом или под его воздействием измениться изнутри; ведь в ней нельзя отличить никаких частей, в ней нельзя помыслить никакого движения, которое было бы вызвано извне, извне направлялось бы, увеличивалось бы или уменьшалось, как это имеет место со сложными вещами, где происходит изменение между частями. У монад нет никаких окон, через которые что-нибудь могло бы входить или выходить». Именно поэтому «монады не возникают и не прекращают своего существования естественным путем, как это происходит со сложными вещами, они возникают только путем сотворения, а перестают существовать через уничтожение».

Но если ничего нельзя определить извне, если монады просты и не имеют никаких частей, то откуда берутся изменения в мире? Верно, что монады просты, но у них есть *качества*, в противном случае они *не* были бы *существами*. В соответствии с законом, гласящим, «что не может существовать двух веществ, у которых нельзя было бы найти внутренней разницы, даже необходимо, чтобы каждая монада отличалась от любой другой. А необходимо это уже потому, что в противном случае в мире не было бы никаких изменений. Ведь явления в сложных вещах зависят только от простых субстанций, входящих в состав целого. Предположим, что

у двух монад, не имеющих никакого *количественного* различия, кроме того, не было бы и никакого *качественного* различия; в таком случае при движении в заполненном пространстве все время возникало бы одно и то же, и никакое состояние в природе не отличалось бы от другого состояния... Поскольку у монад нет никакой фигуры — в противном случае они имели бы части, — постольку монада может отличаться только благодаря *внутренним* качествам и действиям от другой монады». И поэтому нам не должно казаться странным, что, «несмотря на свою неделимость и простоту, монады содержат в себе *многообразие* и *множественность*. Простота *субстанций* вовсе не исключает многообразия модификаций, которые совместно должны иметься в простой субстанции, подобно тому как в центре или центральной точке сосредоточено бесконечное множество углов, которые образуются от сходящихся в центре линий... Поэтому естественные изменения монад возникают из *внутреннего* принципа, поскольку внутри монады не может пропикнуть никакая внешняя причина; вообще началом изменения является сила, простыми же субстанциями — энтелехи́и, обладающие известным совершенством (ἐχούσι τὸ ἐντελέξ), известным *самодовлением*, благодаря которому они составляют источник внутренних действий».

Что же такое эти *качества* монад, без которых было бы бессмысленно никакое изменение и благодаря которым монады отличны друг от друга, представляют собой определенные, так, а не иначе созданные монады? Определения или качества монады суть *обнаружения силы*, это — акты, действия. А такие определения, которые не приписываются в субстанцию извне, подобно сладости в самой по себе безвкусной воде, когда я подсыпаю сахар, но *возникающие из нее самой*, имеющие в основе *самое* субстанцию и ничто другое, представляют собой *самоопределения*. А самоопределения, которые возникают изнутри и остаются внутри, — спонтанные, *идеальные* или *нематериальные* определения — суть не что иное, как *представления*. Монада есть сила представления. Качества монады являются действиями, а действия идеального существа составляют перцепции. Ясно, что представление есть определение, детерминация и

поэтому качество. Человек, не имеющий никакого представления, был бы лишен всякого качества, был бы олицетворенным небытием. Я только потому нечто реальное, что я что-то представляю, я — определенное существо лишь потому, что имею определенное представление. Когда я представляю жабу, то я определен иначе, чем когда представляю красивую птицу. Следовательно, представление в качестве чего-то определенного обнаруживается во мне непосредственно в виде аффекта. Представление безобразного есть нечто неприятное, вызывает отвращение, сопротивление, представление же красивого вызывает радость, удовольствие, расположение. Но это определение коренится в моей собственной внутренней самодеятельности.

Предмет, существующий для меня, поскольку я его представляю, дан мне только через меня самого; но определение, которое имеется во мне лишь через меня самого, благодаря моей самодеятельности, т. е. имеет в ней свое начало, и есть как раз представление. Сущность монады и составляет поэтому представление, но в совершенно общем смысле. И «помимо представлений и их изменений больше и нет ничего в простой субстанции, только к этому и должны сводиться все ее действия... Само же представление есть не что иное, как *репрезентация* (воспроизведение и изображение) сложного или внешнего, т. е. *множественности* в простом, или преходящее состояние, которое в единстве, или в простой субстанции, содержит и воспроизводит множественность⁴⁵. Для представления требуется только одно — множественность в единстве *... Деятельность же

* Лейбниц пользуется словом «представление» в очень неустойчивом и неопределенном смысле — то в буквальном, то в переносном. Так, в письме к де Боссю он говорит (т. II, ч. II, стр. 271): «*Perceptio nihil aliud, quam multorum in uno expressio*» [«Перцепция есть не что иное, как выражение *многого в едином*»]. Критикуя взгляды врача Штала, он дает такое определение: «*Perceptio figuratio ut sic dicam, seu repraesentatio est compositi in simplice, multitudinis intellectus (?)*, *ut angulus jam repraesentetur in centro seu inclinatione exemplum linearum*» (т. II, р. II, р. 154) [«Перцепция есть, так сказать, *изображение* или представление сложного в простом, множества в интеллекте (?), подобно тому как *угол уже*

внутреннего принципа, то, чем обуславливается изменение, благодаря чему одно представление следует за другим, есть *влечение, желание, страсть*». В самом деле,

представлен в центре или с помощью уклона исходящих линий» (т. II, ч. II, стр. 154)]. В письме к Вагнеру мы читаем: «Isque correspondens (?) (responsus?) interni et externi seu representatio externi in interno etc. revera perceptionem constituit» [«И это соответствие (?) (согласие?) *внутреннего и внешнего*, или представление внешнего во внутреннем, и т. д. вопитишу составляет перцепцию»]. Кестнер^{45a} в своем *preface* к «Nouveaux Essais» объясняет, что такое представление, пользуясь сравнением из области математики, которое дано Лейбницем в его «Новых опытах», кн. II, гл. VIII, стр. 37: «La base circulaire d'un cône en représenté la section, entant que connoissant l'une on connoit aussi l'autre. C'est ainsi qu'on a représenté dans la mechanique des vitesses et des temps par des lignes droites, qu'un thermomètre représente la chaleur de l'air, un baromètre la pesanteur de l'atmosphère» [«Круговое основание конуса так представляет его секущую плоскость, что, зная одно, мы знаем и другое. Таким же образом скорость и время представлены в механике в виде прямых линий, термометр представляет температуру воздуха, барометр — давление атмосферы»]. Но лучшим образом остается представление в том виде, как оно проявляется в высших монадах; *по аналогии* с ним и следует мыслить представление как определение всякой монады, отбрасывая сознание, признак отчетливости и ясности; следует понимать «представление» в самом общем, переносном смысле, как об этом неоднократно говорит Лейбниц (например, в т. II, ч. I, стр. 331). В качестве пояснения можно привести и следующее место («Commerc. Epist.», L. Feder, стр. 391). Оно связано с мыслью П. Кирхера, утверждавшего d'un stile des Cabalistes [в духе каббалистов], что в духовном, интеллектуальном мире, мире ангелов, духовно и невидимо дано все, что имеется в мире видимом, материальном. У Кирхера сказано: «Omnia igitur sunt in omnibus... et, ut bene Mercurius (Helmontius) semen est arbor complicata, arbor est semen evolutum et explicatum, numerus est unitas evoluta, angelus est astra complicata, astra sunt angelus evolutus, Deus est, in quo ceu archetypo mundus est, Deus, si ita dixerim, evolutus etc.» [«Все существует во всем... и, как хорошо сказал Меркурий (Гельмонт)⁴⁶: семя есть дерево в свернутом виде, дерево есть семя в раскрытом, развернутом виде, число — развернувшаяся единица, ангел — собранные воедино звезды, звезды — раскрывшийся ангел, бог, поскольку в нем как в архитипе существует мир, есть, так сказать, открывшийся бог»]. На это Лейбниц замечает: «Il y a là dedans quelque chose de solide. Car il est très-vrai, que tout est éminemment en Dieu comme dans sa base... Cependant on peut dire en général, que les corps sont représentés dans les esprits,

«всякое наличное представление стремится к новому представлению, так же как и всякое движение, которое оно воспроизводит, стремится к другому движению». Связь влечения с представлением или, вернее, их неразрывность явствует из того, что представление обнаруживается как определенность, а определенность души непосредственно выражается в известном расположении духа, что представление *возбуждает* душу так или иначе, приятным или неприятным образом. «Ни одна перцепция не может быть для нас безусловно *безразличной*... Итак, монада находится в состоянии непрерывного *стремления*. Ведь поскольку представление составляет сущность монады, постольку оно неизменно нечто представляет, безостановочно переходит от одного представления к другому», его бытие проявляется в вечной смене — но так, что неизменным остается та же душа, тот же субъект, — в «непрерывном изменении», но это есть лишь следствие субстанции, «так как субстанция необ-

l'étendu dans l'indivisible... Il est donc vrai, dans le fond, que les choses inférieures se trouvent dans les supérieures d'une manière plus noble, que dans elles-mêmes. Les rayons de lumière d'une infinité d'objets passant par un petit trou sans se confondre, comme on le voit dans l'expérience de la chambre obscure, nous donnent un avantgoût de la subtilité des choses spirituelles, ces rayons dans le fond n'étant encore que corporels, puisqu'ils peuvent être réfléchis» [«В этом есть здравый смысл. В самом деле, совершенно верно, что все существует в своем источнике... И вообще можно сказать, что тела даны в представлениях духов, что протяженность заключена в неделимом. По существу это правильная мысль, что низшие вещи даны в высших, в более благородном виде, чем как они существуют сами по себе. Световые лучи, исходящие от бесконечного множества предметов и проходящие сквозь небольшую щель, не смешиваясь между собой, как это можно наблюдать в темной комнате, служат прообразом утонченного духовного мира, сами же они, поскольку эти лучи могут отражаться, по существу материальны».]. Но нет никаких сомнений, что это применимо также и к монадам, и к тому, как они заключают в себе многообразную и разнообразную материю; достаточно вспомнить, как Лейбниц выразительно подчеркивает, что монада содержит в себе множество *в высшем смысле*, и в другом месте опять-таки усматривает ее отличие от бога в том, что в боге вещи заключены *в высшем смысле*, а в монаде — виртуально (там же, стр. 125).

ходимо требует, по существу заключает в себе прогресс или изменение, потому что без последнего она не имела бы *силы* действовать».

7. Различия представления

Поскольку представление составляет сущность монады, а всем монадам свойственно нечто себе представлять, то их отличие друг от друга состоит не в чем ином, как в различных видах, способах или степенях представления. Представлению свойственны бесчисленные степени, основные же различия заключаются в отчетливости, смутности, ясности и темноте. Свой определенный, собственный и точный смысл эти различия получают лишь на высших ступенях монады, там, где представления превращаются в понятия. Состояние и состав монады можно мыслить и познавать лишь по аналогии с темными и смутными представлениями и понятиями, поэтому смутные представления имеют не только антропологическое, но и универсальное, метафизическое значение: таким образом, эти отличия, как они обнаруживаются в высших монадах, должны быть засвидетельствованы уже здесь, хотя в данной главе речь идет лишь об общих принципах монадологии.

Лейбниц утверждает: «*Темно* то понятие, которое недостаточно для того, чтобы узнать представляемый предмет: например, если я помню ранее виденный мной цветок, но не в такой степени живо, чтобы узнать его, когда он попадется мне, или отличить от смежного вида, ему подобного. *Ясно* же то понятие, благодаря которому можно познать предмет или представленную вещь; это познание в свою очередь бывает либо *смутным*, либо *отчетливым*; оно смутно, если я *особо* и в *отдельности* не могу перечислить всех признаков, которые достаточны для различения этого предмета от других, хотя предмет этот действительно обладает такими признаками и элементами, на которые можно разложить его понятие. Так, мы познаем *цвета*, *запахи* и другие объекты *чувств* с достаточной ясностью и отличаем их друг от друга, но только основываясь на свидетельстве чувств, а не на признаках, которые могли бы быть

обозначены; поэтому-то мы и не можем пояснить слепому, что такое красный цвет, и вообще относительно всего подобного мы можем объясниться лишь так, что поведем своих собеседников к предметам и заставим их видеть или обонять их; хотя несомненно, что понятия этих качеств сложны и могли бы быть проанализированы, ибо имеют свои причины. Подобным же образом живописцы и другие деятели искусства очень хорошо знают, что в произведениях искусства правильно и что ошибочно; но обоснование своего суждения они часто не в состоянии дать, а только говорят, когда им что-нибудь не нравится, что замечают отсутствие, но сами не знают чего. Отчетливо же такое понятие, которое имеют, например, пробирщики о золоте благодаря достаточным признакам и пробам для различения от всех других подобных ему тел. Подобное понятие мы имеем о том, что вообще нескольким чувствам, например о числе, величине, фигуре, равно как и о многих душевных состояниях, каковы гнев, надежда, — короче говоря, обо всем, чему мы можем дать номинальное определение, которое есть не что иное, как перечисление достаточных признаков.

Смутные представления возникают следующим образом: «Если, например, смешать желтый и синий порошок таким образом, чтобы из этого образовался зеленый порошок, то душа воспринимает оба порошка, а именно как желтый, так и синий, ибо если бы часть смеси не воздействовала на душу, то и целое не воздействовало бы на нее, и это душевное состояние, это определение, которое составляется под воздействием желтого и синего, и есть как раз соответствующее представление. Но это представление смутное и паходит как бы в *скрытом* состоянии в *восприятии* зеленого цвета, ибо синяя и желтая краски замечаются нами лишь постольку, поскольку они скрыты в зеленом». Другой пример — представление шума моря. «Чтобы воспринимать этот шум, необходимо воспринимать части, составляющие это целое, т. е. шум каждой волны; хотя каждый из этих маленьких шумов воспринимается только в смутной массе всех остальных и остался бы совершенно незаметным, если бы производящая его волна была единственной; в самом деле, необходимо испытать некоторое

действие от движения этой волны и получить известное представление о каждом из этих шумов, как бы малы они ни были; иначе нельзя было бы получить представление и о ста тысячах волн, так как и сто тысяч ничто не могут еще составить нечто». Еще пример: «Если кто-нибудь мне предложит правильный многоугольник, то я глазом и силой воображения не смогу схватить его тысячи сторон; поэтому до тех пор у меня будет лишь *один образ* (image) или смутное представление о фигуре и количестве ее сторон, пока я не отличу и при помощи исчисления не узнаю, чему равняется десять в кубе; поэтому есть много предметов, которые мы, правда, мыслим и понимаем, но не можем охватить чувствами и воображением. Поэтому следует отличать представление от ощущения. Не всякое представление есть ощущение, имеются представления и того, что не воспринимается. Я бы не мог ощущать зеленое, если бы у меня не было представления синего и желтого, из чего складывается зеленое. И все же я этого не ощущаю без применения микроскопа... Следовательно, если у нас есть, например, представление запахов или цветов, то мы не имеем никакого иного представления, кроме представлений о фигурах и движениях, но они так *многообразны и незначительны*, что наш дух в своем теперешнем состоянии не может их в отдельности отчетливо познать и поэтому не замечает, что его представление заключается лишь в представлениях весьма незначительных фигур и движений, подобно тому как при представлении зеленого цвета, как только что было сказано, мы не воспринимаем ничего, кроме друг с другом смешанных составных частиц синего и желтого, хотя мы этого и не замечаем, но скорее создаем из этого *новую вещь* (новый цвет)...

Смутные мысли и представления не отделены, как это думали, какой-то непроходимой гранью от представлений отчетливых; вследствие своего *многообразия* они только *менее* отчетливы и развиты... Всякое отчетливое представление содержит бесконечное число смутных представлений, так как любое *представление*, во всяком случае по своему *предмету*, содержит нечто множественное и многообразное... Не следует

ограничивать спонтанность лишь сферой отчетливых мыслей, деятельности разума, сознательных и добровольных действий, но надлежит распространить на смутные и невольные представления, бессознательные и нами не подмечаемые... *Все возникает из наших собственных недр, в том числе существа с безусловной спонтанностью...*

Строго говоря, душа заключает в себе принцип не только своих действий, но и своих страданий или смутных представлений... В силу чего было бы необходимо, чтобы в нас заключалось лишь отчетливо познание? Сколько еще далеко не исследованного разнообразия в нашей душе? Картезианцы допустили большую ошибку, не учитывая представлений, которые не сопровождаются у нас сознанием, не признавая никаких энтелехий, помимо духов, и поэтому смешивая по примеру множества людей состояния, когда мы на продолжительное время лишаемся чувств и ощущений со смертью в собственном смысле слова... Ведь мы в самих себе наблюдаем такие состояния, когда ничего не помним и не имеем ни одного ясного представления, как, например, в обмороке или глубоком сне без всяких сновидений, — в этих состояниях душа не отличается заметным образом от простой монады... * Но отсюда ни в

* Кедворт пользуется тем же аргументом, что и Лейбниц: «*Ne ipsae quidem hominum animae consciae sibi semper sunt earum rerum, quas complexas atque comprehensas tenent... Nemo porro nostrum est, quem usus non docuerit, multas saepe numero a nobis paene insciis actiones edi animales, quas postea demum expendimus et consideramus*» [«И даже сами человеческие души не всегда сознают то, что они содержат и охватывают... Далее, не найдется никого, кто не знал бы по опыту, как часто почти бессознательно мы при участии души производим многочисленные действия, которые мы лишь впоследствии отмечаем и оцениваем»]. При имени этого противника Декарта мы должны задним числом вспомнить и о перипатетиках как противниках картезианского дуализма — духа и материи. Составитель «Путешествия по картезианскому миру» в своем сочинении «*Novae difficultates a Peripatetico propositae etc.*» [«Новые затруднения, указанные перипатетиком, и т. д.], Amstel., 1694, говорит: «*Cartesianorum fundamentum quo conantur adfirmare omne ens esse vel spiritum vel materiam, nulla ratione solidum est, atque Peripatetici jure gaudent intermedium quoddam iis binis interponendi animam*

коем случае не следует, что простая субстанция тогда вовсе не имела представления. Лишь благодаря слишком большому количеству малых представлений, в которых ничего не проступает отчетливо, душа оказывается лишенной чувств и ощущений, например когда мы несколько раз подряд будем поворачиваться в одном и том же направлении, то у нас появится головокружение и сознание исчезнет, так что мы будем больше не в состоянии различать что бы то ни было... Но так как мы при пробуждении из таких лишенных всякой мысли состояний осознаем наши представления, то несомненно, что непосредственно до этого мы должны были иметь какие-то представления, хотя бы их и не сознавая; в самом деле, как движение возникает только из движения, так и представление — только из другого представления... Наши значительные, хорошо ощущаемые и заметные представления, как и наши характерные склонности, которые мы осознаем, состоят лишь из бесчислен-

scil. bestiae» (р. 62) [«Основное положение картезианцев, в силу которого они пытаются утверждать, что всякое существо или духовно, или материально, совершенно нечувствительно и перипатетики справедливо торжествуют, полагая, что имеется нечто промежуточное между тем и другим — душа, именно животная душа» (стр. 62)]. Несколькими страницами выше он говорит: «Картезианцы спрашивают, представляет ли собой душа животных дух или материю? Перипатетики отвечают: ни то ни другое. Это существо особого рода, хотя оно и называется материальным, но это не потому, что оно материя, а потому, что оно не дух. В самом деле, между тем и другим есть некоторое промежуточное существо, которое хотя и не имеет способности мыслить и умозаключать, но зато имеет ощущающую и представляющую способность, — это душа животных, ощущающая субстанция». Вообще перипатетики определяют ощущение, sensus, как деятельность материальную и в то же время нематериальную. Дух, говорят они, или мышление, есть деятельность только души, потому что дух обособлен от тела и его деятельность проявляется без телесного орудия; но без телесного органа нет ощущения. Ощущающая способность относится не только к душе, но и к телу. Потому что душа ощущает через тело (см., например, *И. Л. Гавенрейтер. Comp. libr. physic. Arist., Argent., 1600, p. 529, 584*)⁴⁷. Впрочем, вопрос о материальности души животных вызвал у схоластиков и вообще христианских философов и теологов большое недоумение и разногласие: одни считали ее протяженной и преходящей, другие — непротяженной и нетленной, а иные — хотя и нематериальной, но смертной.

ного множества маленьких представлений и склонностей, которых мы не замечаем. Именно в этих незаметных представлениях лежит основание всего с нами происходящего, равно как и основание того, что происходит и в ощущающих телах, в которых заключены невосприимчивые движения... Таким образом, удовольствие представляется не чем иным, как своего рода агрегатом незначительных представлений, из которых каждое, будь оно сильным и значительным, вызывало бы боль». Так, «музыка есть не что иное, как арифметика, но скрытая, так что душа не знает, что она считает. Но хотя душа и не чувствует, что она считает, она все же чувствует действие этого незаметного счета или порождает этим удовольствие и неудовольствие, связанное с созвучием или неблагозвучием звуков, ибо удовольствие возникает из большого количества незаметных гармонических впечатлений или представлений... Поэтому элементы чувственных удовольствий — *духовные наслаждения*, которые, однако, воспринимаются лишь смутно».

8. Значение смутного представления

Смутные представления не что иное, как *выражение бесконечного множества* простой субстанции монады; так же точно все другие монады, в том виде, *как* ими словно бредит каждая отдельная монада, не что иное, как выражение *отношений* или *связей* монад. Поэтому смутные представления составляют самую значительную и глубокую, но вместе с тем и самую трудную и запутанную сторону философии Лейбница — связь монад с другими монадами. Но чтобы правильно понять предмет, следует прежде всего не выдвигать как исключительное ни одного из различных определений, устанавливающих сущность субстанции, или монады, по Лейбницу, но брать эти определения всегда в их целокупности, чтобы не подменить понятия монады понятием атома. Определение для-себя-бытия, логически-метафизическая категория, к которой, по логике Гегеля, сводится атом, есть также существенное определение монады. Монады не только отличны, но и *отмежеваны* друг от друга. Каждая остается своей частью жизни, о политике

бетаі (как бы избегает политики), согласно лозунгу Эпикура*; каждая монада, даже по Лейбницу, представляет собой «мир для себя, каждая является самодовлеющим единством»⁴⁸. Но это определение не есть ее *единственное* определение, ибо ее для-себя-бытие не есть твердое, упорное, упрямое для-себя-бытие атома, представляющее само по себе внешнее, безразличное существование. Для-себя-бытие монады есть *содержательное, полное* для-себя-бытие; у монады есть *душа*, она имеет интерес ко всему, для нее мы не пуждаемся во внешних средствах; она внутри оставляет достаточно места, чтобы найти в ней точки соприкосновения для разумной связи.

Первая точка соприкосновения заключается в том, что с понятием монады устанавливается неопределенное множество монад**. Различие составляет сущность

* Раньше (а именно в первом издании книги) стояло: стоиков; верно и то и другое. См. *Рассенди. Animadv. in lib. X Diogenis Laert. Lugd.*, 1675, t. II, p. 14, 15.

** Хотя из лейбницевого понятия субстанции как принципа индивидуации и спецификации необходимо вытекает множество субстанций, но Лейбниц не дает *непосредственной* дедукции этого множества. В своих письмах к де Боссу (т. II, ч. I, стр. 309) Лейбниц приводит внешний довод: «Unam substantiam solam existere et iis est, quae non conveniunt divinae sapientiae, adeoque non fiunt, etsi fieri possint» [«Если бы имела лишь одна-единственная субстанция, то это шло бы вразрез с божественной мудростью, следовательно, этого нет, хотя и могло быть»]. Более глубоко следующее соображение (стр. 303): «Quaeris, cur infinitae actu monades? Respondeo, ad hoc suffecturam earum possibilitatem, cum praestat quam ditissima esse opera Dei; sed idem exigit rerum ordo, alioqui non omnibus assignabilibus percipientibus phaenomena responderent. Et sane in nostris perceptionibus, utcunque distinctis, intelligimus confusas inesse ad quantam libet parvitatem itaque his monades respondebunt, ut majoribus distinctioribusque respondent» [«Ты спрашиваешь: для чего существует актуально бесконечное число монад? Отвечаю: чтобы они были в состоянии раскрыть все богатство божественного творения, но этого же требует и порядок вещей, иначе явления не соответствовали бы всему, что дано в представлениях. А мы хорошо знаем, что в наших представлениях, даже отчетливых, даны и смутные и самые незаметные представления; следовательно, должны существовать монады, соответствующие этим представлениям, как существуют монады, соответствующие более значительным и отчетливым представлениям»]. Впрочем, множественность здесь

монады, но как могла бы она отличаться, если бы не было тех существ, от которых она отличается? Как ей быть *иной*, нежели другие монады, как ей быть мо-

внутренне уже предполагается. Тут же он обосновывает и «бытие других существ вне нас» моральной достоверностью и говорит (стр. 319): «Ratione rerum (etiam sine respectu ad sapientiam divinam) judicamus, nos non solos existere, quia nulla apparet privilegii pro uno ratio» [«Разумное основание вещей (даже если не принимать во внимание божественную мудрость) заставляет нас признать, что мы не одни только существуем, так как нет никакого разумного основания, почему бы преимущественным правом на существование обладало одно какое-нибудь существо»]. Можно также сюда отнести и следующее место (стр. 299): «Sane etiam [подобно акциденции] *substantia saepe exigit aliam substantiam*» [«субстанция часто подразумевает другую субстанцию»]. Но это положение стоит как бы в скобках, так что не знаешь, как его следует или можно объяснить. По вопросу о существовании чувственных существ, или, что то же, других существ помимо нас, теснейшим образом связанному с тем же вопросом о множественности монад или о существовании других монад, Лейбниц говорит: «Ce vrai critérium en matière des objets des sens, est la liaison des phénomènes, c'est-à-dire la connexion de ce qui se passe en différens lieux et temps, et dans l'expérience de différens hommes qui sont eux-mêmes les uns aux autres des phénomènes très-importans sur cet article» [«Истинным критерием по отношению к чувственным предметам я считаю связь явлений, т. е. связь того, что происходит в разных местах, в разное время и в опыте разных людей, которые в этом отношении сами оказываются очень важными явлениями друг для друга»] («Nouv. Ess.», I, IV, ch. II, § 14). Совершенно верно! Очень важными. Истинность чувств основывается только на истинности этого явления. Если бы не было никаких *других* монад, *помимо меня*, то монадология и вообще идеализм были бы правы: чувственное существо было бы только видимостью. Но другая монада, другой человек проявляется, пусть лишь как предмет моих чувств, в виде существа, мне подобного, в виде такого же *Я*, каков я сам, в качестве моего alter ego. Поэтому при таком взгляде я прихожу к новой истине (о которой я, оставаясь на точке зрения моего *Я* как монады, и не подозревал) — к истине чувственного бытия и сущности. Как достоверно то, что другой человек существует помимо меня, так же достоверно, что и дерево, и камень существуют вне меня. Этой достоверностью, истинностью alter ego, истинностью существования человека вне меня, истинностью любви, жизни, практики, а не теоретическим значением чувственного знания, не происхождением идей из чувств, не Локком и не Кондильяком обосновывается для меня истинность чувств — пользуюсь здесь случаем, чтобы отметить это.

надой, если бы не было многих или других монад? Поэтому общей связью монад является уже сущность или понятие монады, причем неизбежно даны многие монады; и эта неизбежность и общность должны реализоваться у монад или, скорее, *в них самих*, так как это не пустые атомы Эпикура, а раз они деятельные субстанции, то эта общность субстанций осуществляется благодаря им самим. Осуществление этой общности и необходимости есть представление других монад, свойственное по существу каждой монаде. Во всяком случае и понятие атома есть связь между атомами, но здесь эта связь — абстрактное, внешнее понятие, понятие мыслителя об атомах, между тем у монады *в ней* самой находится то, что в атомистическом учении, вне пределов атома, является достоянием мыслящего субъекта. Вообще атом возникает там, где мышление и бытие распались, где мышление сосредоточивается в самом себе, довольствуясь самим собой, а бытие извергает из себя бытие как мир, не составляющий предмета божественного духа, как внешний, безразличный, случайный мир. Между тем монады есть мир, родственный мышлению; здесь понятие не находится вне вещей, но составляет внутреннюю суть самих вещей *.

* Изложенный здесь взгляд в корне отличается от того, что говорит о системе Лейбница Гегель в своей «Логике» (т. I, стр. 96, 108). Однако автор изложил свое понимание вовсе не *затем*, чтобы сказать что-нибудь новое, оригинальное или, подчиняясь моде, выступить против Гегеля. Скорее это понимание укоренилось в нем, и все изложение и оценка Лейбница строились совершенно самостоятельно и независимо от того, что говорили о Лейбнице, одобряя или критикуя его, Гегель и другие мыслители. Только теперь, после того как этот отдел давно уже написан, автор обратился к тем местам, о которых он помнил только то, что они содержат высказывания о Лейбнице. Но Гегель здесь говорит: «В этой системе инобытие вообще снято; дух и тело или вообще монады друг другу не чужды, они не ограничивают друг друга, не воздействуют друг на друга; вообще отпадают все отношения, в основе которых лежит инобытие. Что есть *много* монад, что они определяются так же, как и нечто другое, не касается самих монад, это есть возникающая вне их рефлексия некоторого третьего; они сами по себе другим не противоположны. Но здесь же вместе с тем обнаруживается незавершенность этой системы. Монады оказываются представляющими только

Отдельная монада сама есть средоточие, общее понятие других монад. Правда, монада есть *отдельная* субстанция, но ее отдельность не есть отдельность атома; она — нематериальный принцип, поэтому не ограниченный, не существующий здесь или там в замкнутом виде, не *чувственно* отмежеванный и изолированный, но, так сказать, всюду наличный, сам по себе универсальный принцип: сущность, имеющая в себе и для себя общую природу. Как таковая, монада *существенно связана со всеми монадами*, и эти ее отношения и составляют ее представления. «У всех монад есть представление и влечение, ибо в противном случае у монады не было бы никакого отношения к другим вещам». Атом слеп и нем,

в себе, только в божестве как монаде монад, а также в системе. Подобным образом и дальше: «Так как многообразие есть лишь нечто идеализированное, то монада сохраняет отношение лишь к самой себе... Идеализм Лейбница берет множественность непосредственно, как *данную* и т. д. Атомистика, правда, не имеет понятия идеальности и т. д. Зато она возвышается над простым, безразличным множеством; атомы взаимно вступают в дальнейшее определение». Гегель, конечно, прав; но и автор, хотя и утверждает противоположное, также считает себя правым. Источник противоречия в том, что одно дело — иметь перед собой систему как объект критики и совершенно другое — находиться внутри системы, словом, одно дело — критиковать и другое дело — развивать; ведь всякая система сама *в себе* закончена, имманентно устраняет свои дефекты, хотя бы такое устранение и являлось в свою очередь само по себе недостаточным. Критика же сводит систему к ее простейшим, наиболее выразительным основным чертам, отвлекаясь от конкретных определений. Но если мы объединим конкретные определения монады с первыми, простыми определениями, например с определением, что монада есть сосредоточенное множество, сосредоточенная Вселенная, то мы должны будем признать, что множество в виде представленный коренится в существе понятия монады, что монада как раз тем и отличается от атома, что в ней есть то, чего нет в последнем. Порочно, ошибочно, противоречиво в понятии монады именно то, что в ней еще есть нечто привнесенное понятием атома. Кроме того, для понятия монады весьма важно отличать существование и сущность; в отношении атома это различие или совсем не приходится принимать во внимание, или во всяком случае принимать во внимание не в том же самом смысле, потому что атом, являясь *лишь* материальным бытием, не обладает *сущностью* — это различие имеет лишь в мыслях философа.

у монады есть глаза и уши, при помощи которых она все слышит, она может все чувственно воспринимать. Атом — бог Эпикура, нисколько не заботящийся о мире; монада есть божество, которое знает число волос на голове и обращает внимание даже на воробья, падающего с крыши. Для атома другие атомы существуют случайно, для монады же другие монады даны с необходимостью. Ведь монада по существу деятельна, а ее деятельность есть представление; представление же предполагает объекты, предполагает то, что представляется. Лейбниц говорит относительно мыслящей монады (но вообще это можно отнести ко всякой монаде): «Если бы не существовало неразумных вещей, чем бы было разумное существо? О чем бы оно мыслило, если бы не было движения, материи, чувства?» Предметом представления монады является не нечто определенное или ограниченное, но сама Вселенная, все бесчисленные монады, существующие помимо представляющей монады. «Так как природа монады сводится к представлению, то нет никаких оснований к тому, чтобы представление ограничивалось лишь одной частью Вселенной». Наоборот, «каждая душа имеет в качестве объекта бесконечное, все». Но поскольку монада отделена и ограничена тем, что она лишь одна среди многих других монад, то в известной мере в ее природе столько же границ, сколько существует других монад; таким образом, ее представление целого *ограниченное*. А ограниченное, несовершенное представление есть представление темное, смутное. Следовательно, всякая душа представляет себе Вселенную, но лишь в *смутном* виде. «Все монады стремятся к бесконечному»; поэтому монады ограничены не *своим предметом*, а только способом представления и только по степени отчетливости представления». Это смутное, темное представление и есть представление чувственное. «Чувства доставляют нам мысли в смутном виде». Ввиду того что Вселенная представляет безграничную, безмерную полноту, монада не может ее постигнуть сразу, но воспринимает ее постепенно, частями, отсюда последовательность, время; монада не может сразу ясно и отчетливо разложить всю Вселенную на ее составные элементы, но может лишь

представить ее смутно, в виде бесконечного множества и многообразия, как нечто связанное, — так возникает материя. Если бы у монады всегда было ясное и отчетливое понятие, то не существовало бы никакой материи, но тогда материя была бы божеством, ибо только оно обладает отчетливым и адекватным, т. е. исключительно нематериальным, духовным, познанием Вселенной. Оно есть безусловная идеальность. Для него не существует материи, оно не усматривает вещей в их материальном виде, потому что оно усматривает сущность. «Смесь смутных представлений — вот что представляют собой чувства, вот что такое материя ⁴⁹. Ибо эти смутные мысли обусловлены теми *отношениями*, в которых находятся между собой *все вещи* как во времени, так и пространстве... Смутные представления *всегда содержат или выражают бесконечное... Они — результат впечатления, которое производит на нас вся Вселенная...* Подобно отчетливым представлениям смутные представления коренятся в нашей спонтанности, но все же с полным правом можно назвать смутные представления *нарушениями* или *страданием*, так как в них заключено что-то невольное и непознанное; они составляют то, что дает представление о теле или о плоти и обуславливает нашу ограниченность и несовершенство... Именно потому, что монады подвержены страстям или страданиям, они, за исключением первичной монады, не являются *чистыми, абсолютными* силами; они составляют основу не только действий, но и сопротивления или страдательной способности; и это страдательное состояние коренится в их смутных представлениях, которые заключают в себе материю или бесконечную сторону множественности». Итак, смутные представления есть соединения, взаимные связи монад. А смутные представления суть чувственные представления, поэтому *материя* есть *связь монад* ⁵⁰. Лейбниц говорит: «Если бы монады были освобождены или избавлены от материи, то *одновременно* они бы оказались вне *всеобщей связи* и как бы беглецами или дезертирами законов природы... * *Поэтому*

* Из приведенного выше места, где говорится: «Если бы монады были свободны от материи, то одновременно они оказались бы вне всеобщей связи», можно вместе с тем заклю-

материя присуща всякой энтелехии и от нее неотделима... Нет ни одного конечного духа, который был бы абсолютно свободен от материи».

9. Значение и происхождение материи

Одна из возвышеннейших и глубочайших мыслей философии Лейбница — мысль о том, что материя составляет всеобщую связь монад; обычному спиритуализму — фантастическому и сентиментальному — мысль эта кажется таким же невероятным парадоксом, как положение Спинозы, что материя есть атрибут божественной субстанции: ведь этому мягкотелому и сладенькому спиритуализму материя скорее представляется средством разъединения, прискорбной ересью, которая только и разрушает родственный, братский союз душ и мешает их полному воссоединению, поэтому и кажется чем-то чисто отрицательным, неприемлемым, подлежащим устранению. Спиритуализм в своей сердечной муке измышляет тело, такое же прекрасное, как его фантазия, и такое же легкое и быстролетное, каковы его желания; ему требуется подобие тела в эпикуровском смысле; над таким подобием ему больше не приходится проливать горьких слез разлуки и испытывать тоску по недоступному, но зато оно и не доставляет ему больше блаженных минут свидания и действительного воссоединения в виде компенсации за его немощь. Но если мы сумеем возвыситься до точки зрения философии Лейбница в ее поисках *идеи* материи — а мысли Лейбница оказываются лишь скудным выражением этих поисков — и если рассмотрим материю в ее существе,

читать, что материя не составляет *непосредственно* самой связи. Но в других местах Лейбниц высказывается более категорично. Так, в «Теодицее» в § 120 говорится: «S'il ny avoit que des esprits, ils seroient sans la liaison nécessaire» [«Если бы существовали только духи, они находились бы в необходимой связи»], так как эта необходимая связь и есть, очевидно, материя; также и в письмах к де Боссу (письмо от 16 октября 1706 г.): «Лишить духовные сущности пространственного и телесного бытия — значит исключить их из всеобщей связи и структуры мира, которые существуют лишь благодаря пространственным и временным отношениям».

то мы, наоборот, усмотрим в материи связывающую необходимость бытия монады; она будет для нас органом чувствительности и возбудимости, симпатическим нервом, связывающим внутреннюю сторону с внешней; это будет для нас проводник тепла нашего сердца, λόγος προφορικὸς — годное для произнесения слово, посредством которого скрытый дух только и может обнаружиться *в виде духа*; это свет Вселенной, в котором каждое существо созерцает другое существо лицом к лицу; это как бы воздух, в котором все существа, увлеченные властью звуков, посредством которых одно заявляет другому о своем бытии, славословят в тысячеголосой и вместе с тем единодушной песне радость жизни и ее начало, славословят как источник всяческой пущды, но и всяческого наслаждения, и именно поэтому как всеобщую связь всех душ: ведь подобно наслаждению и пущда связывает существа между собой.

Если же мы взглянем на материю с точки зрения монады, генетически, и примем во внимание, что в философии Лейбница реальность, во всяком случае *«абсолютная реальность, находится лишь в монадах и в их представлениях»*⁵¹, то для Лейбница материя в самом строгом метафизическом смысле окажется не чем иным, как *представлением* или же всеми *другими* монадами*, как они представляются каждой отдельной монаде. Для нас материя является созерцанием границ монады. Всякая монада представляет все другие монады, но для представляющего существа представление о *другом* существе есть представление собственной границы. Возьмем пример из области сознательных представлений в собственном смысле слова. Для человека созерцание

* Здесь еще можно не принимать во внимание различия между первой, или изначальной, материей и материей вторичной — это различие откроется нам позднее. Первую Лейбниц определяет как простую страдательную способность, вторую — как другие монады. Но что собой представляет первая материя без второй? Пассивная способность как раз и существует реально в качестве *другой* монады и для той монады, способностью которой она является, обозначает не что иное, как возможность *воспринимать существование другой* монады и быть под ее воздействием. Поэтому первая материя есть как раз в единстве принцип, так сказать, «иного», бытие которого опирается лишь на бытие других монад.

других людей есть созерцание собственной границы; только созерцая других людей, человек осознает, что он не единственное существо, что скорее он один среди многих, что он конечно, ограниченное существо, существо с недостатками. Представление собственной границы не есть ограничивающее, доставляющее страдание представление. В строгом философском смысле представление *другого* существа, alter ego [другого Я] не есть безразличное представление вроде представления внешних вещей; скорее это представление в высшей степени сангвиническое и страстное, возбуждающее кровь, опелемляющее и приводящее в смятение, посредством отчаяния или удивления выводящее существо из себя. И такое сильное, *живое*, возбуждающее представление в качестве представления других монад и есть материя. Поэтому *наивсеобщее*, первичное, метафизическое определение материи сводится к тому, что это есть представление и созерцание существа, вне меня (*praeter me*) и независимо от меня существующего. Определение, согласно которому это существующее помимо меня есть и нечто внешнее, нечто внешнее в пространственном смысле, оказывается последующим, вторичным определением или физическим созерцанием того, что составляет нечто внешнее в метафизическом смысле слова; это определение неприменимо к монаде, взятой *по себе*, так как нельзя и невозможно мыслить монады как души, как энтелехии, которые изначально внешни по отношению друг к другу в пространственном смысле. Если учесть, что только для существа нематериального, знающего *отличие* материального, существует материя, то с точки зрения такого *нематериального* существа определение материи в общем сводится к тому, что она есть представление другого существа как *другого*. Приведу конкретный пример. Если я представляю себе других людей лишь как людей мне *чуждых*, то у меня только *материалистический* взгляд на человека. Этим я становлюсь на точку зрения естественного права Гоббса: война всех против всех. *Духовный* взгляд вырабатывается у меня, только когда я на другого человека смотрю не как на другого, но как на одинаковое со мной существо, как на мое другое Я.

Если взять буквально мысли и выражения Лейбница, то материя с точки зрения представляющей монады есть не что иное, как темное, *смутное* представление *. Ясное и отчетливое представление то, которое мной осознано во всех отдельных частях, мной *обозрешимых*, в котором участвует и утверждается мой ум, где раскрывается достоверность реальности моего разума, представление, с которым я вполне отчетливо, хорошо освоился. Наоборот, темное, смутное представление оказывает моему уму *сопротивление*, ставит ему *предел* **; для меня оно — соринка в глазу, оно меня раздражает, мешает моей бодрости, моему душевному покою; оно — пятно, порочащее честь моего рассудка, тяжкий укор совести моему уму. При ясном и отчетливом представлении у меня такое же состояние духа, как

* Иногда для Лейбница *obscurus* [темное] значит то же, что *confusus* [смутное]. Так, например, в т. II, ч. II, стр. 152.

** Правда, Лейбниц чаще говорит, что душа *ограничена* лишь в отношении своих ясных представлений. Например: «*Licet anima, quoad distinctos suos conceptus valde limitata sit... perceptione tamen confusa et appetitu huic respondente, quem instinctum cum quibusdam dicere possis, divinum infinitatem imitatur*» (т. II, р. II, р. 135) [«Хотя душа весьма ограничена в своих отчетливых понятиях... но по своей смутной перцепции и соответствующему ей стремлению, которое вместе с некоторыми учеными ты можешь назвать инстинктом, она подражает божественной бесконечности» (т. II, ч. II, стр. 135)]. Далее: «*L'âme est une imitation de Dieu... elle est comme lui simple et pourtant infinie aussi, et enveloppe tout par des perceptions confuses, mais... à l'égard des distinctes elle est bornée*» («*Commerc. Epist.*», L. Feder, р. 124) [«Душа — подражание богу... подобно ему она проста и, однако, так же *бесконечна* и все охватывает смутными перцепциями, но... в отношении отчетливых перцепций она *ограничена*» («Переписка», Л. Федер⁵², стр. 124)]. Но эта бесконечность относится только к *объему*, к множественности. В смутном представлении душа ограничена по *качеству* представлений, будучи неограниченной в *количестве* их; в ясном представлении бесконечность относится к *качеству* представления, а ограниченность заключается в том, что у души небольшое число ясных представлений. Поэтому Лейбниц говорит: «*L'âme est un petit monde où les idées distinctes sont une représentation de Dieu et où les confuses sont une représentation de l'univers*» («*Nouv. Ess.*», р. 66) [«Душа есть малый мир, где отчетливые идеи суть *представление бога*, а смутные — *представление Вселенной*» («Нов[ые] оп[ыты]», стр. 66)].

под открытым небом; Вселенная раскинулась пред моим взором, для меня нет никаких границ, наоборот, я чувствую себя определенным, ограниченным при смутном, темном представлении, я чувствую, что моя голова заклепана, что мой духовный мир забит досками; мне кажется, что я выдыхаюсь, словно гаснет сила моей мысли, останавливается мой духовный пульс. Одним словом, при ясном, отчетливом представлении я *деятелен, деятельность есть свобода*, а при темном представлении я превращаюсь во что-то *страдательное* *. Хотя и то и другое коренится лишь во мне, но все же они отличаются друг от друга, как бодрствующее состояние и сон, как день и ночь. Следовательно, в этом отношении материя есть как бы душевная болезнь монады, повреждение ее душевной жизни. *Ясность есть только дух* ⁵³. Если твоя голова в смутном состоянии, то там находится материя. *Где* кончается твоя *мысль* и сменяется темными, смутными представлениями, однако *необходимыми* для тебя как конечной монады, где она сменяется представлениями, коренящимися в твоей *природе*, там и начинается материя, а ни в каком другом месте. Мысли ясны, отчетливы — и материя у тебя исчезает. Поэтому правильно понял Лейбница Вильфингер ⁵⁴, говоря: «У Лейбница мы находим положение: если бы кто-нибудь обладал совершенным знанием материи, то ему были бы доступны *простые* существа, которые различ-

* «Prenant action pour un exercice de la *perfection* et la passion pour le contraire il n'y a de l'action dans les véritables substances, que lorsque leur perception (car j'en donne à toutes) se développe et devient plus distincte, comme il n'y a de passion que lorsqu'elle devient plus confuse, et sorte que dans les substances capables de plaisir et de douleur, *toute action est un acheminement au plaisir* et toute passion un acheminement à la douleur» («Nouv. Ess.», р. 170). [«Если понимать *действие* как проявление *совершенства*, а пассивное состояние как нечто противоположное, то истинные субстанции действуют *только тогда*, когда их восприятие, которое я приписываю всем субстанциям, развивается и становится более отчетливым, пассивное же состояние бывает тогда, когда восприятие смутно; таким образом, у субстанций, способных к удовольствию и страданиям, *всякое действие есть приближение к удовольствию*, а всякое пассивное состояние — приближение к страданию» («Нов[ые] опыты», стр. 170)].

ным образом воздействуют друг на друга и взаимно связаны друг с другом; их взаимные воздействия при этом находятся в таком соответствии, что при их большом количестве у существ, надлежащим образом взаимно связанных, составляются те сложные образования или агрегаты, которые мы обыкновенно называем телами» *. Еще определеннее и отчетливее высказывалась об этом одна дама, маркиза дю-Шастелэ. Она так говорит в своих «Institutions de physique», которые цитирует Дютан: «Если бы имелась возможность увидеть то, что обуславливает протяженность, то чувственная форма протяженности исчезла бы и остались бы только простые сущности, существующие отдельно друг от друга; так же точно исчезло бы внешнее впечатление, вызываемое картиной, если бы все отдельные, мельчайшие материальные частицы, из которых состоит картина, могли бы быть восприняты нами в отдельности, в своеобразии своих положений». Таким образом, прежний тезис Лейбница — монады суть не чистые, абсолютные, но ограниченные силы — оказывается уточненным. Этим пределом для монады оказывается материя. В качестве материи она представляет собой также связь монад, ту суть, которая их опутывает и смешивает, ибо неограниченное существо не может быть в связи, не может быть в необходимом отношении к другому существу — это доступно лишь существу ограниченному.

Для обычного человеческого рассудка это определение материи как представления может показаться подлинным богохульством; ведь обычное сознание как раз противопоставляет представление как нечто идеальное материи как чему-то реальному, подразумевая под представлением мертвый образ, тень, а под материей — действительность. Между тем представление, по смыслу философии Лейбница, совсем не есть выражение чего-то нереального. Наоборот, представление составляет жизнь, силу, сущность монады, этого единственного источника и основания всяческой реальности. Лейбниц говорит: «Жизнь неразрывно связана с представлением. Жизнь без представления есть мнимая жизнь; сама жизнь есть

* «Dilucidationes philosophicae» ⁵⁵, с. V, § 116, 245.

не что иное, как принцип представления». Помимо этого материя есть представление, в котором монада себя чувствует *связанной*, это *невольное* (необходимое), смутное представление. Понятие материи возникает у нас вообще тогда, когда мы приближаемся к *границе* нашей *свободной самодеятельности*, когда мы натываемся на нечто, что не в нашей власти. То, куда мы дальше не можем проникнуть, что мы не можем проанализировать и рассмотреть по отдельным частям, где перед нашим духовным оком становится темно и в нас поднимается non plus ultra [нечто предельное] для нашего самоопределения, что мы не можем описать и сообщить *другим*, но должны носить в себе как тяжелую тайну, ведомую только нашей душе, что поэтому для нас уже есть не понятие, но смутное представление, темное, непроницаемое, нерастворимое (unauslösliche) чувство, — это и есть материя, это мы и называем материей. Даже наши обычные чувственные представления материи сводятся к силе, принуждению, сопротивлению. Но как раз смутное, неясное представление и не подчиняется нашему пониманию и воле. К понятию материи относится лишь понятие *неясности* и *несвободы*⁵⁶, ибо скованность имеется там, где нет ясности духа. Подлинными прототипами для понятия материи служат не валуны и чурбапы, подлинная сущность материи, *идея* ее, *кроется* в животном, в человеке, в виде чувственности, влечения, желания, страсти, в виде принудительности и беспорядка. В человеке есть ощущения и аффекты, которые имеют над ним больше или столько же власти, сколько есть у материального предмета; эти аффекты вызывают в нем физические действия, они в самом точном смысле слова угнетают и повергают нас, если он не напрягает максимально свое самосознание или не применяет другие эмпирические средства к освобождению. Внезапный сильный аффект может так же точно убить человека, как молния, как пушечное ядро или кирпич, унавший с крыши. Обороты речи, которые обычно употребляются, чтобы обозначать душевные страдания, как, например, «забота меня сокрушает», «мне тяжело на сердце» и т. п., не простые образы, ибо эти состояния действительно вызывают подобные физические действия. Так

же точно есть у человека представления, которые он не может себе подчинить, сделавшись их хозяином, которые он не может разложить на составные элементы и в которые не может проникнуть, именно поэтому и не может от них освободиться; они в него внедряются подобно свойствам чувственных вещей, они его непосредственно обуславливают, они вызывают его страдания, поэтому они для него имеют подлинность и реальность материального существования. Во всех подобных состояниях мы не являемся гражданами духовного царства, но оказываемся в плену материи. *Страдать* составляет сущность материи, дух есть *actus purus* [чистое действие]. И по аналогии с такими представлениями, сводящими к непосредственным определениям, состояниям, *status* [ситуациям] наподобие мыслей душевнобольного, мы должны мыслить представления монады вообще, в отличие от высших монад, в виде темных, смутных представлений*. Что наши страсти заключаются в смутных представлениях, в этом мы убеждаемся на самых обычных явлениях. Издали, когда мы ничего не можем точно различить, многое нас заинтересовывает и приводит в восхищение, оставляя нас совершенно безучастными, когда мы рассмотрим это поблизи на свету. Вообще жизненные иллюзии заключаются лишь в том, что мы не разлагаем вещи на их простые элементы, но рассматриваем их в целом, не детализируя, поэтому имеем о них лишь смутное представление; совершенно так же у нас имеется лишь смутный образ Млечного Пути, пока мы в нем не разобрались и не разложили на образы отдельных звезд. Лейбниц пишет 22 марта 1714 г. Бурге: «*Le chaos apparent n'est que dans une espèce d'éloignement... comme dans une armée vue de loin où l'on ne sauroit distinguer l'ordre qui s'y observe*» (t. VI, p. 213) [«Видимый хаос

* Следовательно, вздорные представления могут служить образцом низших монад? Разумеется, но прошу эту мысль понимать с *sens grano salis* [не буквально] и обратить внимание на то, что кажущееся в высшей сфере ненормальным, чудовищным, болезненным, ошибочным в низшей сфере оказывается нормальным, правильным, здоровым, одним словом, *comme il faut* (таким, каким оно должно быть).

получается лишь в результате *своего рода удаления*... Как при взгляде на армию издалека нельзя подметить господствующего в ней порядка» (т. VI, стр. 213)]*.

Поэтому, когда рассматривается вопрос о связи души с телом, прежде всего речь идет не о том (как это думают многие), чтобы доказать, как представляющее простое существо может оказаться связанным с бревном, в котором имеется лишь непропихиваемость, тяжесть, давление. Если так поставить вопрос, то его не разрешить. Ведь при слове «душа» мы представляем себе, так сказать, высочайшую, специфическую душу — мыслящую, сознательную монаду; при словах же «материя», «тело» мы думаем о теле как общем понятии, представляем себе общие механические определения материи; существенные, внутренние, посредствующие звенья при этом выпадают, и в таком случае, разумеется, невозможно подыскать *terminus medius* [средний термин]. Скорее задача заключается лишь в том, чтобы показать, как деятельность и страдание, воля и стремление, свобода и необходимость, понятие и смутное представление между собой связаны и могут совмещаться в одном и том же существе. Самый поверхностный взгляд на философию Лейбница сводится к тому, что думают и

* Чувственный генезис смутного представления поясняется Лейбницем интересным сравнением. В *lettre à R. de Montmort* [письме к Р. де Монмору] (примечание к четвертому письму от 25 августа 1714 г.) Лейбниц говорит: «Quant aux pensées de l'âme, comme elles doivent représenter ce qui se passe dans le corps, elles ne sauroient être distinctes, lorsque les traces dans le cerveau sont confuses... Mais il est indubitable que les images corporelles se croisent et se mêlent, comme si l'on jettoit à la fois dans de l'eau plusieurs pierres, chacune feroit ses propres cercles, qui ne se brouilleroient pas à la vérité, mais qui *paroitroient embrouillés* aux spectateurs, qui auroient de la peine à les démêler» (т. V, р. 14) [«Что касается наших мыслей, как они должны отображать процессы нашего тела, то они не могут быть отчетливыми, если следы в нашем мозгу спутаны... Но несомненно, что телесные образы скрещиваются и смешиваются наподобие того, что происходит, если мы сразу бросаем в воду несколько камней. Ведь каждый камень образовал бы свои собственные круги, которые в действительности не смешивались бы, для зрителей же кажутся смешанными, потому что им трудно их расчленить» (т. V, стр. 14)].

утверждают, будто он объяснил связь души с телом гипотезой предустановленной гармонии; в самом деле, эта гармония ни в какой мере не является коренным метафизическим определением, а сводится лишь к отвлеченному, общепонятному представлению, хотя идея этой гармонии имеет *основание* в метафизическом принципе Лейбница. Сама монада по своей первоначальной идее есть эта предустановленная гармония, связывающая душу и тело. Представление вовсе не связано с монадой внешней, предустановленной гармонией, но составляет самобытную силу, тождественную ее понятию и бытию, так же точно и материя в виде смутного представления не регулирует предустановленной гармонии. Представление коренится в природе монады, ибо это не абсолютная, но ограниченная деятельность *. «Только бог есть

* «*Naturaliter est creaturis materiam habere neque aliter possibiles sunt*» (ep. ad. Des-Bosses, t. II, p. I. p. 175) [«Созданиям по природе свойственна материальность, иными они не могут быть» (письмо к де Боссу, т. II, ч. I, стр. 175)]. В связи с приведенным утверждением, в котором материя выставлена как основное условие создания, мы должны исправить прежний тезис, что душа есть принцип различия и индивидуальности. Хотя Лейбниц и говорит в той же переписке, что различие в материи зависит от энтелехии, которая делает материю различной, но тут же он снова из различия материи выводит различие самих энтелехий, или душ. «Так как энтелехии воспроизводят строение органической материи, то в них должно быть заключено столь же большое разнообразие, какое мы воспринимаем в материи, и, следовательно, не может быть энтелехии совершенно одинаковой с другой». Здесь же он из бесконечной делимости и различия материи выводит невозможность совершенного знания ее, а также, следовательно, знания души, потому что последние точнее образом выражает материю; он восклицает по этому поводу: «*Incomprehensibilitatis attributum utinam soli Deo proprium esset! major nobis spes esset noscendae naturae*» [«О, если бы непостижимость была свойственна одному только богу! Тогда мы могли бы больше надеяться на познание природы»]. Что материя — источник различия, следует уже из того, что отличающее монады различие представлений зависит только от материи. Если бы душа имела только ясные представления, то она была бы богом или богоподобной. Только благодаря темным и смутным представлениям она не бог, и в этом ее отличие от бога. Но темные и смутные представления воспроизводят тело, чувственность, материю; следовательно, в материи коренятся специфические отличия монад,

субстанция, действительно отмежеванная от всякой материи, так как он есть чистая деятельность, *actus purus* [чистый акт]». И этот внутренний предел монады есть связующее звено ее взаимоотношений с материей, или, скорее, материя есть не что иное, как феномен, как явление этой внутренней ограниченности. Именно смутное представление и служит соединением души и тела. Лейбниц говорит: «При помощи незаметных, или смутных, представлений я и объясняю себе удивительную предустановленную гармонию души и тела и всех монад, или простых субстанций... Эти малые представления образуют связь, соединяющую каждое существо со всей остальной Вселенной». Поэтому материя в философии Лейбница устанавливается *одновременно* с душой. Душа связана с телом непосредственно, через самое себя, т. е. по своему существу, а не опосредованно и не задним числом, благодаря силе предустановленной гармонии; это явствует уже из того, что душа, по Лейб-

то обстоятельство, что существует не только бог, не только себе самой тождественная сущность, не только свет, но также и тень и краски. «Принцип индивидуации, — говорит аристотелик Е. Зоннер в своем комментарии к «Метафизике» Аристотеля (кн. XII, стр. 13), — есть также принцип нумерической множественности, а это и есть материя. Принцип всякого деления есть количество, потому что, где нет никакого количества, там нет и деления; даже числа возникают из деления величины. Но материя есть первое количество, излившееся из высшего блага, первое, что может быть разделено при распределении частных благ. Итак, если всякое деление сводится к количеству, а первое субстанциальное количество есть материя, то отсюда неизбежно следует, что, где нет материи, там нет и никакого различия — ни множественности, ни родового, ни видового, ни нумерического, а все просто тождественно. Поэтому если бы бог не произвел прежде всего материи, то он не мог бы создать различных существ». В основе взглядов Лейбница лежит та же самая мысль, только он не понимает материи так абстрактно, не сводит ее к простому количественному или нумерическому различию. Вольф говорит («Разумные мысли о боге, мире и душе», § 112): «Если бы простые вещи не имели границ, то они все были бы безразличны». Итак, без границы нет различия, а границы нет без телесности, без материальности. Он говорит: «*Intellexi vim cogitandi mentis limitari a corpore*» [«Я понял, что сила мыслящего духа ограничивается телом»] (*Ratio praelectionem lect. metaph. 22*).

ницу, непосредственно является субстанциальной формой тела в смысле Аристотеля, а также из того, что, как не существует материи без души, как нет множества без единства, так нет и души без материи, т. е. нет единства без множества *.

10. Материя как объект представления и ее существенные определения

Если на материю взглянуть не как на представление, а как на предмет представления, то она окажется не чем иным, как «совокупностью простых субстанций», смесью действий того бесконечного мира, который нас окружает, «совмещением бесконечного числа сущностей», «не пумерически единым предметом или единством»: ведь «сложное так же мало может быть *некой* субстанцией, как стадо овец», следовательно, — и это явствует уже из первых положений «Монадологии» — материя не есть «субстанция, а только производное от субстанции», не сущность, а только «*феномен*, хотя и реальный, хорошо обоснованный», поскольку материя имеет свою основу в монадах, поскольку она есть «*образ* субстанции, подобно тому как движение есть образ действия».

«Совершенно справедливо в материи отличают *первую* и *вторую* материю. Первая есть только *первоначальная пассивная способность*, или *принцип сопротивления*; она заключается не в массе или непроницаемости и не в самом протяжении, но лишь в возможности и необходимости протяжения **». Первой материей обуславливается *то* обстоятельство, что одно тело не может про-

* Впрочем, в письмах к де Боссу (к сожалению, письмо, к которому относится данное место из ответного письма, не сохранилось) мы находим следующее: «Так как душа есть изначальная энтелехия тела, то им (т. е. телом) и определяется связь, соответствие же между восприятиями и телесными движениями разъясняется надлежащим образом с помощью предустановленной гармонии» (письмо от 1 сентября 1706 г., т. II, стр. 272). Но к какому же пустому, бездействию сводится тогда эта связь?

** От данного определения отклоняется другое определение первой материи, которое мы находим у Лейбница в других местах, — тут он еще не отличает материю от массы.

никнуть в другое, встречая сопротивление, и вместе с тем второе тело проявляет как бы известную инерцию, т. е. сопротивляется движению; поэтому тело можно проталкивать дальше, если оно сломило силу тела, вызывающего движение. Первая материя есть основание того, почему тело всегда страдательно и сопротивляется, она также обуславливает, что тело по форме (или энтелехии) всегда находится в действии; ведь действовать и страдать — взаимно связанные понятия: действующее должно испытывать известную реакцию, а страдательное должно со своей стороны действовать. Это та самая материя, о которой раньше было сказано, что она по *существу неразрывно* связана с любой энтелехией, причем она-то и восполняет энтелехию, или изначальную деятельную способность, таким путем только и может возникнуть *совершенная субстанция*, или монада; материя есть сама пассивная способность цельной, законченной субстанции. Даже бог не может лишить любую субстанцию этой первой материи, ибо в противном случае он создал бы из нее нечто *чистое*, нечто *абсолютное целое*, каковым является только он один...

Вторая же материя есть *результат бесконечного числа завершенных субстанций*, из них каждая имеет свою энтелехию и *первоматерию*. Эта материя определяет сущности, которые лишь благодаря внешней связи являются сущностями, при этом неполными, сущностями наполовину; таковы радуга и другие хорошо обоснованные феномены, а следовательно, сущности, обладающие лишь нумерическим, а не метафизическим единством, составляющие нечто единое не по существу, не сами по себе, а лишь по видимости. Она создает то, что называется *массой* *. Никакая энтелехия не связана с *определенной частью* этой материи, но материя эта все время меняется подобно реке».

* В трактате «De ipsa natura», § 11 [«О самой природе», § 11], и в переписке с де Боссом (письмо от 30 апреля 1709 г.) Лейбниц также отличает связь души или *монады*, как завершенной энтелехии, состоящей из активного и пассивного принципа, с массой или другими монадами от связи *энтелехии*, как таковой, или активного принципа, с первоматерией, или с пассивным принципом.

Следовательно, протяженность не составляет первоначальную и существенную сторону телесной природы. «Она скорее всего просто abstractum [абстракция] и предполагает нечто протяженное. Она пуждается в субъекте, она существенно связана с этим субъектом. Она сама предполагает в этом субъекте нечто ей предшествующее. Она предполагает известное качество, атрибут, известную природу этого субъекта, протяженную, распространяющуюся и продолжающую свое бытие. Протяженность есть *распространение этого качества* или природы. Например, в молоке есть протяжение или распространение белизны, в алмазе — протяжение и размещение твердости, вообще в теле наблюдается размещение сопротивления или материальности... Основой протяжения является положение, место или расположение, занимаемое простой субстанцией, хотя по себе она не есть нечто протяженное; протяженность есть непрерывное, совместное повторение этого места, подобно тому как линия возникает благодаря течению точки... Протяжение есть положение, при котором одни части внешни по отношению к другим, или же это есть порядок в сосуществующих вещах, который определяется расстоянием или величиной кратчайшего пути между двумя удаленными предметами» *.

* Связь понятия протяжения с понятием монады, или дедукция протяжения из связи простых, непротяженных вещей, создавала для лейбнишанцев большие трудности. «Si cogitamus, ajunt, de duobus simplicibus tanquam simul existentibus, licet a se invicem distinctis, ea in mente nostra quodammodo collocamus alterum extra alterum, eaque hoc pacto tanquam quid extensum compositumque concipimus. Namque extensio nihil aliud est, quam continuata multiplicatio, quam nos tanquam extensionem concipimus. Seu concipi entia simplicia possunt velut res, quae multiplicem inter se relationem habeant, quod attinet ad internum eorum statum, qua multiplici relatione ordo quidam constituitur, quo existunt, atque hic ordo rerum una existentium ac sibi junctarum, quia nos, qua ratione inter se conjungantur, nosse possumus, occasione praebet confusae perceptioni, unde phaenomenon extensionis oritur». (Dutens praef. in Leibnitii «Op. philos.») [«Если мы, утверждают они, думаем о двух простых вещах, одновременно существующих, но взаимно раздельных, то мы располагаем их в своем уме каким-то образом одну вне другой и рассматриваем их поэтому как нечто протяженное и сложное. Ведь протяже-

ние есть не что иное, как непрерывное повторение, которое мы представляем в виде протяжения. Другими словами, простые существа можно рассматривать как вещи, имеющие между собой многообразные связи (что относится к их внутреннему состоянию); благодаря этим связям устанавливается известный порядок, которому они подчиняются в своем бытии, и этот порядок в сосуществующих и взаимно связанных вещах, поскольку мы можем знать, каким именно отношением они связаны, обуславливает смутную перцепцию; так появляется феномен протяжения» (Дюган. Предисловие к «Философ. соч.» Лейбница)]. Бильфингер высказывается об этом следующим образом: «*Illud hoc loco moneo, nihil in eo absurditatis involvi, quod ex simplicibus in unum conjunctis fieri posse dicatur compositum, extensum, figuratum, adeoque corpus, quod ex iis, quae nondum sunt materia (materia dicit multitudinem aggregatam) fiat materia per aggregationem. Namque ex non-exercitu fit exercitus, ex non-respublica respublica, ex non-mixtura fit mixtura, ex non-pane fit panis per aggregationem: similiter ex non-composito fit compositum. Neque hic magis obstat oppositio contradictoria extensi et non-extensi, quam si ex non-erudito fit eruditus, ex non-divite dives. etc.*» («*Dilucid. philos. de Deo*» etc., p. 96, § 103) [«В данном месте я доказываю, что нет ничего абсурдного, если говорят, что из соединения простых вещей в единое может получиться нечто сложное, протяженное, имеющее фигуру и, следовательно, тело; что из того, что еще не есть материя (материя означает объединенное множество), благодаря объединению получается материя. В самом деле, из того, что не есть войско, благодаря объединению получается войско, из не-государства — государство, из несмешанного — смесь, из не-хлеба — хлеб; подобным образом и из несложного получается сложное. И в данном случае между протяженным и непротяженным не большее противоречие, чем когда из необразованного получается образованный, из небогатого — богатый и т. д.]. Затруднения заключаются главным образом в том, что лейбницианцы хотели непосредственно связать с простым сложное. Но задачу нужно понять как-то иначе. Простое, *vis* (сила), монада, по Лейбницу, есть лишь предмет мышления, а сложное, протяженное есть предмет воображения или созерцания. Предмет созерцания по необходимости есть нечто протяженное. Дело сводится лишь к тому, чтобы указать, как объект мышления становится объектом созерцания. Но представление нематериального существа о другом нематериальном существе, хотя так же нематериальным, как и первое, но все же *ином* по отношению к нему, как к *другому*, — такое представление есть чувственное представление, созерцание; принцип материи, страдания, а следовательно, и протяжения сводится к тому, что монада для остальных монад есть *другая*, и остальные монады равным образом определяются для нее как отличные, как иное бытие. Поэтому принцип множественности монад тождествен принципам материи и полагаемого вместе с нею

Но протяжение не следует смешивать с пространством*, ибо «вещи сохраняют свое протяжение, про-

отяжения. Лейбниц сам говорит (т. II, гл. I, стр. 317), что протяжение не есть модификация существа, которое в самом себе и для себя непротяженно, но есть модификация материи, ибо она выражает не что иное, как положение (*situm*) того, что уже имеет страдательную способность. Впрочем, нельзя отрицать, что для удовлетворительного и полного исследования этой важной проблемы философия Лейбница не дает в руки никакого материала; даже (добавляю я в 1847 г.) просто не может дать; ведь вопрос о том, «каким образом из простых, неделимых вещей, друг с другом не соприкасающихся, все же могут возникать сложные и делимые вещи», есть вопрос о том, как из нематериального может возникнуть материальное, из духа — тело, из бога — мир. Но этот вопрос неразрешим, потому что он извращенный. Пусть с известной точки зрения, именно идеализма или теизма, невозможно помыслить или объяснить тело *без души*, мир — *без бога*. Но это далеко еще не значит, что я могу объяснять или выводить тело *из души*, мир *из бога*. В душе я свожу на нет тело, в боге — мир: в душе нет ничего телесного, в боге — ничего мирского. Душа есть олицетворенное отсутствие тела, бог — олицетворенное небытие мира. Но как же могу я из небытия мира вывести мир, из небытия тела — тело? Если душа есть существо, то откуда и к чему тогда видимость тела? Если бог — истина, то откуда и к чему тогда ложь мира? Бог не нуждается в мире и душа в теле. Как же могу я вывести что-нибудь из его ненужности, из того, что оно есть нечто излишнее? Ведь все существует лишь потому, что это необходимо, все возникает только от нужды, недостатка, потребности. Даже роскошь обязана своим возникновением только потребности. Но где же бывает, чтобы истина испытывала потребность во лжи, существо — потребность в призрачном, свет — потребность в темноте? Бог, дух, душа — ясные, отчетливые представления, понятия; мир, тело, материя — темные, смутные представления. И как же из ясных понятий могут возникнуть темные? Не есть ли это чистая бессмыслица? Темное сознание или понятие стремится к ясности, но ясное понятие или ясное сознание совсем не стремится к темноте. Я могу, пожалуй, дедуцировать человека из животного, но не наоборот: животное из человека. *Minus* требует *plus*, но *plus* не требует *minus*. Только ограниченное, несовершенное существо обладает творческой способностью, потому что оно стремится к свободе и совершенству, и только желание обладает творческой силой. Но совершенное существо удовлетворено в себе, следовательно, оно ни к чему не стремится и не имеет творческого или созидательного стимула, во всяком случае к сотворению другого, несовершенного существа.

* Впрочем, Лейбниц не везде отличает пространство от протяженности. Так, в «*Réponse aux remarques à l'article*

странство же за ними не всегда сохраняется. У всякой вещи имеется *собственное* протяжение, но нет собственного пространства... Пространство подобно времени есть нечто безусловно единообразное; без находящихся в нем вещей ни одна точка пространства ничем бы не отличалась от другой... Пространство есть нечто *исключительно относительное*; оно не что иное, как связь одновременно существующих вещей»; «порядок сосуществований как время есть порядок последовательностей»; или же, как говорит Лейбниц в одном из своих писем к Бернулли, оно есть «способ бытия того, что пребывает одно вне другого». «Если отвлечься от существующих вещей, то пространство не есть реальная, сама по себе данная сущность», оно есть «само по себе нечто идеальное⁵⁸ подобно нумерическому единству». Поэтому пространство вопреки Ньютоу не есть божественное чувствилище (*sensorium*), так как это выражение может обозначать только орган, благодаря которому бог был бы дан существам и мог бы их воспринимать; еще менее является пространство свойством божьим, как того хочет Кларк, ибо если бы пространство было таким свойством, то оно составляло бы божественную сущность, и, поскольку пространство имеет части, это привело бы к выводу, что божественное существо распадается на части.

Помимо пространства, протяжения и других материальных определений, словом, помимо исключительно пассивной, или страдательной, способности «в состав сущности материи входит и нечто *другое*». Согласно первым принципам «Монадологии», по которым душа является универсальным принципом всего сущего и существующего, явствует, что это «другое» есть не что иное, как *деятельная сила*. «Если мыслить тела лишь

Rorarius de Mr. Bayle» (t. II, p. I, p. 91) [«Ответе на замечание г. Бейля к статье Рорариуса»⁵⁷ (т. II, ч. I, стр. 91)] он определяет протяжение как l'ordre des coexistences possibles [порядок возможных сосуществований]. Отчасти это обуславливается сущностью самого дела, отчасти тем, что не всегда необходимо при всех обстоятельствах устанавливать точные различия; иногда же объясняется тем, что у Лейбница весьма часто обсуждаются с различных точек зрения те же вопросы, но в разные годы и по разным поводам.

с помощью математических понятий — величины, фигуры, места и их модификаций, не прибегая к метафизическим понятиям, а именно к понятию деятельной силы в форме инерции и в виде противодействия движению материи, то неизбежно получилось бы, что движение даже совершенно незначительного тела, наталкивающегося на другое, очень большое тело, сообщилось бы и ему, и, следовательно, большое покоящееся тело могло бы быть увлечено незначительнейшим телом, с ним встретившимся, без того, чтобы последнее было задержано в своем движении данным столкновением; в самом деле, ведь в чисто метафизическом понятии материи не содержится никакого сопротивления, но скорее полное *безразличие* в отношении движения. При таких обстоятельствах не более затруднительным было бы привести в движение из состояния покоя большое тело, чем тело незначительное, существовало бы действие без противодействия и можно было бы безмерно растративать силу, ибо все могло бы быть совершено любым телом. Но это противоречит законам природы и принципам подлинной метафизики...

Деятельная сила есть либо *изначальная* сила, существующая всякой взятой самой по себе телесной субстанции: ведь безусловно покоящееся тело находится в противоречии с понятием природы; такая деятельная сила соответствует душе, или субстанциальной форме, но эта сила принадлежит группе *всеобщих причин* и недостаточна для объяснения *особенных* явлений; либо деятельная сила имеет *производный* характер и заключается в ограничении изначальной силы, ограничение же это коренится во взаимном столкновении тел... Поэтому ни одна субстанция не может получить от другой деятельную силу, но лишь определение и ограничение своего имманентного влечения».

Свойства и производные силы, или так называемые случайные формы, суть не что иное, как модификация изначальной энтелехии, подобно тому как фигуры — модификации материи. «Но модификации представляют собой известное ограничение субстанциальной и самой по себе данной сущности; они не прибавляют к субстанции ничего нового и положительного, являясь лишь

ограничениями и отрицаниями; в противном случае все модификации составляли бы некое творчество. И модификации представляют собой непрерывное изменение, в то время как простая субстанция есть нечто неизменное. Поэтому ежеминутно во Вселенной и даже в каждой части Вселенной возникает и исчезает бесконечное множество движений и фигур...

Изначальная сила представляет основу *внутренней* деятельности, или представления, производная же сила — принцип *движения*, или внешней деятельности, соответствующей деятельности внутренней. Поэтому *причина* движения есть нечто нетелесное, хотя *субъект* движения представляет собой тело, само же движение есть лишь изменение места, и нет никакого другого движения, кроме пространственного, хотя имеются другие изменения, помимо пространственных. Поэтому *материальным* принципом *разнообразия* материи является движение⁵⁹; движение есть также основа сцепления. Жидкое состояние возникает в результате многообразного движения, твердое состояние — от движения согласованного. Впрочем, нет ничего жидкого, что не включало бы известной степени твердости, и нет ничего твердого, что не включало бы известной степени жидкого».

Движение же не составляет ничего само по себе реального. «Оно есть только известная последовательность; поэтому подобно времени, в строгом смысле слова, движение *никогда* не есть нечто *сущее*, ибо оно никогда не существует *полностью*, так как у него нет сосуществующих частей. Наоборот, движущая сила, или *влечение*, существует вполне в каждое мгновение и поэтому есть нечто подлинное и реальное. Итак, в природе сохраняется не *одинаковое количество* движения, как думал Декарт, а *то же самое количество движущей силы*, ведь природа считается больше с реальным, чем с тем, что помимо нашего духа не обладает полнотой существования. Декарт полагал, что обе формулы говорят об одном и том же. Но насколько велико и значительно различие между движущей силой и величиной движения, может явствовать из следующего доказательства, опирающегося на две предпосылки, которые,

впрочем, считаются правильными всеми философами и математиками *. Первая предпосылка сводится к тому, что тело, падающее с известной высоты, получает ту же силу, которая ему нужна, чтобы подняться на ту же высоту, если оно сохраняет свое направление и если нет внешних препятствий (например, сопротивления воздуха), от чего мы здесь, впрочем, отвлекаемся: таким образом маятник, например, возвращается как раз на ту высоту, с которой он спустился. Вторая предпосылка сводится к следующему: чтобы, например, поднять тело А весом в 1 фунт на высоту CD в 4 локтя, нужна *такая же* сила, как для поднятия тела В весом в 4 фунта на высоту EF в 1 локоть. Из этого следует, что если тело А падает с высоты CD, то оно развивает такую же силу, как тело В, упавшее с высоты EF. Ибо, после того как тело А падало с точки С до точки D, оно развивает силу, чтобы снова подняться к точке С, т. е. чтобы поднять тело весом в 1 фунт (именно свою собственную тяжесть) на высоту в 4 локтя. И так же тело В при падении от точки Е до точки F получает там силу, чтобы подняться вновь к точке Е, т. е. чтобы поднять тело весом в 4 фунта (именно свою собственную тяжесть) на высоту в 1 локоть. Таким образом, согласно второй предпосылке, *сила* тела А, находящегося в точке D, та же, что и сила тела В, когда оно находится в точке F. Но величина движения в обоих случаях вовсе не одинакова, что легко показать. Галилей доказал, что скорость, которая развивается в результате падения CD (высота в 4 локтя), в 2 раза больше, чем скорость, развиваемая при падении EF (высота — 1 локоть). Итак, помножим тело А, равное 1, на его скорость, равную 2, произведение, или

* Кларк, однако, отмечает в своем «Cinquième réplique à» [«Пятом ответе»] Лейбницу, что ни картезианцы, ни прочие философы и математики не примут его предпосылки, за исключением того случая, когда время, нужное телу для поднятия и падения, но вовсе не принятое во внимание Лейбницем, будет величиной постоянной. И позднейшие физики упрекают его в том, что он не принял во внимание время. См. «Физический словарь» Гелера⁶⁰, статью «Сила». Впрочем, аббат де Конти отметил это, на что Лейбниц ответил, что время здесь совершенно безразлично.

величина движения, будет равняться 2; между тем если мы помножим тело В, равное 4, на его скорость, равную 1, то произведение, или величина движения, будет равно 4. Следовательно, величина движения тела А в [точке] D составляет половину величины движения тела В в точке F, и все же мы нашли, что сила в обоих случаях одинакова. Итак, существует большая разница между движущей силой и величиной движения, так что одна не может быть мерилом другого. Отсюда следует, что сила должна измеряться по величине действия, которое она может вызвать, например, подъемом на известную высоту тяжелого тела, а не скоростью, которую она может развить в теле... Допустим, что *вся* сила тела весом в 4 фунта, но при скорости только в 1 единицу будет перенесена на тело весом в 1 фунт, то, согласно принципам школы Декарта, измеряющей силу суммой произведения скорости, умноженной на массу, это тело получило бы скорость, равную 4 единицам, с тем чтобы величина движения оставалась тою же; в самом деле, масса в 4 единицы, помноженная на скорость в 1 единицу, дает то же произведение, что масса в 1 единицу, помноженная на скорость, равную 4 единицам. Однако когда тело в 4 фунта со скоростью в 1 единицу поднимается на высоту 1 фута, то телу весом в 1 фунт нужна будет скорость в 2 единицы, чтобы подняться на высоту в 4 фута. Ибо нужна одинаковая сила, чтобы поднять 4 фунта на 1 фут или 1 фунт на высоту в 4 фута. Если же это тело весом в 1 фунт получило бы скорость, равную 4 единицам, то оно должно было бы подняться на высоту 16 футов. Следовательно, если перенести *ту же* силу, которая может поднять 4 фунта на высоту в 1 фут, на 1 фунт, то он поднялся бы на 16 футов. Но это невозможно, ибо действие было бы в 4 раза больше и у нас возникли бы как бы из ничего 3 единицы силы. Поэтому вместо принципа Декарта должен вступить в свои права другой закон природы, а именно что между причиной, в ее полном составе, и всею совокупностью действий всегда существует безусловное равенство. И этот закон говорит не только то, что действия пропорциональны причинам, но что всякое действие в его полном составе

равноценно своей причине *. Пусть это чисто метафизический принцип, все же он чрезвычайно полезен в физике **...

Разумеется, движущая сила должна быть дифференцирована, а именно как *мертвая*, или *элементарная*, сила и как *сила живая*. Живая сила всегда связана с *реальным движением*; мертвая сила — та, в которой еще нет движения, но имеется только *стремление* к движению. Живая сила возникает из бесчисленного числа повторных воздействий мертвой силы. Пример живой силы — *толчок*, мертвой силы — простое *давление* или сила тяжести, в сравнении с чем толчок может быть назван бесконечно большой силой. Поэтому *элементы* движения в бесконечной степени безгранично малы. В этом понятии бесконечности коренится исчисление бесконечно малых, оно стало физическо-математической проблемой, считавшейся ранее неразрешимой, поскольку природа повсюду стремилась к чему-то *бесконечному*.

Однако сила тяжести ни в какой мере не может считаться общим свойством материи. «Хотя значительные тела нашей системы и тяготеют друг к другу, все же это своеобразная фикция Ньютона или по крайней мере его учеников считать всякую материю чем-то тяжелым, а именно в отношении всякой другой материи, как если бы всякое тело притягивало другое в зависимости от своей массы и расстояния; при этом предполагается собственное притяжение, обусловленное не каким-нибудь таинственным давлением тела, ведь тяжесть в от-

* В своем трактате «De causa gravitatis» (т. III, р. 233) [«О причине тяжести» (т. 3, стр. 233)] Лейбниц так формулирует этот закон: «Энергия всей причины и всего действия, или одного данного состояния и возникшего из него последующего состояния, одинаковы».

** Как известно, этот закон Лейбница, высоко им ценный, произвел раскол и вызвал целое движение среди математиков и философов. Кант в своих «Мыслях о правильном исчислении живых сил», 1746, признает как лейбницевское исчисление сил по квадрату расстояния, так и декартовское исчисление по скорости, но с оговорками и ограничением, что он отличает тело *математическое* и *естественное*, считая, что первое соответствует исчислению Декарта, второе — Лейбница (гл. III, § 115, и т. д.).

ношении центра Земли и планет по отношению друг к другу и в отношении Солнца обусловлена движением какой-то жидкости. Тело естественным путем приводится в движение лишь благодаря другому телу, когда оно его толкает, при наличности соприкосновения. Всякое другое воздействие на тело есть нечто либо чудесное, либо воображаемое... Точно так же, вопреки мнению Ньютона и его последователей, в материальной природе нет пустого пространства. Воздушный насос отнюдь не доказывает существования пустоты, ибо у стекла есть поры, через которые могут проникать всякие виды топкой материи⁶¹. И если мы в теле обнаруживаем меньшую плотность и сопротивляемость, то это нас ни в коей мере не уполномочивает признать здесь меньше материи и больше пустоты. Качество материи коренится не в сопротивлении. Масса ртути приблизительно в четырнадцать раз *тяжелее*, чем взятая в том же объеме вода, но отсюда не следует, что ртуть *просто* содержит в четырнадцать раз больше материи. Ибо как ртуть, так и вода — тяжелые массы, однако имеющие поры, а в эти поры могут проникать многие нетяжелые вещества, не оказывающие ощутимого сопротивления, как свет и другие незаметные жидкости».

11. Несубстанциальный характер материи, как таковой, и связь монад, определяющих тело

Мы, однако, никогда не должны забывать, что материи и всему материальному несвойственна *реальность, как таковая*. «Реальную сторону движения составляет не само движение, но *сила* или *мощь*, так же точно реальность сводится к протяжению или вообще к феноменальной стороне телесного мира», заключена не *в ней* самой, но в умопостигаемых и интеллектуальных принципах, в метафизических и математических законах и правилах, составляющих ее основу, [лежащих] «в (основе) порядка и закономерной последовательности феноменов и представлений». Ибо, «хотя в природе нет такого безусловно единообразного изменения, какого требует понятие движения, выработанное математиками,

нет тех самых фигур, которые доставляются нам геометрией; хотя предметы в области математики имеют чисто идеальный характер, все же феномены реальных вещей не могут уклоняться от соответствующих правил»; *именно в этом заключается реальность феноменов*, отличающая их от сновидений. «Ведь отличие сновидений от жизни заключается в том, что жизненные феномены протекают в известном порядке и, следовательно, *всеобщи*; в самом деле, мои феномены не были бы упорядочены надлежащим образом, если бы они не находились в соответствии с феноменами других». Ведь академики и скептики подобно своим противникам только потому запутались в подобных трудностях, что в чувственных вещах, вне нас находящихся, усматривали больше реальности, нежели следует из того, что эти вещи являются *нормальными феноменами*, подчиненными известному порядку. «Для того чтобы лучше постичь основу вещей, хорошо даже откинуть телесную субстанцию и объяснить все феномены лишь из монад и из взаимного соответствия их представлений. В таком случае не может быть речи о пространственной близости или далеком расстоянии монад, и такие чувственные выражения и представления, как, например: они или сосредоточены в одной точке, или рассеяны в пространстве, — кажутся лишь фикциями, посредством которых мы хотим сделать предметом нашей силы воображения то, что является лишь объектом мышления». Сами по себе монады не занимают по отношению друг к другу никакого положения, именно реального положения, которое бы выходило за пределы феноменальной сферы.

Мы выяснили, что положение «материя есть феномен»⁶² представляет лишь модификацию или дальнейшее определение ранее раскрытого значения материи как всеобщей связи; положение это, однако, не только утверждает, что материя в отношении нас, мыслящих субъектов, признаваемых нами в качестве монад подлинной реальностью, не имеет *в себе* никакой реальности, но вместе с тем и выражает взаимную связь монад между собой. Материя есть такое явление, которое одновременно оказывается *явлением монад друг для друга*. *Для-себя-бытие* монады есть ее *душа*, ее *бытие для дру-*

гого — материя⁶³. Монада есть не только *представляющая* сущность, но и сущность, *данная в представлении* и могущая быть представленной; она не есть чистый, абсолютный *субъект*, иначе это было бы божество, — она также неизбежно *предмет* других монад. Она дана не только в именительном падеже и действительном залоге, ее можно поставить и в casus obliquus [косвенном падеже] и страдательном залоге. И этот, так сказать, страдательный залог, эта форма косвенного падежа монады не только дает ей связь с материей вообще, но связывает ее с определенной, ближайшей материей, соответствующей ее индивидуальной сущности, — это и есть ее *тело*. Тело есть выразительный тон, посредством которого в себе и для-себя-бытие монады становится бытием, всеми воспринимаемым.

«Всякая монада наделена телом, и ее связь с телом определяет то, что мы называем *сложной субстанцией*», поэтому «субстанция может быть либо простой, либо сложной», хотя, как это само собой понятно для Лейбница, в строгом смысле слова не может быть никакой *сложной* субстанции. Но как это явствует из определения материи вообще, тело есть простой агрегат, совокупность или средоточие монад, или субстанций. Поэтому возникает вопрос: чем можно это множество субстанций связать в нечто *единичное* сложной субстанции? Только тем, что между этими многими монадами, составляющими тело, есть одна, как бы монада *par excellence* [по преимуществу]; благодаря наибольшей интенсивности представления, следовательно, благодаря высшей ступени силы и реальности это есть преобладающая монада, средоточие, и вокруг нее собираются и движутся другие подобно планетам вокруг Солнца, — таким образом, собираются исключительно благодаря «субординации», благодаря отношению подчиненности. «Одна субстанция обслуживает другую». Тело, которое составляют и осуществляют монады, представляет собой улей. Господствующая монада — царица, или пчелиная матка. Пчелы не живут в такой свободной связи, как животные, принадлежащие к одному стаду. Они составляют *единое* целое. Каждую отдельную пчелу следует рассматривать как член этого организма, у нее только частичная

жизнь, особая функция, как у органа моего тела. Вместе с тем каждая отдельная пчела сама по себе есть особое самостоятельное существо. Подобно тому как самостоятельные пчелы составляют единый организм, точно так же мы должны себе представить и монады как составляющие одно тело*.

Лейбниц говорит: «Всякая простая субстанция, или монада, представляющая *центр* сложной субстанции, например животного, и принцип его единства, окружена известной массой, состоящей из бесконечного числа других монад, образующих собственное тело этой *центральной монады*. У каждого животного тела есть *господствующая энтелехия*, представляющая душу в животном; но члены этого тела в свою очередь полны других живых существ, из которых каждое имеет свою энтелехию, или господствующую душу... И из этих монад одни *более* или *менее* господствуют над другими, так как в монадах существуют бесконечные степени и ступени... Господствующая монада тела есть *целокупная, адекватная* энтелехия, остальные — несамостоятельные монады, подчиненные первой энтелехии как части. Но в свою очередь и они имеют свои адекватные энтелехии... Как существуют различные степени и виды представлений и господства, так неизбежно существуют *различные виды агрегатов*». Единство, обуславливающее то, что животное или органическое тело составляет *существенное единство с одной* господствующей душой, совсем иное по сравнению с единством, обуславливающим простой агрегат подобно куче камней. Ведь последнее единство представляет собой простое единство наличного или пространственно данного; первое же единство созидает новое существо, которое на школьном языке называется *существенным единством*, или *unum per se* [самостоятельной единицей], в то время как другое единство называется лишь *unum per accidens* [случайной единицей]. Поэтому монады не безразличны к тому, составляют ли они лошадь или другое существо; ведь так

* Кому при этом не придет в голову забавная характеристика, при помощи которой Гёте изобразил соединение и разделение монад?

как монада постоянно в *себе* выражает все свои отношения к остальному, то она совсем иначе будет представлять, если заключена в лошади, а не в собаке. «Поэтому только там следует признавать телесную или сложную *субстанцию*, где есть органическое тело с господствующей душой, где есть животное или по крайней мере аналогичное ему существо; все прочее есть простой агрегат, случайное, а не само по себе сущее единство. Где монады составляют сложную субстанцию, там ее можно мыслить связанной *субстанциальной*, существенной *связью*... * Только благодаря этой субстанциальной

* С понятием особой *vinculum substantiale* [субстанциальной связи] трудно соединить определенный смысл, строго согласованный с принципом учения о монадах. Как ясно из самого текста главы, Лейбниц высказывается в этом пункте неопределенно, колеблется, противоречит себе. Если бы он видоизменил первоначальное понятие монады, то понятию *vinculum* можно было бы придать смысл, более тесно связанный с понятием монады. Иначе трудно, почти невозможно придавать субстанциальной связи такой смысл. Субстанциальна ведь только монада, не связь, хотя, с другой стороны, *истинной субстанцией* Лейбниц называет только монаду, связанную с органическим телом (т. II, ч. I, стр. 215). Связь сводится скорее только к отношению господства. Впрочем, насколько мне известно, понятие *vinculum substantiale* раскрывается только в письмах к де Боссу, и, хотя они являются важным источником философии Лейбница, все же ими нельзя пользоваться без критического анализа. В самом деле, здесь помпо выражений, без сомнения тесно связанных с учением о монадах, встречаются и чисто гипотетические определения, привлеченные лишь для объяснения пресуществления и тел в обычном смысле. Так, здесь сказано (т. II, гл. I, стр. 303): «*Si ratio excogitari posset, corporibus licet ad sola phaenomena redactis, explicandi possibilitatem τοῦ μετουσίασμου vestri, id quidem mallet. Nam hypothesis illa multis modis placet. Nec aliqua alia re quam monadibus earumque modificationibus internis indigemus. Sed veror, ut mysterium incarnationis aliaque explicare possimus, nisi vincula realia seu uniones accedant* (p. 295). *Interim ut verum dicam mallet accidentia Eucharistica explicari per phaenomena*» [«Если бы можно было придумать разумный способ объяснения возможности вашего пресуществления, хотя бы путем сведения тел к одним только явлениям, то я, конечно, сильно желал бы этого, потому что эта гипотеза приемлема во многих отношениях. Мы бы ни в чем не нуждались, кроме монад и их внутренних модификаций. Но я боюсь, что мы не могли бы объяснить тайну воплощения и другие, если бы не присоединялись реальные связи и соеди-

ной связи (их связи с некой господствующей монадой?) тела оказываются чем-то *реальным*... Но вместе с тем ни одна из этих обслуживающих монад не прикреплена к этой связи или к этой господствующей энтелехии... В самом деле, душа не переходит из одного органического тела в другое, но всегда остается в том же органическом теле, даже смерть не представляет

нения (стр. 295). Между тем, по правде говоря, я бы лучше хотел, чтобы происходящее в евхаристии объяснялось через явления». Даже о монадах он говорит здесь лишь как о гипотезе. На страницах 297 и 302 сказано: «*Si solae sunt monades cum suis perceptionibus, sufficeret, si solae essent animae vel monades, quo casu etiam omnis evanesceret extinctio realis*» [«Если существуют одни только монады со своими перцепциями... достаточно было бы существования одних душ, или монад, чтобы в таком случае также исчезло всякое реальное уничтожение»]. На стр. 295: «*Si abesset illud monadum substantiale vinculum, corpora omnia cum omnibus suis qualitatibus nihil aliud forent, quam phaenomena bene fundata, ut iris aut imago in speculo, verbo, somnia continuata perfecte congruentia sibi ipsis, et in hoc uno consisteret horum phaenomenorum realitas*» [«Если бы отсутствовала эта субстанциальная связь монад, то все тела со всеми своими качествами были бы не чем иным, как хорошо обоснованными феноменами наподобие радуги или зеркального изображения, словом, устойчивыми и взаимно хорошо согласованными сновидениями, и в этом одном и состояла бы их реальность»]. Приведенные положения совместимы с принципами Лейбница, поскольку монада является полной субстанцией только вместе с материей и сложные субстанции существуют только благодаря простым реальным субстанциям. Впрочем, в этой переписке и помимо «субстанциальной связи» встречается много темных, неопределенных и противоречивых положений. Так, сложную субстанцию он называет чем-то промежуточным между субстанцией и модификацией и говорит, что она возникает и гибнет (стр. 301). Но позже (стр. 306) он берет обратно это утверждение. Так, он отличает даже энтелехию сложной субстанции от господствующей монады (стр. 321). Кроме того, он утверждает: «*Istud realizans (phaenomena) efficere debet, ut substantia composita contineat aliquid substantiale praeter monades, alioqui nulla dabitur substantia composita*» [«При возникновении феноменов в сложной субстанции должно содержаться нечто субстанциальное помимо монад, иначе не будет никакой сложной субстанции»]. — а разве монада не есть как раз нечто субстанциальное? Нужно, однако, принять во внимание и то, что эти письма не были написаны сразу, а тянутся с 1706 по 1716 г., и между двумя письмами часто встречается перерыв в целый год.

исключения из этого закона. Но это органическое тело само находится в постоянном потоке, и поэтому ни об одной частице материи нельзя сказать, что она всегда оставалась присущей тому же животному или той же душе», — положение, обоснованное уже тем, что монады сами по себе составляют лишь агрегаты, а не единства по существу. Поэтому монады, составляющие агрегаты, находятся в слабой взаимной связи и всегда готовы войти в новое сочетание. «Тело, которым мы владеем, будучи стариками, совсем не то же тело, которое мы имели детьми... Но господство и подчинение монад, если их рассматривать самостоятельно, заключается не в чем ином, как в различных степенях восприятия... Субстанциальная связь (если только принять таковую) может поэтому испытывать модификации и даже распасться вне зависимости от монад, за исключением господствующей; ведь душа червя не входит в субстанцию тела, принадлежащего червяку; она не есть субстанциальная часть, не есть составная часть, но только реквизи́т последнего».

Если отвлечься от субстанциальной связи, представляющей принцип реальности явления, если взять самые монады, то тела окажутся простыми агрегатами и, следовательно, феноменами, так как, «помимо монад, входящих в состав агрегатов, все остальное присоединяется путем простого представления, именно благодаря тому, что они представляют *одновременно*... Но если даже тела — простые феномены, то из этого вовсе не следует, чтобы чувства нас обманывали, ибо правдивость чувств коренится лишь в том, что явления соответствуют друг другу, и мы в результате не обманываемся, если полагаемся на опытные основания... Ведь это хорошо обоснованные феномены, как, например, радуга или отображение в зеркале, словом, они подобны неизменным, безусловно между собой связанным снам... Порядок вещей оказывается неизменным, признаем ли мы простые представляющие силы или, сверх того, реальные телесные субстанции. Во всяком случае душевные процессы должны соответствовать обстоятельствам, как они складываются вне души; но для этого достаточно, чтобы душевные процессы были в согласии с самими собой и

соответствовали процессам во всякой другой душе; вовсе нет никакой необходимости принимать еще нечто помимо душ и монад, и если поэтому мы, например, скажем: «Сократ сидит», то, согласно данной гипотезе, это обозначает не что иное, как некое явление, нам данное, при котором мы себе представляем Сократа и сидение... Если бы даже тела и не представляли собой субстанций, то все же все люди примкнул к мнению, что тела — субстанции, подобно тому как все склонны считать, что Земля недвижима, хотя на самом деле она находится в движении».

12. Всеобщая связь Вселенной, бесконечность и разнообразие органической жизни

Так как монада есть представляющая сущность, то тело или сфера, окружающая ее в первую очередь, не что иное, как средство, как *орган*, посредством которого и вместе с которым оно является *своеобразной точкой зрения*; с этой точки зрения монада и представляет себе мир и находится под его воздействием *; ведь душа есть

* «La masse organisée, dans la quelle est le point de vue de l'âme, étant exprimée plus prochainement etc. (t. II, p. I. p. 55). Suivant les affections du... (corps) elle (la monade) représente... les choses qui sont hors d'elle» («Principes de la nat. et de la grâce», § 3) [*Организованная масса, в которой точка зрения души, будучи выражена более точно... и т. д.* (т. II, ч. I, стр. 55). *Сообразно* состояниям (тела)... она (монада) представляет... вещи, находящиеся вне ее» («Начала природы и благодати, [основанные на разуме]», § 3)]. Не раз Лейбниц проводит также различие между телом как простым средством представления и точкой зрения, свойственной простой субстанции в ее представляющей деятельности («Теодицея», § 291). Но это различие основывается на несущественном в данном случае обстоятельстве, исходим ли мы от души или от тела. Чем совершеннее душа, тем совершеннее и ее органическое тело; но я могу перевернуть это положение и на основании совершенства тела умозаключать о совершенстве души. Так же обстоит дело и со средством и точкой зрения представления. Место же из «Принципов философии» № 12, где сказано: «Opus etiam est, ut praeter principium mutationum datur quoddam schema ejus, quod mutatur, quod efficit, ut ita dicam, specificationem ac varietatem substantiarum simplicium» [*Необходимо также, чтобы кроме начала изме-*

субстанциальная форма ее тела, а степень реальности и совершенства ее тела или органа составляет степень совершенства души; поэтому «тела не меньше отличаются друг от друга, чем духи». «Итак, подобно тому как один и тот же город, рассматриваемый с различных мест, кажется иным и как бы размножается оптически, так же существует как бы бесконечное число различных миров в виде отдельных субстанций, хотя эти миры являются лишь перспективными образами единой Вселенной с различных позиций монады... Тело есть *непосредственный*, первоначальный объект души, исходя из него душа воспринимает все другие объекты. Хотя монада представляет всю Вселенную⁶⁴, все же именно поэтому она гораздо *отчетливее* созерцает тело, которое ей наиболее соответствует и энтелехией которого она является, чем все другие внешние вещи... Но тело не изолировано и не отмежевано. Скорее в пространстве все заполнено и вся материя находится во взаимной связи. Как в заполненном пространстве всякое движение все же оказывает на отдельные тела известное воздействие в зависимости от расстояния, так и всякое тело оказывается под воздействием не только тех тел, которые прежде всего находятся в непосредственном соприкосновении с ним, но благодаря этим телам — и под воздействием отдаленных — эта связь распространяется на самые отдаленные ступени. *Поэтому каждое тело затрагивается всем, что происходит во Вселенной*⁶⁵, так что лицо, на все обращающее внимание, в каждой *отдельной* части может прочесть то, что происходит в *целом*, даже и то, что произошло и может произойти, причем в настоящем оно усматривает отдаленное как во времени, так и в про-

нения была дана и некоторая схема (во французском оригинале, опубликованном Эрдманном, это называется «un détail de ce qui change» [«особенность того, что изменяется»]), которая и производит, так сказать, видовую определенность и разнообразие простых субстанций», я не могу понять иначе, как только следующим образом: под схемой представления я понимаю непосредственный и ближайший объект представления, *тот* именно объект, в связи с которым представляются остальные объекты, следовательно, тело, а также и своеобразный, индивидуальный род, тип представления, выражением которого как раз и является тело.

странстве. ὁμόθυοι πάντες [всеобщее единодушие], сказал Гиппократ... Настоящее чревато будущим. В том, что произойдет «когда-нибудь», в отдаленнейшем «там» содер­жит­ся ближай­шее «здесь»...

Тело в результате неразрывной связи материи выра­жает всю Вселенную; точно так же и душа пред­став­ляет всю Вселенную, когда она представляет тело, кото­рое особенно интимно с ней связано... Но душа может прочесть в себе лишь то, что она себе представляет отчетливо; она не может раскрыть сразу свои представ­ления, потому что они стремятся к бесконечности... Поэтому красоту Вселенной можно было бы обнару­жить в любой душе, если бы можно было выпрямить, раскрыть все ее складки, которые становятся отчетли­выми, разворачиваясь лишь постепенно... Все энтеле­хнии — образы Вселенной, каждая в своем роде; это миры en miniature [в миниатюре], средоточия полноты Вселенной; они — плодотворные простые элементы, суб­станциальные единства, но по многообразию своих мо­дификаций они в отношении силы составляют нечто бесконечное; они центры, выражающие бесконечную периферию... Именно к этому сводится главное отличие монады от атома. Состояние монады, так же как состоя­ние атома, есть состояние изменения, есть влечение; атом стремится к тому, чтобы переменить свое место, душа, или монада, стремится к изменению своего пред­ставления. Но атом, обладая даже частями, не включает в себе ничего, что бы обнаружило многообразие в своем влечении, ибо считается, что его части не меняют его отношений. Между тем монада, несмотря на свою неде­лимость, обладает сложным влечением, т. е. множеством представлений, каждое из которых стремится к своим особенным изменениям и которые в силу своей суще­ственной связи со всеми другими вещами в то же время находятся в ней⁶⁶. Как раз из-за недостатка этой всесто­ронней, универсальной связи атом Эпикура находится в противоречии с природой. Ведь нет такого индивиду­ального, отдельного существа, которое не должно было бы выразить все другие и воспроизвести их в себе... Индивидуальность содержит в себе как бы в зародыше бесконечное⁶⁷... Поэтому, вместо того чтобы пытаться

выяснить природу души путем ее сравнения с материальным атомом, насколько было бы существеннее сравнить с точки зрения многообразия проявлений ее со *Вселенной*, которую она представляет со своих особых позиций, сравнить ее даже с *богом*, бесконечность которого она представляет в конечном виде, правда в смутном и несовершенном представлении конечного...

Принципы жизни входят лишь в органические тела... Поэтому тело монады или живого существа имеет necessarily органический характер. Ведь поскольку всякая монада является своеобразным *зеркалом* Вселенной, а Вселенная радуется совершенному порядку гармонии, то так же и в представляющем начале, т. е. в представлениях души, а следовательно, и в телах, как в точках зрения представления, должны царить гармония и порядок». Тело есть нечто органическое, это значит не что другое, как то, что оно естественный автомат, своего рода *божественная машина*, однако бесконечно превосходящая все механизмы человеческого искусства, отличающаяся от них не только «по степени, но и по существу, потому что искусственный механизм находится не в каждой части машины, естественные же механизмы находятся в мельчайших частях машин до бесконечности». Они в такой степени являются бесконечными механизмами, что каждая частица механизма опять-таки является своего рода механизмом (всякая система есть в свою очередь система систем); всякая мельчайшая частица обладает членораздельной, особой, самостоятельной жизнью, каждый член в свою очередь представляет собой тело, состоящее из членов, поэтому органическое тело есть безграничная полнота одушевленных тел, это неизбежное следствие неоднократно упоминавшегося закона, что «материя, даже каждая частица ее, не только делима до бесконечности, но и действительно разделена и содержит в себе упорядоченное многообразие... Поэтому каждую часть материи можно себе представить в виде сада, полного растений, в виде пруда, полного рыб. Но каждая ветка растения, любой член животного, любая капля его соков в свою очередь сад,

в свою очередь пруд, полный рыб*... И хотя земля и воздух, находящиеся между растениями сада, или вода между рыбами пруда не есть растение, не есть рыба, все же они содержат растения и рыб, но в большинстве случаев в виде чего-то незаметного по тонкости или «другие, быть может, нам совершенно неизвестные виды живых существ... Поэтому во Вселенной не существует ничего бесформенного, неорганического, не существует ничего неупорядоченного, неправильного,

* В природе имеется прекрасная и весьма близкая этой идее Лейбница аналогия, согласно которой всякая часть в свою очередь и сама есть целое и каждое существо на бесконечные лады отражает внешний мир. Таковы глаза некоторых насекомых, состоящие из бесконечного числа граней, из которых каждую в свою очередь можно рассматривать, по указанию Сваммердамма, как маленький глаз; поэтому предметы в подобных многогранниках отражаются тысячи раз, так что один дуб, на который был бы направлен зрительный аппарат такого глаза, помещенный в то же время в фокусе микроскопа, разросся бы в целый дубовый лес. Мысль о том, что вся природа состоит из живых организмов, Лейбниц толковал слишком широко; ведь всякая органическая жизнь оказывается связанной с известной мерой всеобщих естественных сил, хотя бы эта мера и имела исключительно всеобъемлющий и универсальный характер; даже возникновение и развитие инфузорий связано с определенными временными и материальными условиями (ср., например, *Кох*. Микрография. Магдебург, 1803, № 5, 49, 50, и *Вильбранд*. Общая физиология, 1833, § 118, 319). А что природа в известном смысле представляет и отображает все во всем, самое большое в самом малом, что кажущаяся простейшей, бесформенной и не имеющей отличительных признаков живая точка есть уже особым образом организованная множественность и многообразие, органическое царство, так сказать, мир в себе, то ведь эти идеи подтверждаются, между прочим, и наблюдениями над инфузориями Эренберга⁶⁸. Эти наблюдения доказывают, «что считавшиеся совершенно не имеющими структуры мельчайшие движущиеся формы, какие только можно подметить при современной силе микроскопа, обладают, как организмы, не только ясно выраженным кишечным аппаратом, но что у них можно найти и следы *особой нервной системы*» (см. его вторую статью «Zur Erkenntnis der Organisation in der Richtung des kleinsten Raumes» [«К познанию организации в направлении наименьшего пространства»]. Берлин, 1832, стр. 19). По наблюдениям Эренберга, многие роды полигастрических инфузорий обладают даже глазом — органом чувства, который наглядно и в буквальном смысле является зеркалом Вселенной.

пустого и мертвого, нет хаоса, нет беспорядка, кроме мнимого» *. Но эти организмы, повсюду распространенные, отличаются меньшей или большей степенью совершенства. «Монада может иметь такие приспособленные органы, что благодаря им получаемые ею впечатления, а следовательно, и представления, их воспроизводящие, содержат нечто как бы выдающееся и превосходное (т. е. определенность и отчетливость); таким образом, благодаря влаге в глазу лучи света *концентрируются* и действуют с большей силой; так это может идти дальше и дальше и действительно привести к возникновению ощущения, т. е. к представлению, сопровождаемому воспоминанием, а именно к представлению, от которого долгое время остается как бы известный отзвук в душе (своего рода эхо), чтобы при известных условиях вновь зазвучать... Монады, обладающие такими представлениями, связанными с памятью и, следовательно, более отчетливыми, поэтому и называются душами в собственном смысле слова. Монады же, обладающие простым, обыкновенным представлением, называются энтелехиями или простыми монадами... Если бы у нас не было отчетливости, не было бы, так сказать, специального вкуса у наших представлений, то мы находились бы в состоянии постоянной сонной тупости, — таково состояние простых монад». Поэтому ступени, степени, состояния, виды — единственные отличия сущностей. «Все в природе *подобно*» ⁶⁹, все сродни, все связано; «по существу все во всем; природа повсюду самоотверженна; кто действительно знает *одно*, знает *все*, кто понимает хотя бы одну только часть материи, тот одновременно, благодаря замкнутой связи вещей, постигает всю Вселенную». «C'est tout comme ici»

* Однако Лейбниц замечает, что если он отвергает хаос, то это ни в какой мере не приложимо к первоначальному состоянию Земли и других тел, ибо эти последние, как это показывает опыт, скорее пребывали dans un état de confusion extérieure [в состоянии внешней неупорядоченности]. «Notre globe a été un jour dans un état semblable à celui d'une montagne ardente etc.» [«Наш шар некогда был в состоянии, похожем на пылающую гору, и т. д.». Пятое письмо к Бурге от 22 марта 1714 г. (т. VI, стр. 213); «Теодицея», ч. III, § 244—245, и прежде всего его «Protogaea», § 2, 3.

[«Повсюду так, как здесь», «в каждом существе можно познать бесконечное», «величайшее находит свое точнейшее воспроизведение в мельчайшем», отдаленное идеальным образом заключено в ближайшем. Нет абсолютно отличия у существа «Les degrés de perfection varient à l'infini. Cependant le fonds est par-tout le même. Il n'y a de la différence que du grand au petit, du sensible à l'insensible» [«Степени совершенства варьируют до бесконечности. Между тем основы повсюду те же. Есть только разница между великим и малым, между воспринимаемым и невоспринимаемым»]*. Душа есть лишь простая монада, проснувшаяся для отчетливого представления, для сознания; простая монада, которую мы с аристократической позиции нашего Я отталкиваем как нечто чуждое, как нечто безразлично нейтральное, как мертвую вещь, принадлежит в качестве сущности нашему роду и племени, являясь лишь спящей, еще не развернувшейся душой. Повсюду зародыши, повсюду жизненные элементы, которые еще, быть может, разовьются в существа, нам подобные. В природе нет действительного отрицания, нет действительной смерти, нет действительного рождения. Смерть есть только развитие, укутывание, уменьшение и измельчение членов; возникновение — лишь увеличение, развертывание, лишь преобразование уже наличных существ в другой форме — из семян и зародышей, подобно тому как люди развиваются из семян иных животных, хотя их души неразумны, но становятся разумными после того, как зачатие определит этих животных к человеческой природе **. Вообще, в природе нет ничего абсолютно прерыв-

* «Nouv. Ess.», p. 458, 441.

** Как известно, ко времени Лейбница animalcula spermatica [семенные животные] стали предметом рассмотрения ученого мира. Первым наблюдал их голландский доктор Гамм, потом Левенгук, который впервые и создал им en vogue [славу]. Несчастные животные вызвали фурор. Но как это и случается в мировой истории, этим новаторам и еретикам пришлось испытывать несправедливое отношение со стороны старых тупых ученых. Некоторые оспаривали даже существование этих животных и считали его fallacias opticas [оптический обман]. Но что мир презирает, то дух возвышает. Лейбниц со свойственной ему гуманностью приветствовал их

ного; все противоположности, все границы пространства и времени, а также своеобразие исчезают перед абсолютной непрерывностью, перед бесконечной связью Вселенной⁷². «Точка есть как бы бесконечно маленькая линия, покой есть не что иное, как *исчезающее* вследствие непрерывной убыли *движение*, равенство есть не что иное, как исчезающее неравенство... И этот закон непрерывности никогда и нигде не нарушает природы. Природа не делает скачков. Все законы естественных существ составляют одну цепь, в которой различные классы подобно суставам так тесно примыкают друг к другу, что ни чувством, ни воображением невозможно определить ту точку, где кончается один класс и где начинается другой»^{*}.

даже как желанных сотоварищей; это дружеское гуманное отношение разделили с ним и другие крупные позднейшие ученые, как, например, Галлер⁷⁰. Литературное *curriculum vitae* [жизнеописание] этих мельчайших животных составил Ледермюллер в своем «Опыте обоснованной защиты семенных животных». Нюрнберг, 1758. В новейшее время была подведена физиологическая база под этот взгляд, который пытается объяснить происхождение высших органов из связи монад или живых организмов и подчинения последних господствующему единству, их охватывающему (см. *И. Г. Шмидт*. Двенадцать книг по морфологии и т. д. Берлин, 1831, кн. 1, § 228, 235, 236, и *Эйзенманн*. Вегетативные заболевания, 1835, например, стр. 91). Точке зрения Лейбница на природу соответствует взгляд пазванных и других врачей новейшего времени, по которому болезни представляют собой зарождение новых организмов в организме (ср. *Эйзенманн*. Названное сочинение, стр. 92—96, 188—192, особенно о заразных заболеваниях стр. 193 и т. д.). Действительно, Лейбниц совершенно ясно говорит в «Nouv. Ess.», I. IV, ch. VII, § 19: «Болезнь как бы уподобляется растению или животному, требующему своей особой истории, т. е. это модусы или формы проявления бытия *façons d'être*, к которым применимо то, что мы сказали о субстанциальных телах или вещах, а именно что четырехдневную лихорадку так же трудно глубоко изучить, как золото или ртуть». Что же касается гипотезы самостоятельного движения даже кровяных шариков, то сравним по этому вопросу «Физиологию Бурдаха»⁷¹ (т. IV, стр. 318—324).

^{*} На основании именно этого метафизического принципа абсолютной непрерывности Вселенной, следовательно, а priori Лейбниц приходит к заключению, что между растениями и животными должны быть *промежуточные существа*. В письме к Герману⁷³, откуда взято и место, к которому относится данное

13. Способ взаимной связи и общения между монадами

Все вещи пребывают в замечательной гармонии между собой, в удивительной взаимной связи, благодаря чему всякое существо представляет собой микрокосм, где в маленькой частице заключается то, что происходит и имеется в макрокосме в широком масштабе; каждое существо напоминает термометр и барометр, указывающие изменения в атмосфере Вселенной, — и все же нет никакого прямого, непосредственного, *физического* воздействия, а есть только *метафизическое* влияние существ друг на друга. «Поскольку совершенно невозможно допустить, чтобы монады воздействовали друг на друга, постольку не только не возможно это воздействие, но даже не нужно такое непосредственное влияние, ибо к чему монаде доставлять другой то, чем она обладает уже сама? Природа субстанции заключается именно в том, что настоящее чревато будущим и что все можно познать из одного». Ведь монады все извлекают из своего собственного лона, при этом «не тем способом, каким у схоластиков тепло вызывает те или иные действия, но так, словно действует возвышенный, духовный механизм, являющийся *основанием и средо-*

примечание, Лейбниц говорит: «...я убежден, что должны быть такие существа; естествознание, может быть, со временем их и откроет. Мы совсем недавно научились наблюдать». Как правильно замечает немецкий переводчик «Nouveaux Essais» Ульрих (ему я обязан указанием на приведенные места — кн. II, стр. 121, примечание), Лейбниц предсказал и открытие полипов. Впрочем, спор о природе полипов давно разрешен в том смысле, что «полипы с их кораллами — действительные животные». По поводу непрерывной последовательности ступеней развития в природе Лейбниц, однако, замечает, что, конечно, имеются мнимые скачки. «La beauté de la nature, qui veut des perceptions distinguées, demande des apparences de sauts et, pour ainsi dire, des chutes de musique dans les phénomènes et prend plaisir de mêler les espèces («Nouv. Ess.», l. IV, ch. XVI, § 12) [«Для красоты природы, требующей раздельных, отчетливых восприятий, необходимы видимость скачков и, так сказать, музыкальные интервалы в явлениях; ей доставляет удовольствие смешивать виды» («Нов[ые] опыты»), кн. IV, гл. XVI, § 12)].

точием механизма телесного, так что можно себе представить способ, каким образом одно следует из другого... Монады не представляют собой *принципа действия во вне*... Даже причина задержек заключена в них самих. Если нет препятствия, то субстанция действует, сколько может. И действительно, простая субстанция ограничена и испытывает торможение в своей деятельности; но это ограничение определяется *само по себе изнутри*... Итак, ничто не может воздействовать на простые субстанции как помеха; мало того, даже в сложных субстанциях, в телах, под влиянием толчка со стороны окружающих тел не может произойти ничего, что не исходило бы изнутри, нарушало внутренний порядок». В самом деле, «тело при толчке изменяется лишь благодаря собственной упругости, составляющей причину наличного в нем движения... Лишь по внешнему впечатлению кажется, что субстанция испытывает насильственные действия... Подлинные субстанции не могут испытать задержек в своих внутренних определениях, поскольку у них есть представление всего внешнего».

Но можно спросить, и Бейль выставил против Лейбница подобное возражение: как это возможно, чтобы душа, находясь, например, в радостном состоянии, непосредственно после этого переходила в состояние скорби, почему душа не остается неизменно в том же состоянии? «Природа конечной субстанции заключается в непрерывном изменении, причем это изменение происходит в известном порядке. Этот порядок, оставаясь неизменным, вызывает у субстанции все соответствующие состояния, но не принудительно, а сообразно ее собственной спонтанности. И эта закономерность, обуславливающая *индивидуальность* каждой отдельной субстанции*, находится в полном соответствии с данными

* Chacune de ces substances contient dans sa nature *legem continuitatis seriei suarum operationum* et tout ce qui lui est arrivé et arrivera (à M. Arnauld) (t. II, p. 46). L'avenir dans chaque substance a une parfaite liaison avec le passé. C'est ce qui fait *l'identité de l'individu* («Nouv. Ess.», l. II, ch. I, § 12) [«Всякая подобная субстанция содержит в себе закон *последовательной смены своих действий*, содержит все, что с ней случилось и случится (письмо к г-ну Арно) (т. II, стр. 46).

любой другой субстанции и всей Вселенной. Следуя этому закону, душа и переходит от радости к скорби в тот момент, когда в составе ее тела образуется разрыв, ибо выражение и представление того, что совершается в этом теле, и составляет закон, природу этой неделимой субстанции».

Поэтому взаимоотношения субстанций носят исключительно *идеальный* характер. Реальные сущности воздействуют на монаду лишь как *ее представления*; но они иначе и не могут на нее воздействовать, так как монада есть душа или существо, подобное душе. Монада испытывает изменение только в себе самой; она занята лишь собой, она деятельна лишь *теоретически*. Свет, излучаемый монадами друг на друга, или же тот свет, в котором они взаимно созерцают и воспринимают себя, есть не деятельный солнечный свет, а бесстрастный лунный свет. У соответствующих впечатлений нет чувственного элемента, нет энергии непосредственного наличного впечатления; им присуща лишь сила воспоминаний, в которых предмет нам дан только таким, каков он в нас, самостоятельно же он на нас не воздействует. Хотя монада в силу своей особенной природы, состоящей из одних *нервов*, а не из плоти и крови, затрагивается и возбуждается всем, что происходит во Вселенной ⁷⁴, но монада не есть свидетель всего происходящего вокруг в виде глаза или уха, находящихся в определенном месте; ее участие в событиях Вселенной есть участие чтеца; монада присутствует лишь издалека. Но быть свидетелем какого-нибудь обстоятельства лишь издалека, осуществлять это обстоятельство без реального наличия есть представление. Благодаря такому участию монада и не выходит из своих собственных пределов; внутренний покой ее души ничем не нарушается. Словом, она не является одним из действующих лиц, а остается только *зрительницей* мировой драмы. И именно в этом основной недостаток монад ⁷⁵.

Во всякой субстанции будущее превосходным образом связано с прошлым. Это составляет *тождество индивида* («Нов[ые] оп[ыты]», кн. II, гл. I, № 12)], ср. также «Теодицею», ч. III, § 291.

«Между монадами имеется лишь *согласованность*, а не *реальное взаимодействие*; поэтому господствующая монада не ограничивает существования других монад... Если говорят, что одна монада мешает другой, то это нужно понимать лишь как представление одной монады о другой... Воздействие субстанции на другую заключается не в том, что она из себя испускает какую-нибудь сущность или нечто реальное и внедряет это в другую субстанцию, как обычно себе представляют люди. Что касается материального мира, то люди правы, объясняя явления чисто механически, посредством истечения и принятия частиц; но материальная масса не есть субстанция... Действие вовне свойственно монаде, поскольку она есть нечто совершенное. Но монада действует, если у нее есть отчетливое представление; она страдательна, если ее представления смутны. Совершенство монады по сравнению с другой заключается лишь в том, что мы в ней находим *основания*, согласно которым мы можем объяснить процессы в другой монаде, и лишь постольку, поскольку мы находим основания, мы утверждаем, что монада воздействует на другую... Поэтому действия и страдательные состояния монад отличаются взаимностью. Та же самая монада активна, поскольку то, что мы в ней познаем отчетливо, служит *основанием к объяснению* процессов другой монады; она пассивна постольку, поскольку в том, что познается в другой монаде отчетливо, мы усматриваем причину объяснения происходящих в ней процессов».

То, что верно для характеристики отношения *простых субстанций* между собой, верно и для характеристики взаимоотношений *сложных и простых* субстанций, или для взаимоотношения душ и тел. «Схоластики думали, что между душой и телом имеется взаимное физическое воздействие, но после того, как учли, что у *мысли и протяженной массы* нет ничего общего, мало того, что это по существу различные сущности, многие новейшие философы признали, что между душой и телом нет никакого физического взаимодействия, хотя, безусловно, имеется общение *метафизическое*, в соответствии с которым душа и тело составляют *единый субъект*, или *единую личность*... Ведь нельзя понять,

каким образом из представлений души могут возникнуть в материи фигуры и положения или как из материальных фигур и движений могут возникнуть представления... Если бы имелось физическое взаимодействие, то душа изменяла бы степень скорости и направление происходящих в теле движений, и, наоборот, тело могло бы изменять порядок мыслей в душе. Но подобное воздействие нельзя дедуцировать ни из какого существенного определения тела или души. Декарт искал компромисса и поэтому часть деятельности тела поставил в зависимость от души. Он признал законом природы то, что в телах сохраняется одинаковое количество движения, и заключил отсюда, что воздействие души не может поколебать этого закона телесного мира. Но он полагал, что душа обладает силой, способной изменять *направление* движений, происходящих в теле; почти так же, как всадник не придает своему коню никакой силы, но согласно своему намерению направляет его либо в одну, либо в другую сторону. Но у души нет таких орудий, как у всадника, средств, которыми она могла бы пользоваться для того, чтобы вызвать это воздействие. Изменение движения так же невозможно объяснить из природы души и тела, т. е. из мысли и массы, как изменение количества движения». Поэтому школа Декарта прибегла к системе окказионализма; согласно этой системе, бог сам непосредственно по поводу того или иного волевого движения вызывает действие тела, осуществляющее данный волевой акт. Но «в данном случае заставляют бога в естественных и обыкновенных условиях действовать как *deus ex machina*, необычайным, чудесным образом; поэтому эта система противоречит природе и разуму». Итак, верным определением остается лишь тот способ, каким монады оказываются в общении и взаимодействии друг с другом, посредством которого следует мыслить взаимоотношения души и тела. «Правда, души воспринимают то, что находится *вне* их, но только благодаря тому, что происходит *в них самих*, и благодаря *всеобщей гармонии*, превращающей всякую субстанцию в *живое зеркало* Вселенной, соответствующее внешним вещам... Если душа хочет чего-нибудь достигнуть, то телесный механизм *сам по себе*, в резуль-

тате собственных, врожденных движений, оказывается приспособленным и готовым к исполнению этого желания; и если душа воспринимает изменения своего тела, то она не получает новых представлений от тела, как если бы оно нарушало законы души, но получает их из ряда предшествующих, но смутных представлений... Душа не доставляет телу ни движения, ни направления, ни определения движения, которое не могло бы быть объяснено из предшествующих состояний и движений материи механическим путем. Если утверждают противоположное, то превращают душу в тело, хотя бы и очень тонкое и незначительное, или отдаются во власть принципов, непонятных и ничего не объясняющих... Хотя ближайший источник деятельности находится в душе, как источник страдательных состояний находится в материи, но в связи с этим все же нельзя думать, будто душа имманентной деятельностью, а именно влечением и представлением, нарушает механические, телесные движения, а следует думать, что душа скорее действует *в соответствии* с этими законами... Было бы чудом если бы душа вызвала что-нибудь в теле, что шло бы *вразрез* с природой тела... Движения в теле, правда, возникают *по* желанию души, но не *благодаря* этому желанию, а благодаря механическим законам... Внутренним процессам, т. е. действиям души, *соответствуют* только внешние телесные явления... Итак, душа следует лишь своим законам, а тело — своим. Души действуют согласно законам *целевых причин*, тела же — по законам действующих причин или *движений*. Да, в такой системе действуют тела, как если бы не было никаких душ, и действуют души, как если бы не было никаких тел; вместе с тем и то и другое действует, как если бы обе сферы оказывали друг на друга реальное, непосредственное воздействие». Но вне зависимости от этой самостоятельности тела и души «в своей высшей гармонии» внутренне едины. «В душе даже имеются представления, которые соответствуют циркуляции крови и внутренним движениям кишок, но мы их так же мало воспринимаем, как шум воды, когда живем вблизи мельницы. Если бы в теле во сне или в бодрствующем состоянии существовали впечатления, от которых

душа не испытывала бы абсолютно никаких воздействий, то в самом деле пришлось бы ввести в определенные границы единство души и тела, подобно тому как если бы оказалось, что телесные впечатления должны обладать определенной фигурой или величиной, чтобы быть воспринятыми душой; но это несовместимо с нематериальностью души: ведь нет соответствия между бестелесной субстанцией и теми или иными модификациями материи...

Основу же этого соответствия следует искать в предустановленной гармонии или в боге; благодаря ему передается воздействие одной монады на другую, которое у простых субстанций имеет лишь идеальный характер... Поскольку душа обладает совершенством и отчетливыми мыслями, бог приспособил к ней тело и наперед сотворил и предусмотрел его в таком виде, что тело принуждается к исполнению желаний души, а поскольку душа несовершенна и ее представления смутны, бог приспособил душу к телу так, что душа возбуждается под влиянием тех страстей, которые возникают из телесных впечатлений». Этим ничуть не колеблется свобода души. «Дело обстоит точно так же, как если бы кто-нибудь, знающий наперед, что я завтра в продолжение всего дня буду приказывать моему слуге, создал бы автомат, и этот автомат был бы абсолютно похож на данного слугу и завтра стал бы исполнять в определенное время все мои распоряжения. Несмотря на это, все мои распоряжения были бы свободными волеизъявлениями, хотя в действиях автомата, воспроизводящего слугу, мы не нашли бы никаких элементов свободы. И этот автомат находился бы в зависимости от меня лишь идеально, благодаря мудрости того, кто, предусматривая мои будущие волеизъявления, придал бы ему такое устройство и способности, посредством которых он обслуживал бы меня в определеннйй день, в определенные сроки. Знание моих будущих желаний было бы побудительным мотивом этого великого мастера для создания затем данного автомата: мое влияние было бы объективным (идеальным), а его — физическим».

14. Смысл предустановленной гармонии

Предустановленная гармония не только любимое детище, но и слабая сторона Лейбница ⁷⁶, в особенности если истолковывать ее во внешнем смысле, как она обычно и трактуется; как бы то ни было, в этом виноват сам Лейбниц. Популярное представление об особом, внемировом существе, вступающем лишь во внешнюю, механическую связь с вещами, бросает здесь, как и в других пунктах, тень на метафизику Лейбница, по существу весьма глубокую; но эта тень не затрагивает существа его философии. Лейбниц считался с теологией своего времени, но так, как умный, образованный человек с чувством своего превосходства считается с дамой и в беседе с ней переводит свои мысли на ее язык, делая даже парафразы; к сожалению, правда, нельзя отрицать того, что это *déférence et complaisance* [почтительное отношение] к теологии сопровождалось внутренними и, бесспорно, весьма отрицательными последствиями для его философии. Конечно, можно отличать у Лейбница эзотерическую и экзотерическую стороны его учения, но при этом очень трудно определить их границы, так как Лейбниц очень редко высказывает свои взгляды *dans la rigueur métaphysique* [в строгой метафизической форме]. Во всяком случае несомненно, что если взять предустановленную гармонию лишь во *внешнем* для монад смысле, то это будет идти вразрез с духом философии Лейбница. Сам он, правда, прибегает к поверхностным формулировкам, как, например: «Бог заранее все навсегда упорядочил» («Теодицея», § 6), «Бог с самого начала создал душу так, что она должна представлять происходящее в теле, а тело так, что оно само по себе может выполнять распоряжения души» (там же, § 62). [Но] выражение «*préétabli*» [предустановленный] не включает в себе ничего метафизически определенного. Злосчастное «заранее» или «наперед» скорее есть не что иное, как просьба, обращенная к мысли, не продолжать своего анализа до конца, дабы не прийти к конечной остановке рассудка *. Но по существу у Лейбница

* Лейбниц сам, впрочем, заявляет (например, в «*Commerc. epistol.*», Feder, стр. 106), что в его системе предустановленной

разум предшествует воле, определяющей бытие вещей. Этот божественный, неограниченный разум и составляет сущность вещей или во всяком случае содержит их в себе. Поэтому Лейбниц говорит: «Всякая вещь идеальным способом, или по идее (а идея составляет сущность вещи или представляет ее), до того, как она стала существовать, содействовала решению, которое божество приняло относительно существования всех вещей... Каждая монада в божественных идеях обоснованно требует, чтобы бог принял ее во внимание при первоначальном упорядочении остальных монад... Сравнивая две одинаковые субстанции, бог в каждой находит *основание*, побуждающее его связать одну субстанцию с другой». Больше всего претит Лейбницу представление о перазумной, пустой мощи, *исключительной* воле, безразличном, немотивированном выборе. Он сам превосходно говорил: «*Воля без разума есть случай эпикурейцев*». *Божественная сущность коренится только в разуме*. «La nature de Dieu est toujours fondée en raison» *. Как существование у Лейбница предполагает сущность, так воля предполагает разум. Воля для него, если говорить строго метафизически, не что иное, как утверждение, *мощь разума, себя утверждающий разум*. Поэтому с особой энергией он опровергает взгляд Пуаре, Буддеуса и других, ставящих истинность законов и идей в зависимость от божественной воли. «Только случайные истины (факты и опытные данные) зависят от божественной воли, истины же *необходимые* всецело зависят от божественного разума». Поэтому он противопоставляет взглядам Бейля свою систему предустановленной гармонии как систему, в которой все связано и находится в согласии, tout va par raisons [все имеет свое основание] («Théod.», § 353). Бейль придерживался взглядов последователей Декарта, согласно которым, «например, представления чувственных качеств, доставляемых богом душе по поводу телесных движений, по-

гармонии содержится нечто чудесное и что вмешательство бога носит сверхъестественный характер; но это касается лишь начала, затем же все идет естественно по законам тела и души.

* Письмо к Т. Бернету.

сколько эти качества даны, не содержат в себе ничего, что бы являлось отображением этих движений или соответствовало им, таким образом, совершенно безразлично, доставляет ли при одинаковых поводах бог идеи холода или тепла, света или совсем другие идеи». Лейбниц заявляет: «Нет границ моему удивлению, как такие образованные головы могут удовлетворяться столь нефилозофскими взглядами, противоречащими основным принципам разума. Нет лучшего свидетельства несовершенства философской системы, как если философ чувствует необходимость признать, что благодаря его системе привходит нечто, что он не может обосновать. Как бы ни действовал бог или природа, у природы всегда есть свои основания» *. Он доказывает ошибочность утверждения Бейля, полагающего, что все происходящее лишь по универсальным законам протекает совершенно естественным путем, хотя бы даже бог установил по произволу эти законы, и что если, например, раны в теле вызывают в душе чувство боли, то это зависит только от божественной воли, а не от природы вещей. Лейбниц говорит по этому поводу: «Если закон необоснован и если факт нельзя объяснить *природой вещей*, то данное обстоятельство может произойти лишь чудесным образом. Если бог, например, установил такой порядок, чтобы тела неизбежно двигались круговым движением, то для того, чтобы это распоряжение продолжалось исполняться, необходимо непрерывное чудо; ведь такой ход противоречит природе движения; в соответствии с ней тело должно было бы прекратить круговое движение, чтобы продолжить свой бег в направлении касательной, если на пути нет никакого препятствия. Поэтому было бы недостаточно простого распоряжения бога, чтобы рана вызывала соответствующее чувство, здесь следовало бы установить естественное средство. *Настоящим же средством*, которым бог обуславливает то, что душа ощущает происходящее в теле, является *природа души*, душа же представляет тело, и она наперед создана так, что представление соответствует изменениям в теле. Поэтому представление находится в

* «Théod.», § 340, и «Nouv. Ess.», l. IV, ch. III, § 7.

естественной связи с представляющим началом. Если бы бог круглую форму тела воспроизвел в виде идеи четырехугольника, то такое воспроизведение было бы весьма неподходящим, ибо в представлении были бы углы, между тем как в предмете все криволинейно. Правда, представление может часто утаить что-нибудь в предметах, ибо оно несовершенно; но оно ничего не может к ним привнести, иначе оно было бы ложным. Однако представление никогда не могло бы утаить всего, хотя смутные представления скрывают больше, чем мы думаем». Итак, предустановленная гармония коренится в природе вещей, она имеет свое основание в сущности души, она сама по себе лишь внешнее, популярное, теологическое выражение метафизического тождества души и тела, выражение *того* определения, согласно которому душа — главенствующая энтелехия, субстанциальная форма, существенная сила своего тела. Душа по существу есть представление множества в единстве, да и не может быть ничем другим. Она лишь *сосредоточенный*, стянутый в одной неделимой точке механизм; тело есть как бы раскрытая, распростертая душа. Душа есть метафизическая точка; такая же точка, но в метафизическом или, скорее, физическом смысле есть тело. Другими словами, монада есть монада, душа как объект метафизики, как объект ясного, отчетливого мышления; она — тело как объект физики, воображения, чувственного представления. Тело есть материальный механизм, душа — духовный, имманентный механизм. «Основы механики, *раскрывающиеся* и расчлепанные в теле, связаны в душах, или энтелехиях, и как бы *сосредоточены* и находят там свой источник... Душа — своего рода *духовный автомат*»⁷⁷. Все, что в теле имеется и происходит, имеется также и в душе, и, наоборот, все, что есть в душе, обнаруживается в теле: «даже самые абстрактные соображения находят свое выражение в соответствующих движениях тела с помощью знаков, доставляемых силой воображения». Если же исходить из последних глубочайших основ монады, то тело (субъективно) есть лишь смутное представление, а как предмет есть лишь *душа* в ее *смутном представлении*. Следовательно, гармония души и тела сводится к гармонии

между деятельным и страдательным принципом, а оба этих принципа сосредоточены в монаде.

Во всяком случае у предустановленной гармонии имеются черты чего-то внешнего или произвольного. Вопрос о связи души с телом совпадает у Лейбница с вопросом о взаимной связи субстанций. Здесь та же неопределенность, что и раньше в вопросе, составляют ли монады *ipsum per se* или *per accidens* [самостоятельное или случайное единство] и как это единство складывается; в самом деле, хотя по существу монады в высшей степени возбудимы, чувствительны и обладают разнообразными связями, но вместе с тем, согласно своему существованию, они находятся вне друг друга и в этом своем разъединении даны наперед, как нечто самостоятельное. «Монады получили как свою деятельную, так и страдательную природу (т. е. как свою имматериальную, так и свою материальную сторону) от универсальной и высочайшей причины, ибо в противном случае вследствие своей *независимости друг от друга* они не могли бы создать того порядка, той красоты и гармонии, которые мы находим в природе... Эта совершенная гармония стольких субстанций, не имеющих ничего общего между собой, может проистекать только из универсальной причины... В самом деле, так как каждая душа по-своему выражает внешние явления и этот способ выражения не обусловлен никаким воздействием других отдельных существ, но скорее черпается из собственного достоинства природы души, то она необходимо должна иметь эту природу или эту внутреннюю основу выражения внешних явлений от некоей всеобщей причины; от этой причины и зависят все данные существа, она и обуславливает то, что одно существо находится в полнейшем соответствии с другим». Но следует также признать, что предустановленная гармония не обладает значением обосновывающего принципа реальности, а представляет собой только объяснение явления. В самом деле, она, в сущности говоря, выражает и обуславливает лишь гармонию между метафизикой Лейбница и обычными популярными идеями тела и его связи с душой, хотя эта связь философской мысли с популярным взглядом не есть нечто обусловленное внешней,

субъективной, парочитой оценкой, а представляет собой объективную составную часть философии Лейбница. Реальное, субстанциальное — это монада; монада же ничто без представления, а представление есть именно посредник между внутренним и внешним, связь вещей, сомнамбулический раппорт монад. Гармония, если ее понять как нечто тождественное с представлением, непосредственно полагается вместе с существом монады, она есть лишь вторичное выражение метафизического определения в соответствии с тем, как расценивается монада с точки зрения чувственного представления. Всякий, кто до некоторой степени проникся идеями Лейбница, признает, что такие выражения вне его метафизики имеют реальный смысл лишь в пределах популярного, чувственного способа представления, следовательно, это есть лишь некое приспособление — либо добровольное, либо вынужденное; к этим выражениям можно отнести ту характеристику, которую он использует, когда он говорит о *теле* и *душе* как о *двух особых субстанциях*, называя их даже *êtres d'un genre tout-à-fait différent* [абсолютно различными существами] и сравнивая их с двумя часами, которые были так устроены и установлены богом, что они на будущее время всегда соответствуют друг другу, — сравнение, употребленное еще Арнольдом Гейлигсом. Помимо того, иначе не было бы никакой разницы между системой Лейбница и окказионалистской системой, где тело и душа истолковываются как две особые, противоположные сущности или субстанции, которые поэтому могут быть необходимо связаны лишь абсолютной субстанцией. Правда, в одном месте Лейбниц говорит, что переход от окказионализма⁷⁸ к его системе очень легок, — это во многих отношениях совершенно справедливо; но достижением Лейбница является именно тот момент, отличающий его систему от окказионализма и составляющий положительный прогресс в истории философии, что он стремится извлечь из *натуры души* *⁷⁹ то, что школа Декарта реализо-

* Можно привести еще одно место о предустановленной гармонии, к которой Лейбниц часто возвращается. Здесь он говорит: «Comme la nature de chaque substance simple... est telle, que son état suivant est une conséquence de son état

вала лишь посредством неопределенного представления безграничной мощи, лишь посредством божественной воли; это достижение определяет ход всей

précédent, voilà la cause de l'harmonie toute trouvée [Так как *природа* всякой простой субстанции... такова, что ее последующее состояние есть результат ее предшествующего состояния, то в этом и заключается причина всякой гармонии]. Правда, он приводит опять-таки внешнее основание: «Car Dieu n'a qu'à faire, que la substance simple soit une fois et d'abord une représentation de l'univers selon son point de vue: puisque de cela seul il suit qu'elle le sera perpétuellement, et que toutes les substances simples auront toujours une harmonie entre elles, parcequ'elles représentent toujours le même univers» (т. II, р. I, р. 163 nisi fallor) [В самом деле, для бога достаточно позаботиться о том, чтобы простая субстанция раз и навсегда была представлением о Вселенной со своей определенной точки зрения: ведь из одного этого следует, что она неизменно будет таким представлением и что все простые субстанции всегда будут находиться в гармонии между собой, ибо они (итак, здесь снова объективное внутреннее основание. — Л. Ф.) представляют всегда одну и ту же Вселенную» (т. II, ч. I, стр. 163, если не ошибаюсь)]. Впрочем, у Лейбница предустановленная гармония коренится в не изжитых еще элементах картезианства. Ее основание и источник, собственно, в том, что (как в тех цитатах из «Теодицеи», которые приведены в предшествующей главе) различие между деятельной и страдательной, мыслящей и бессознательной душой он сводит к картезианской противоположности между мышлением и протяженной массой и имеет в виду только эту противоположность. Поэтому следует принять во внимание и то, что Лейбниц пришел к своей предустановленной гармонии, исходя лишь из *механических* предпосылок. Он сам где-то заявляет, что признавал душу за первоначальную энтелехию, но после того, как он исследовал законы движения, пришел к взгляду, согласно которому все происходит только механическим путем; правда, для него при этом принципы механического коренятся в нематериальном, — это можно назвать метафизическим влиянием. В этом сочинении я всячески старался вскрыть генезис предустановленной гармонии, исходя из природы ее предмета, но тщетно. Лейбниц сам говорит в V письме к Кларку (§ 89), что гармония, или соответствие, между душой и телом есть действие, или следствие, первоначального чуда, однако отрицает, чтобы это чудо было постоянным. Но нельзя понять, каким образом то, что вначале есть чудо, впоследствии перестает быть чудом. Видимость чуда пропадает, но его сущность остается. Ведь основание того, почему вначале, или первоначально, имелось чудо, заключается именно в том, что ни в самой природе тела, ни в самой природе души нет необходимости для их связи и соответствия, но это осно-

человеческой мысли, так как этот прогресс состоит не в чем ином, как во все возрастающем ограничении сферы божественного произвола и в определении роли понятия и жизни бога, действующего из разумной необходимости и в согласии со знанием и наукой: только при таком понятии бога могут быть познаны и могут сделаться понятными природа и история *.

15. Предел и отношение производной монады к изначальной первой монаде

Неопределенная и неясная сторона понятия предуготовленной гармонии коренится в неопределенности как понятия предела, тесно связанного с предустанов-

вание остается в силе и позднее. Вольф в своей «Psychol. ration.» [«Рацион[альной] психол[огии]»] (§ 629) устранил упрек в допущении непрерывного чуда следующими словами: «Quod vero vi miraculi alicujus praesertim primigenii deinceps naturaliter consequitur, id pro miraculi continuatione haberi nequit» [«Что в силу некоего, в особенности первоначального, чуда затем следует своей природе, то не может считаться продолжающимся чудом»]. Почему же нет? Если валаамова ослица начинает говорить, то, конечно, ее слова должны следовать друг за другом в некотором логическом и естественном порядке, но разве нет непрерывного чуда именно в том, что ослица говорит? И не имеет значения, как понимаются и определяются тело и душа: понимается ли тело как нечто пассивное, а душа как нечто деятельное, есть ли тело сила движения, а душа — представляющая сила, соответствует ли тело темному, а душа ясному представлению, есть ли тело протяженная, а душа нематериальная, непротяженная сущность — в принципе взаимное соответствие и связь всегда остаются чем-то произвольным, непонятным, чудесным. Темное представление должно быть связующим звеном между телом и душой. Но ведь темное представление также есть только представление. Пользуясь темным представлением, Лейбниц неясность своей собственной мысли о связи души с телом переносит в самый предмет. Впрочем, как уже правильно было указано в нашей книге, у Лейбница, строго говоря, не может быть и речи о связи души или духа с телом. Ведь тела, по Лейбницу (с точки зрения подлинной теологической мистики), «не имеют самостоятельного бытия, это мелькающие тени. Телесные вещи — только тени, блики, образы, доподлинные сновидения. Существенная правда — только в духе».

* «Из божественного произвола, как такового, по существу ничего не может получиться» — такова мысль Лейбница (см. второе письмо к Бурге).

ленной гармонией, так и понятия безграничной, универсальной субстанции, лежащей в основе гармонии. Конечный характер монад, а поэтому и их зависимость имеют своим основанием их смутные представления, материю, т. е. то обстоятельство, что они спутаны с другими монадами. Но если выделить определение для-себя-бытия из различных определений, в совокупности составляющих сущность монады, то сама по себе монада окажется неограниченной, а другие монады не будут служить ей пределом: ведь каждая монада есть нечто самостоятельное и ни одна не влияет на другую. Поэтому монады, согласно данному определению, изначально приводятся в связь не сами по себе и не благодаря взаимодействиям, но благодаря отличному от них существу, которое пребывает вне их и возвышается над ними, поэтому они оказываются ограниченными, определенными и положенными в качестве конечных существ, хотя, *поскольку* определение *деятельности* и *представление* других монад составляет определенность для-себя-бытия монады, монада по существу связана с этими другими монадами и поэтому ограничена через самое себя. Но чтобы не было никакого дефекта, следовало бы дедуцировать предел из этого понятия *для-себя-бытия*. Трудности, здесь возникающие, устраниаются Лейбницем посредством не понятия, а представления. То обстоятельство, что монада есть нечто ограниченное, представляет собой утверждение, а не вывод; таково то место из Лейбница, которое мы приводили выше: «Монады не чистые, не абсолютные силы, а силы ограниченные». Вместе с тем понятие монады есть понятие абсолютной реальности, только монада адекватно выражает всякую деятельность, истину и существенность. Итак, понятие монады находит свою адекватную реальность лишь в боге, лишь в нем оно вполне растворяется. Поэтому Лейбниц называет бога *изначальной* монадой, или изначальной простой субстанцией, прочие же монады, составляющие результат деятельности последней * и возникающие из нее как бы посредством

* В своем «Lettre sur la philosophie chinoise à Mr. de Remond» [«Письмо к г-ну де Ремону о китайской философии»] Лейбниц вопреки теории эманации, которая превращает бога

непрерывных излучений божества, представляют собой монады *производные*. Между тем монаде по существу свойственна своя, индивидуальная, особенная жизнь. В связи с этим бог может быть определен монадой лишь в *несобственном* смысле; понятие монады исчезает в океане безграничного существа, теряет в нем свое специфическое значение. И все же, как сказано, всякая реальность связана с понятием монады. Поэтому в качестве основы мы имеем одно общее понятие; отличие непосредственной, бесконечной монады от монад производных, конечных сводится к определениям, устанавли-

в нечто делимое, называет душу «production immédiate de Dieu» [«непосредственным произведением бога»] (§ 13) и затем добавляет: «Elle ne peut être produit que de rien» [«Ее можно бы создать только из ничего»], а это, по-видимому, не очень легко совместить с тем, что создается *непосредственно*. Почему же не легко совместить? Душа есть непосредственное произведение бога. Это значит: она не есть продукт природы или материи, она не возникла естественным путем, она есть особое, сверхъестественное существо. Но если ее источником не является природа, то откуда она возникла? Из бога? Сохрани бог!» «Abominabilis haeresis est, dicere, quod anima sit de essentia divina» (Albertis M. Summa, p. II, t. 12, q. 72) [«Отвратительной ересью было бы утверждать, что душа возникла из божественной сущности»] (Альберт Великий. Сумма, т. 12, ч. II, вып. 72)]. Но что же имеется, кроме бога и природы? Ничего. Следовательно, душа создана богом из ничего. Скалигер говорит (Ad Cardan, «Exercit.» [К Кардану⁸⁰, «Упражнения», VI, VII]: «Non est igitur, a semine anima nostra, non a coelo, sed a Deo solo autore et creatore. Caetera non nisi naturalia sunt et materiae obnoxia» [«Итак, наша душа не из семени, не с неба, но от одного лишь бога как творца и создателя. Все остальное всецело от природы и причастно материи»]. Виттих⁸¹ (в своем произведении, направленном против Спинозы, стр. 294) пишет: «Бог не все производит с помощью посредствующих причин, некоторые действия он оставил себе. Он сам создает духов, потому что нет такой посредствующей причины, которая могла бы способствовать их возникновению: ни дух не создает другого духа, ни тело не может породить духа». Выводить душу из бога противоречит простоте бога; выводить душу из природы противоречит простоте души; первое наносит ущерб величию бога, второе — величию души. Чтобы величие обоих не пострадало, прибегают к помощи бессодержательного слова. Но бессодержательное слово бессмысленно и, следовательно, представляет собой преступление против рассудка. Чтобы избежать такого позора, создают из пустоты в голове ничто *вне* головы.

ваемым представлением или воображением, а не мыслью; таково определение Лейбница, когда он высшую субстанцию называет большим единством, а другие единства — лишь эманациями и образами этой высшей субстанции; разница сводится лишь к тому, что общие определения, которые фиксируются понятием монады, даны по отношению к конечной монаде в ограниченном числе, а по отношению к бесконечной монаде — неограниченно. Но именно в связи с этим определенное значение и смысл оказываются связанными с конечной монадой, а для сферы бесконечного остается простое, неопределенное представление. Бесконечное есть почва, в которой пропадает дневной свет рассудка; это как бы фатум, перед которым исчезает политический мир монах, царство *ἄλλος*, границ, форм и образов. Разумеется, другое дело, когда определение, данное само по себе и для себя, мыслится по своей природе даже там, где оно входит в состав конечного, но выражая нечто *существенное* (положительное), как нечто абсолютное и безграничное, ибо здесь удаление предела составляет лишь объективное средство для понимания его в его существе. К этому сводится дело, когда Лейбниц определяет бога как существо, обладающее совершенным и отчетливым, т. е. *абсолютно нематериальным*, знанием всего, или как существо, представляющее собой *чистую деятельность без всякой примеси страдания*; ведь сама по себе деятельность есть уже то *θεῖον τί* божественное, о котором Аристотель говорит в своей «Этике», что оно имеется в каждом природном существе.

Впрочем, в природе самого предмета кроется то противоречие, что чистое понятие, идея монады лишь в боге находит свое соответствующее бытие или объект и что тем не менее понятие монады может быть присвоено богу лишь в несобственном смысле; что, с одной стороны, монада сама по себе неограниченна, а с другой — ее существенной чертой является то, что она ограничена. Ведь *предел* есть двойная, двуликая сущность, она выражает как утвердительное, так и отрицательное, она есть среднее между бытием и небытием, это минимум Джордано Бруно и одновременно максимум; это не все, но и не ничто, а полное смысла бытие

чего-то. Поэтому предел есть правая рука Вселенной, камень мудрецов, тайная уловка природы, поприще творческой силы, источник жизни, принцип индивидуации. Только там, где природа себя ограничивает, где она сама себя разделяет, где она устранивается и сосредоточивается в бесконечно маленькой точке, в известном уголке, она созидает монадическую жизнь. Лейбниц утверждает: «Творение ограничено по существу». Пре-

* Об этом есть интересное место и в математических сочинениях Лейбница» (т. III), в письмах его к Шуленбургу. Здесь мы читаем: «*Fines seu limites sunt de essentia creaturarum, limites autem sunt aliquid privativum, consistuntque in negatione progressus ulterioris. Interim fatendum est, creaturam, postquam jam valorem a Deo nacta est, qualisque in sensus incurrit, aliquid etiam positivum continere, seu aliquid habere ultra fines, neque adeo in meros limites seu indivisibilia posse revolvi... Atque hic valor, cum consistat in positivo, est quidam perfectionis creatae gradus, cui etiam vis agendi inest, quae, ut ego opinor, substantiae naturam constituit... Atque haec est origo rerum ex Deo et nihilo, positivo et negativo, perfectione et imperfectione, valore et limitibus, activo et passivo, forma (i. e. entelechia, nisu, vigore) et materia seu mole, per se torpente. Illustravi ista non nihil origine numerorum ex 0 et 1, a me observata, quae pulcherrimum est emblemata perpetuae rerum creationis ex nihilo dependentiaeque a Deo*» [«Границы или пределы проистекают из сущности творений; граница означает некоторое лишение и сводится к отрицанию дальнейшего движения» («*Limiter est refuser le progres, ou le plus outre*»)] [«Полагать предел — значит уничтожить дальнейшее движение или то, что существует дальше»], «*Théod.*», abrégé de la controvr., V obj.). Между тем необходимо признать, что создание, которое бог наделил мощью и которое приобрело известную способность ощущать, включает в себе также нечто положительное, другими словами, включает в себе нечто кроме границ и потому не может быть сведена к чистым пределам или неделимому... И эта мощь, заключающаяся в себе нечто положительное, есть известная степень совершенства создания; ей присуща и сила действия, которая, по моему мнению, составляет природу субстанции... К этому именно и сводится возникновение вещей из бога и из ничто, из положительного и отрицательного, из совершенства и несовершенства, из силы и из пределов, из активного и пассивного начала, из формы (т. е. энтелехии, усилия, стремления) и из материи, или косной самой по себе массы. Я иллюстрировал это не-ничто исследованным мной происхождением чисел из 0 и 1 (нуля и единицы), и это прекрасный символ непрерывного творения вещей из ничего и зависимости их от бога»]. Как здесь, так и в своих «Размышлениях о едином

дел коренится в самой ее божественной идее. И этот предел есть ее изначальное несовершенство, идеальный источник ее ущербности и ошибок». Поэтому предел

всеобщем духе» (№ 56, изд. Эрдмана) Лейбниц противопоставляет бога и ничто как два крайних предела. «Il y a une infinité de degrés entre Dieu et le néant. Dieu est l'être suprême, opposé au néant» [«Между богом и ничто бесконечное количество степеней. Бог есть *высшее существо, противоположное ничто*»]. Эта мысль очень важна для критического понимания теологии и метафизики. Однако эта мысль принадлежит не Лейбницу: иначе выраженная, она встречается и у других философов и теологов. Так, Ник. Тауреллус развивает ее еще последовательнее, чем Лейбниц, в своем «Triumphus philosophiae», р. 151 [«Триумф философии», стр. 151]: «Простейшее, или абсолютное, утверждение (affirmatio) — это такое утверждение, которое постигается без всякого отрицания; таково же и простое, или абсолютное, отрицание — оно не предполагает никакого утверждения; первое свойственно только *богу*, второе — первой материи физиков, *ничто* теологов, ибо ничто есть то, у чего все отрицается» — «Nihil enim est cui denegata sunt omnia». Согласно И. Дунсу Скоту (см. *А. Геерборд*⁸². Meletem. Philos., Lugd. Bat., 1654, стр. 249) такое же положение высказывает философ и теолог К. Абра де Рассонис: «Бесконечное существо удалено гораздо дальше от ничто, чем творение, или конечное существо. Расстояние между богом и ничто с обеих сторон бесконечно, как со стороны бога, так и со стороны ничто, а расстояние между конечным существом и ничто бесконечно только со стороны ничто». Католический теолог Петавий⁸³ в своем «Догматическом богословии» («De Deo Deique», кн. I, гл. 6, § 15) также говорит: «Только бог не имеет ничего общего с ничто: solus ita est, ut cum nihilo nullum, commercium habeat» [«один он так существует, что не имеет никакой связи с ничто»]. Эта мысль высказана также в старинном, встречающемся у отцов церкви и неоплатоников тезисе, согласно которому богу, собственно, нельзя приписывать никакого предиката, кроме esse [бытия], ведь противоположное бытию есть только небытие или ничто. Но что такое ничто? Краткое, всеохватывающее слово, которым человек обозначает все то, что выражает недостаток, отрицание, отсутствие. Так, о глупом человеке говорят: «он ничего не понимает», о слепом: «он ничего не видит», о неплодоносящем дереве: «оно ничего не дает». Итак, что такое бог? Краткое, всеохватывающее слово, которым человек обозначает все то, что выражает противоположность слову «ничто». Бог есть противоположность ничто, а все же ты находишь его смысл, его понимание только в ничто. «Разве мы не можем, например, сказать о ничто, что оно неизменно, неподвижно, не создано, не уничтожимо и вечно, тождественно самому себе и отлично от созданных существ» (*Пассера у Гюэ*⁸⁴. Censura Phil.

выражает нечто отрицательное. Но благодаря пределу конечное существо есть *«то, что оно есть»*. *«Ограничения составляют нечто существенное»*. Сам предел есть

Cartes., гл. V, § 3). Итак, не находишь ли ты и в ничто предикаты божества? К этому уже ранее написанному примечанию я прибавлю следующее: Тауреллус в своем только что цитированном «Триумфе философии» говорит подобно Лейбницу, что все вещи восходят к бытию и небытию, за исключением бога, который есть чистое утверждение (*«Deus enim est simplex affirmatio»*). Ведь отрицание составляет их сущность, поскольку каждая вещь есть лишь нечто и не есть все остальное во всем его бесконечном составе. *«Sic enim existunt, quaecunque causam se superiorem habent, ut unum quid, plurima vero non sint»* [«В самом деле, они существуют так, что каждая вещь, имея причину в более высоком, есть что-либо одно, а не есть весьма многое»]. Кампанелла также где-то говорит: «Человек не есть ничто, но вместе с тем и не есть полнота бытия, или существо, как таковое (*ens*), а есть *это* существо или *какое-то* существо. Но и какое-то существо он потому, что он не есть все существа. Поэтому небытие в такой же мере, как и бытие, есть причина того, что он есть *нечто*. Ведь бытие само по себе бесконечно и неизмеримо, как это и доказывает бог, который есть чистое бытие; ограниченным и определенным оно становится только через небытие. Итак, если бы человек не был причастен ничто, то он был бы всеми существами, был бы всемогущим, всезнающим и охватывающим все своей волей». В этом и заключается для нас истинное значение в генезисе ничто. Человек есть нечто, не все: не камень, не животное, не солнце, не воздух и т. д. Это небытие обязано своим существованием только произвольному сравнению человека с другими существами; это лишь нечто субъективное, т. е. представляемое, воображаемое. Но человек произвольно превращает все субъективное в объективное: так и это отрицание у человека всего, что существует вне человека, он превращает в действительное определение этого объективного существа; итак, человек состоит из утверждения и отрицания, он — частичное ничто, именно ничто всего, что я в неограниченном просторе своего воображения представляю и могу представить наряду с человеком и вне его и что я отрицаю в человеке как не существующее в нем. Но что имеет силу по отношению к человеку, имеет силу и для всякой другой вещи. Всякое суждение есть одновременно и отрицательное и положительное. Если я говорю: «Роза красна», утверждая красный цвет, я тем самым отрицаю другие цвета. Но ведь любая вещь, как говорит Гегель, есть суждение, и [так обстоит дело] именно для человека, стоящего на точке зрения доверия к мышлению, неразличения между мышлением и бытием, поэтому все вещи состоят, как выражается Я. Бёме, из да и нет. Однако всякое определенное существо

импульс деятельности. Смутные представления составляют пределы монады; но именно поэтому монада стремится распутать спутанный клубок в отчетливые, ясные представления. «Comme toute action de la créature est

или суждение есть определенное отрицание; если же я абстрагируюсь от этой определенности и мыслю чистое «не», чистое отрицание само по себе, как некое существительное, то я и получаю «ничто». Ничто есть логическое или словесное отрицание, бог — логическое или словесное утверждение. И отрицание и утверждение при этом овеществляются, персонифицируются, первое превращается в нечто не-сущее, как совокупность всего отрицательного, как abyssus, nihilitatis [бездна небытия]; второе — в положительное существо, совокупность всего утвердительного; первое — как небытие, второе — как бытие. Бог есть высшее существо в утвердительном смысле, ничто — высшее существо в отрицательном смысле. Ничто есть «infininitum et indeterminatum negans, continens totum et omne non esse» [«бесконечное и неограниченное отрицание, содержащее всецелое и всяческое небытие»], а бог — «causa, quae totum et omne continet esse» [«причина, которая содержит всецело всяческое бытие»] (А. Геерборд. Цит. соч., стр. 250). Итак, ничто столь же универсально и бесконечно, как и бог. Но в чем заключается его бесконечность? В том, что оно, как сказано, есть не что иное, как универсальное, отрицательное слово. Так, говорят, например, о «деревянном железе»: «оно — ничто»; о мертвом: «он уже ничто»; о бедном: «он не имеет ничего»; о ленивом: «он не делает ничего»; о больном: «он ничего не ест»; о неловком: «он не умеет ничего». Во всех этих примерах ничто имеет определенное значение: в первом — противоречия, во втором — состояния смерти, в третьем — бедности, в последнем — способности к той или другой работе, искусству, науке. Но было бы очень скучно, особенно в разговоре, в жизни, где имеется мало времени для слов, всегда выражать этот определенный смысл определенными словами. В связи с этим ничто и есть лишь гиперболическая аббревиатура. Словесная и логическая противоположность ничто первоначально есть нечто. Но и это только слово, которое само по себе не имеет никакого особого значения. Если я, например, спрашиваю: «Видел ли или слышал ли ты что-нибудь», то это «что-нибудь» всегда означает какой-нибудь определенный, имеющий наименование предмет. Существует, конечно, бесчисленное множество вещей, по отношению к которым следует строго отличать предмет или смысл слова и само слово; но наряду с этим очень часто встречаются вещи, по отношению к которым понятие или предмет слова и слова тождественны, значение слова исчерпывается самим словом. Первая группа вещей — реальные вещи или существа, а вторая группа — только словесные существа, сами же по себе — не-сущее, чистое ничто, нуль. Центральный пункт, ἐν καὶ πᾶν

un changement de ses modifications, il est visible que l'action vient de la créature *par rapport aux limitations ou negations* qu'elle renferme et qui se trouvent variées par

всех этих лингвистических отрицаний есть ничто. Поэтому если творение из ничего объявлял величайшей проблемой христианского умозрения, а Лейбниц хотел даже доказать это «так сказать» математически, с помощью своей двоичи, счета при посредстве нуля и единицы, из-за чего мы и позволили себе данное отступление, то при этом забывалось, что указанная проблема давно уже пашла свое разрешение в словах Библии: «Бог сказал: «Да будет свет», и стал свет». «Словом созданы все вещи». «Словом» — это и означает как раз *из ничего*. Ничто есть только комментарий к этому. Слово само по себе — ничто, так как оно не есть сама вещь, а только знак ее, и само по себе не имеет, следовательно, никакой цены и цели, никакой реальности. А то слово, в котором предметно выражено и как бы воплощено ничтожество слова «вообще», и есть слово «ничто», ведь потому и есть слово для ничто, что само слово есть ничто. Поэтому таинственное ничто в творении мира из ничего означает только бесконечную пропасть между словами «*fiat*» [«да будет»] и действительным «*fit*» [«стало»], между светом, который в своем словесном обозначении попадает мне в уши, и светом, который, как известная сущность, попадает в мои глаза, это пропасть, поэтому ее может уничтожить или реализовать только *potentia infinita* [бесконечная мощь]. Но эта бесконечная мощь есть только мощь силы человеческого воображения, как общей, так и спекулятивной, потому что только она одна из ничего создает нечто, из простых слов — *существа*. Пусть никто не удивляется этому пространному примечанию относительно ничто! Это ничто составляет тайну христианской теологии и философии; это ничто порабощает христианское человечество почти два тысячелетия в виде священного символа веры; в этом ничто заостряется все различие между язычеством и христианством. «*Nullam rem e nihilo gigni divinitus unquam*» [«Из ничего не творится ничто по божественной воле»]; даже боги не могут сделать что-либо из ничего — так говорит решительный и верный себе язычник. Нет, возражал раздвоенный, колеблющийся христианин, этот закон применим только в физике, но не в теологии; что для человека как физика — ложь и бессмыслица, то для него как теолога — истина и мудрость; чего не может природа, то может всемогущество, т. е. человеческий произвол и сила воображения. Христианский философ Гассенди возражает Лукрецию: «*Naturae autor legibus naturae non adstringitur, ac infinita pollet vi, qua infinitam illam quasi distantiam superet, quae interjacet inter aliquid et nihil*» [«Творец природы не связан законами природы, но обладает бесконечным всемогуществом, благодаря которому он как бы преодолевает то бесконечное расстояние, которое лежит между нечем и ничто»].

се changement» [«Поскольку всякая деятельность создания есть смена его модификаций, ясно, что деятельность проявляется созданием *в связи с границами или отрицаниями*, которые оно в себе включает и которые видоизменяются благодаря этой смене»]*. Таким образом, монады утверждаются посредством предела. Без предела не было бы никакого отличия от бога, была бы только одна субстанция. Говоря теологическим языком, Лейбниц утверждает, что бог не мог дать всего созданию, не превратив его в бога; поэтому в связи с совершенством вещей бытию неизбежно присущи степени и всевозможные ограничения**. Но, несмотря на двойственную природу предела, нельзя отрицать, что Лейбниц усвоил природу изначальной монады и отношение производных монад к ней при помощи лишь представления, а не мысли, что он вообще в области теологии теряется в печальных, лишенных мысли представлениях или во всяком случае допускает такие представления. Например, какая мысль выражена им, когда он в своих письмах к де Боссу и в своей «Теодицее» утверждает, что монады для своей деятельности пуждаются *в помощи* или содействии бога, при этом бога не в смысле *само по себе сущей имманентной, всеобщей сущности монад*, а в смысле отдельного и вне мира пребывающего существа? Ведь самодеятельность, собственная активность делает субстанцию субстанцией, поэтому если связывать с помощью или постоянным влиянием бога какую-нибудь мысль, философски осмысливать эти понятия, а не удовлетворяться внешним теологическим представлением, то понятие монады исчезает и превращается в понятие единой субстанции Спинозы. Так, Лейбниц утверждает в своей «Теодицее» в только что приведенном месте: «Lorsqu'on dit, que la créature dépend de Dieu en tant qu'elle est et en tant qu'elle agit et même que la conservation est une création continuelle, c'est que Dieu donne toujours à la créature et produit continuellement ce qu'il y a en elle de positif, de bon et de parfait, tout don parfait venant du père des lumières, au lieu que les imper-

* «Théod.», § 377.

** «Théod.», § 317.

fections et les défauts des opérations viennent de la limitation originale» [«Если говорить, что создание зависит от бога, поскольку оно существует и действует и даже поскольку инертное состояние есть непрерывное творение, то это значит, что бог непрерывно доставляет созданию и непрерывно созидает то, что в нем есть положительного, благого и совершенного, причем все совершенное исходит от порождающего свет, в то время как несовершенства и недостатки действий исходят от коренной ограниченности»]. Если исходить из этой цитаты, то неясно, что же остается на долю монады кроме того, что она является пределом божественной деятельности *. Если монада не доставляет ничего действительного, подлинного, то ее деятельность не реальная, а фиктивная, воображаемая, значит, она не имеет ничего прочного, никаких ресурсов; в отношении бога монаду нельзя отличить от простой модификации.

Кроме того, деятельность монады, как это явствует из слова «самодеятельность», выражает внутреннюю, духовную деятельность или во всяком случае деятельность, подобную душевной. Но духовная деятельность исключает всякую *совместную деятельность*, и поэтому, и только поэтому, она есть самодеятельность. Помощь, содействие возможны лишь для двух чувственно обособленных существ, как, например, если мне кто-нибудь помогает поднять тяжесть, причем часть достается на мою, часть на долю другого. Если приятель или товарищ облегчает мне понимание или перевод известного автора, то он, разумеется, оказывает мне содействие, но это содействие есть лишь содействие *благодаря мне самому*, и только благодаря мне самому имеет для меня жизненную силу и действие; ибо то обстоятельство, что я вос-

* Для объяснения того, почему один бог является причиной всего положительного, Лейбниц в своей «Теодицея», § 30, и в своих замечаниях на положение картезианца Ламии пользуется примером нагруженного корабля, который тем медленнее плывет по реке, чем больше в нем груза. Река есть причина всего положительного при движении, есть причина силы и быстроты этого корабля, груз же есть препятствие или ограничение этой силы и причина медленности движения (ч. I, стр. 305).

принимаю как членораздельные звуки, как слова те звуки, которые исходят из его уст, что я связываю с ними определенный смысл, что я их понимаю, это мое дело, моя деятельность. В конце концов все мои определения суть самоопределения. Душа есть чистая деятельность, *actus purus* [чистый акт], причина самой себя (*causa sui*); абсолют и все предикаты, которые мы приписываем абсолюту, за исключением чистого ума, получают свой реальный смысл, свое существование, свой субстрат только в душе. Думать и хотеть вместе со мной никто не в состоянии. Душа есть нечто единичное и единственное, она есть абсолютное целое, так сказать, абсолютное единство, а в этом единстве есть двойственность, отличие самого себя, единство с *собой*, поэтому это деятельность, но в виде самодеятельности. Так как в душе нет ничего, кроме нее, то с ней не может ничего быть или действовать, кроме нее самой, иначе она была бы чувственной вещью или существом. Поэтому представление о божественном содействии есть понятие, противоречащее как понятию бога, так и понятию монады. Такие представления, которыми кишит теология, просто фальшивые окна в идею бога, это — скрытые могилы разума; на них снаружи написано имя божие, содержание же их, если туда проникнуть, сводится к грубейшим, материальным, безбожным представлениям. Еще одно соображение: предположим, что может осуществиться содействие внутреннему самостоятельному принципу, но как можно *думать*, что бог — следовательно, бесконечное, всемогущее существо, ибо так мы себе его представляем, — будет действовать совместно с монадой, следовательно, с конечным, вообще ограниченным существом, с созданием, ибо к такому неопределенному представлению сводится в этом отношении своеобразие монад? Ведь и содействие подобного мне существа или даже существа менее мощного ограничивает долю моей силы, так что я уже не могу приписать себе полной самодеятельности; насколько же больше поколеблет мою деятельность и, следовательно, мое существо простое содействие бесконечного существа — такое сравнение оправдывается, даже вынуждается своеобразием того круга представлений, в котором мы находимся.

Сила, мощь бесконечного существа сама, разумеется, бесконечна. Как могла бы она действовать вместе со мной, как могла бы она мне помогать или делать еще что-либо — подберите, если хотите, какое-нибудь другое подходящее выражение? Это оказалось бы возможным лишь при условии, если бы эта сила *в моей собственной деятельности* нашла свой *предел*, границу. Но каким образом существо, нуждающееся для своей деятельности в содействии бесконечного существа, могло бы поставить предел именно этому существу? Разве при таких обстоятельствах существо, ставящее грапицу деятельности бесконечного, не оказалось бы само безграничнее самого безграничного существа? Итак, в этом представлении мы наталкиваемся на ту же фальшь и софистику, путаницу и недомыслие, что и в теологических представлениях о божественной благодати и человеческой воле, посредством которой человек должен был бы иметь возможность противостоять богу. Но здесь следует не впадать в заблуждение, а признать, что во всех этих и подобных представлениях бог есть лишь имя, содержание же составляет та синильная кислота, азот или какое-то другое химическое вещество, которое в известных пропорциях, допускающих даже точное исчисление, соединяется с другим химическим веществом, а именно с человеческой душой.

16. Критика теологической точки зрения как введение к «Теодице» Лейбница

Теологическое мирозерцание и было точкой зрения Лейбница при написании его знаменитого произведения «Теодицея», получившего такую популярность. Повод к написанию «Теодицеи» доставил Бейль, заявлявший и считавший доказанным, что вера несовместима с разумом, что разум может обнаружить неразрешимые противоречия в догматах веры, а именно что, согласно разуму, зло, грех, злое начало Вселенной не может находиться в согласии с образом мудрого, благого и справедливого бога. Целью «Теодицеи» является опровержение утверждений и возражений Бейля и тем самым доказательство совместимости веры и разума. Замысел

«Теодицеи» нельзя отбросить с порога, протестуя против дерзкой попытки проникнуть в непостижимое божественное существо; ведь сама по себе «Теодицея» с философской точки зрения ставит себе только ту задачу, чтобы с помощью идеи разгадать мнимые или действительные противоречия опыта, вскрыть реальность идеи даже в том, что идее противоречит. Скорее можно сказать, что не годится представлять себе бога в виде фабриканта, делающего тайну из способов, какими он осуществляет производство, или представлять его себе в виде артиста, направляющего и приводящего в движение невидимыми нитями фигуры марионеток и лишь время от времени, когда это становится необходимым, показывающего свою руку, а после этого тотчас снова скрывающегося за кулисами; ведь мы ничего не отнимем от бога, познавая его, скорее, как говорит Лейбниц, «мы его тем больше любим, чем больше его познаем»; бог, как нечто бесконечное, является неисчерпаемым предметом знания. Только чувственное невозможно узреть или можно узнать лишь в образах, лишь символически, лишь в тусклом и смутном виде, ибо чувственное по своей природе есть нечто чуждое духу, разуму. Оно живет лишь в чувстве. Ведь свойства и действия даже такого минерала, как магнит, двусмысленная, плюзорная жизнь растения, человек со своими бесчисленными ужасными противоречиями познаются с бесконечно большими трудностями и даже оказываются более непонятными, чем абсолютно положительная, простая, самодовлеющая, непротиворечивая, ясная жизнь и сущность божественной субстанции. Существо, в котором разрешаются все загадки, не может в свою очередь стать загадкой; та сущность, которая составляет основу всякого знания, не может быть темной стороной, $\mu\eta\ \delta\upsilon$ [«не-сущим»] познания; ведь всякое знание в пределах своей специальной сферы, в качестве своей основы предполагает бесконечную идею: так, наука права предполагает идею всеобщей, абсолютной справедливости, идею, выражающую существенную реальность, божественную сущность. Правда, несколько иначе обстоит дело при такой точке зрения, когда речь идет не только о воле бога, но о его *конкретной* воле, об его особых

отдельных волевых актах, целях, планах, советах и намерениях. В самом деле, кто может проникнуть в намерения какого-либо существа? А эта точка зрения как раз и есть теологическая точка зрения. Поэтому возникает вопрос, как мог и должен был действовать Лейбниц, чтобы разрешить свою задачу, как мог он, если нам будет позволено так выразиться, одновременно удовлетворить интересы теологии и интересы философии, как мог он связать совершенно различные, даже противоположные категории, на которые опирается теологическая и философская мысль *. Категория, которой оперирует теология, сводится к *отношению*, основная категория философии — *субстанциальность*. Философия относит предмет, представляющий собой предмет всех предметов, непосредственно лишь к *самой себе* и только опосредованно и косвенно связывает его с человеком, теология же относит его *непосредственно и только* к человеку. В теологии Солнце движется вокруг Земли, в философии — Земля вокруг Солнца. Поэтому всякая философия, даже философия Лейбница, по отношению к теологии неизбежно представляет собой спинозизм, пантеизм. Спинозу упрекали в атеизме. А почему? Потому, что он отрицал у бога волю и разум. Почему же он их отрицал? Неужели потому, что его дух был безбожным или атеистическим? Наоборот, только потому, что он волю и разум считал несовместимыми с идеей бесконечной субстанции, считал их недостаточными. Для него они были пределом, чем-то недостойным. Он отрицал, будто бог нечто видит только потому, что бог был для него созерцаемым *светочем*. Спиноза отрицал разум у бога только потому, что сам бог был единственно подлинным и разумным началом, принци-

* Мы не будем ставить вопрос, как мог Лейбниц совместить со своей философией ортодоксальные представления своего времени; поставим вопрос шире, ибо это более интересно. Мы сведем также основное содержание «Теодицеи» к противоположности веры и разума и к возможности их опосредования, хотя *открыто* Лейбниц трактует об этом лишь в своем «Discours de la conformité de la foi avec la raison» [«Рассуждения о совместимости веры с разумом»]: но при известном размышлении ясно, что вся тема «Теодицеи» сводится к тому, чтобы согласовать веру с разумом.

пом знания, основным содержанием мышления, идеей идеи. Простая основная его мысль такова: то, что имеет нечто вне себя, с чем оно устанавливает отношения, есть необходимо нечто бесконечное. Поэтому положение, что субстанция существует лишь *в себе* и понимается лишь *через себя*, не есть формальное, внешнее определение, относящееся к другим вещам и понятиям, как того хочет Лейбниц. Для Спинозы подлинное бытие и является *тем* бытием, которое соотносено с самим собой, которое не имеет своей противоположности в чем-нибудь другом; для него это единственное абсолютное *в себе* и *у себя* бытие; все вещи могут быть только в боге и только в нем могут быть мыслимы. Он потому отрицает у бога разум и волю, что они истолковываются антропоморфически, относятся к чему-то другому, нежели их предмет и противоположность, а между тем бог, если ему приписать разум, *есть то самое*, что он мыслит, предмет и мысль в нем составляют нечто единое*. Поэтому взгляд Спинозы ни в какой мере не является материальным, но в высшей степени духовным. Ведь первая мысль о духе есть мысль Парменида об абсолютном единстве. Если мыслить бога *как дух*, то как может быть нечто вне его? Нечто совершенно противоположное этому взгляду представляет теологическая точка зрения. Здесь бог относится только к чему-то *чуждому* самому себе. Здесь существенными и реальными свойствами бога являются лишь мудрость, милосердие и справедливость; другие свойства отступают на задний план, не оказываются характерными признаками теологической точки зрения, составляют метафизику, как она выступает в пределах теологии или, вернее, как она в теологию вовлекается. Но ведь мудрость, милосердие, справедливость по существу выражают лишь отношение к нам. Бог не только ведет счет волосам на нашей голове, но, по словам Климента Александрийского⁸⁵, даже волосам бороды и всего тела; без божественной воли и воробей не упадет с крыши; вся его деятельность сводится к тому, чтобы наблюдать за тем, что происходит

* См. об этом «Этику» Спинозы, ч. I, схолию к теореме 16, схолию 2 к теореме 23 и ч. II, схолию к теореме 7.

на нашей милой земле; он только и делает, что наказывает и награждает, проявляет бдительность и оберегает, испытывает и спасает и т. д. Он мудр, но его мудрость сводится только к упорядочению, устроению и руководству этим внешним миром, который есть не что иное, как он сам; он всеведущ, но *содержание* его знания есть нечто конечное, внебожественное, это даже тайные, злые помыслы и намерения его созданий, идущие вразрез с его сущностью. Фома Аквинский говорит: «Бог потому премудр, что он знает не только общее, но мельчайшие частности». Он занят, так сказать, всем прочим, только *не самим собой*.

Здесь бог в основе представления предполагается в виде как бы одинакового с нами существа, лишь наделенного несравненно большей мощью и совершенством. Он здесь дан как существо, *вне* которого имеются *другие* существа, поэтому как отдельное существо, *ограниченное в своем* существовании, хотя его *свойства* и представляются чем-то безграничным. Необходимым следствием такого существования вне другого является представление пространственной внеположности, пространственного существования, которое здесь действительно выступает, как если бы бог пребывал в небе, и это продолжается до тех пор, пока еще человек не размышляет и не осознает *последствий* своих основных представлений, но это представление, как только его сделать предметом размышления, *предотвращается* признаком вездесущности. Ведь хотя в основе лежит отношение бога к человеку как абсолютное определение, благодаря которому бог является предметом представления, все же в человеке необходимо пробуждается сознание и мысль, что бог есть также жизнь и существо, *к себе самому относящееся*; и это происходит не только в отношении пространственного или непространственного существования, но и вообще. Но *когда* эта божественная субстанция начинает превращаться в конечную, сознание ее бесконечности может осуществляться лишь *конечным* и *отрицательным* способом. Способом, каким человек как бы очищается от вины, превращает конечное в бесконечное и низводит его до себя, по пре-

имуществу является представление о *неисповедимости* и о воле, о *свободном* божественном произволе. Положительное, т. е. действительная, существенная божественная сторона Вселенной и всего конечного с точки зрения взгляда на бога, представляется человеческому сознанию чем-то *отрицательным*; поэтому необходимо *отрицательная* сторона мира в отношении бога представляется ему чем-то положительным, определенным, кажущимся ему весьма почетным доказательством бога; эта черта представляет собой в высшей степени знаменательную и существенную особенность в характеристике описываемого понимания. Таким образом, человеку кажется, что закон, мера, порядок, связь — божественные элементы природы, а разум, моральное определение, божественная сторона в человеке представляются ему лишь пределом, лишь отрицательным. Поэтому человек может реализовать бесконечность божественного существа лишь под видом чего-то конечного и отрицательного или, вернее, под *видом свободы*, при помощи представления немотивированной доброй воли и удовольствия. Совершенно так же человек, когда ему представляется чем-то конечным *человеческий* образ, начинает находить материал для того, чтобы вообразить себе свое высшее тело лишь при посредстве *животных* (таковы крылья птиц), снопов света, туманов и газов. Как бы низки и перазумны ни были сами по себе эти представления, все же при лежащих в основе всего этого взглядах они являются *единственным средством*, при помощи которого человек может оправдаться перед тайными укорами своего разума; эти средства внушены ему неистребимыми элементами разума, с их помощью он может представить себе и сохранить идею бесконечности. Ведь если бог *на основании* этого взгляда представляется нам по аналогии господином и владыкой, как особое, индивидуальное, а поэтому конечное существо (если его взять как *подлежащее*) и как существо универсальное и бесконечное — лишь по своему *предикату*, то, разумеется, не может быть речи о воле, которая *определялась бы разумом* и оправдывалась законами и основаниями, можно говорить лишь о произвольной, ни с чем не связанной, так называемой

абсолютной воле; разум здесь представляется фаталистическим должествованием, представляется в виде внешней, ограничивающей необходимости, в виде принуждения. Абсолютный господин может отличаться от конечного господина лишь абсолютным произволом. Но в пределах такого взгляда человек не понимает, что как раз *отрицание* разума у бога — с *этой его* точки зрения — есть *единственный* способ, при помощи которого можно было бы *утвердить* и *усилить* разум; он не понимает, что при помощи своего свободного произвола и других подобных представлений, которые позволили ему как бы раз и навсегда покончить с разумом, он осуществил лишь закон *воли*, в *интересах* разума и реализовал эти интересы, насколько это было возможно и осуществимо при таких обстоятельствах. Итак, с данной точки зрения представляется, что бог справедлив; но его справедливость совсем другая, нежели человеческая. Законом является его воля; справедливо то, чего он хочет, т. е. что ему приходится по вкусу и правится. Бог — благ, но блаженство людей зависит не от заслуг или права, но от благодати, от его доброй воли; он может их также и проклясть*. Лютер говорит: «Если для тебя справедлив тот бог, который дарует недостойным венец жизни, то ты не имеешь права возражать против бога, навеки осуждающего невинных». Мы также находим

* Понятие благодати [подразумевает, что] индивид откалывается от *того* отношения к богу, в котором он находится, когда приписывает ему атрибут правосудия; ведь в правосудии, если оно не пустое слово, индивид противостоит богу как имеющий права, а бог — как обязанный перед ним. Но у человека тотчас пробуждается сознание несонзмеримости этого отношения. Он чувствует себя в сравнении с богом конечным, ничтожным и, чувствуя свою бесправность, соединяет *идею бесконечности* с представлением о благодати. Так всякое полагание в боге сопровождается *отрицанием* в другом, противоположном определении или полагании. Первое есть выражение отношения бога к человеку, второе — выражение отношения бога *к самому себе*, но, заметьте, собственно опять-таки лишь в сравнении или *в связи с первым отношением*, потому что *само по себе* оно также есть отношение к человеку: благодать по существу выражает отношение к человеку, словом, к объекту, на которого она распространяется, и без этого отношения она немыслима.

бесчисленное количество фактов и случаев, свидетельствующих о том, как бедствия и ужасы мира оказываются в противоречии с его мудростью, милосердием и справедливостью. Как может слабый, ограниченный человек проникнуть в непознаваемость планов и намерений бога? Далее здесь говорится: бог создал землю; но конечно, создание здесь зависит только от его воли и желания. Он мог бы и не сотворить мира, также точно, как он мог бы создать его в совершенно другом виде, нежели создал; иначе он был бы существом ограниченным.

В представлении о сотворении мира одним актом воли или вообще в отношении бога к миру наиболее выразительно проступает разница между теологией и философией. Философия по самой своей природе рассматривает мир в его *внутреннем* отношении к богу, теология — во *внешнем*. Мир для философии — *необходимое* создание, для теологии же — *случайное* (произвольное, по произвольное по своей причине и есть как раз случайное по действию). Философия обсуждает вопрос *генетически*, теология — согласно *фактам*. Поэтому теология испокон века ставила в упрек философии, что последняя подчиняет бога фатуму; ибо с ее точки зрения необходимость в философии *необходимо* предстает в виде внешнего ограничения, принудительного долженствования. Таким образом, философия христианской эпохи начала проникать в теологию с того времени, как стали рассматривать мир как необходимый продукт и Скот Эрикумена выступил со следующими соображениями: «Для бога не существует случайности. Поэтому все сущее не произошло из случайности. А если это так, то бог не мог существовать до творения. Иначе творение было для него происшествием, т. е. именно случайностью. Бог предшествует творению земли лишь в том смысле, что он является его причиной. А то, что бог действует в виде причины, не случайно».

Причина этих противоположных взглядов не специальная, но общая, радикальная, она коренится в *существенно различных* точках зрения теологии и философии. Точка зрения теологии по существу есть *практическая* точка зрения человека; философская точка

зрения есть точка зрения теоретическая (в общем и первоначальном смысле слова). С практической точки зрения мир представляется произведением воли, действием, которое произошло, но как случайное могло бы и не быть; с теоретической точки зрения мир представляется в своей *внутренней связи*, в виде произведения сущности, произведения ума, и поэтому представляется неизбежным. Постигать мир в его необходимости — значит *мыслить, понимать*; постигать мир как действие — значит представлять его себе, значит воображать. Если я отношусь к действию человека только практически, то не принимаю во внимание ничего, кроме того, что оно есть творение его воли; я имею человека в виду лишь как деятеля; действие для меня является известным предметом, лишь поскольку оно подлежит порицанию или одобрению, лишь по его моральному составу. Здесь имеется только категория *модальности*, а не существенная внутренняя категория, согласно которой деятельность для меня — предмет; такое действие возбуждает лишь мое моральное чувство, и моя оценка этого чувства выражает только эту склонность, это отношение объекта ко мне, а для субъекта, для деятеля, оно выражает отношение к его воле. Если же я буду относиться к действию теоретически, то я уже выступаю здесь не как моралист, но как *психолог*; в действии я усматриваю деятельность его существа, усматриваю известное следствие, нахожу, что действие, хотя оно произошло при наличии воли и сознания, было необходимо свойственно деятелю; таким образом я отвлекаюсь от модальности действия, рассматриваю действующее существо лишь в отношении к нему самому, но только благодаря этому я познаю и деятеля и его действие. Думать, мыслить — значит только так относиться к предмету, чтобы соотносить его лишь с ним самим*.

* *Единичный* поступок сам по себе не является, конечно, необходимым, но *его сущность, его характер* необходимы. Моя способность к деятельности, взятая в целом, т. е. моя сущность, не исчерпывается в этом отдельном поступке; следовательно, данный поступок, взятый по отношению к целому, есть поступок не необходимый, а случайный. Но по своему содержанию, значению, сущности он необходим для меня *как инди-*

Было бы опрометчиво, если бы мы, утверждая, что мир есть действие, предполагали, что тем самым высказываем нечто противоположное той мысли, что он есть не-

вида, обладающего определенной сущностью. Однако я не только определенный человек, но и *человек вообще* в определенном индивидуальном образе. Наличие во мне как определенном человеке человека вообще выражается прежде всего в совести, делающей мне упреки по поводу поступков, к которым меня побуждает моя индивидуальная природа; далее, это выражается в любви и уважении к другим людям, испытываемых мною, потому что эти люди обладают способностями и свойствами, которыми я не обладаю или обладаю не в такой степени, как они; наконец, в сознании своих собственных границ, в сознании того, что сущность человека раскрывается и обнаруживается во мне неадекватно и несовершенен и т. д. Поскольку мне во всяком случае присущи общие свойства человека — совесть и те или иные задатки, постольку по отношению ко мне как к человеку вообще моя деятельность не есть нечто необходимое: другие люди, у которых в действительности раскрылись те свойства, которые во мне существуют только как задатки, действовали бы в данном случае иначе, лучше, чем я; но моя деятельность необходима по отношению ко мне как к человеку данной, определенной индивидуальности, действующему в определенных пределах, т. е. по отношению к моей определенной сущности. Деятельность свободна (случайна, произвольна), если она не соответствует натуре действующего существа в целом; необходима, если она соответствует этой натуре в целом. *Только адекватное, совершенное необходимо.* Теперь перенесем это на отношение мира к богу! Если я понимаю мир как один, как *этот* мир, то он, конечно, не необходим, ибо он тогда не есть *plenus effectus* [безусловный результат] божественной творческой способности. Но так постигается мир не мыслью, а поверхностным представлением и воображением. Мир — Вселенная, абсолютная совокупность всех родов, видов, индивидов, всех прошедших и будущих, возможных ступеней развития и революций. Ведь охватить Вселенную предикатом *этого* мира можно лишь в беспредметной, пустой фантазии. Подобно тому как бог не есть *этот* бог, так и Вселенная не есть эта Вселенная. В том и заключается сущность и понятие Вселенной, что к ней не относятся понятия конечности и единичности. Если бы мир был *этим* миром, то и акт творения был бы *этим* актом, бог сотворил бы мир в таком-то и таком-то году, а в таком-то и таком-то году он создал бы новый мир; словом, деятельность бога соответствовала бы последовательному, временному, конечному способу действия человека; ведь только я, этот во времени определенный индивид, создаю теперь, в *это* определенное время, *данное* произведение, и лишь в последовательном ряде моих действий проявляется

обходимое произведение, ибо тут смешиваются точки зрения. Кто ставит во главу угла философии действие, тот философию заменяет представлением. Действие не выражает никакого понятия, не выражает познания, не выражает акта ума; это есть лишь ассерторическое суждение, уверение и заверение, при попытке научного подхода здесь получается пустейшая риторика. *Для мысли* действие всегда есть *необходимое* следствие, или *необходимое* действие; необходимость существа в метафизическом смысле превращается в действие воли в практическом смысле. *Формой* науки всегда оказывается необходимость. Отрицать необходимость — значит отрицать точку зрения знания и науки. Как бы ни было верно с практической точки зрения понимать мир как действие, все же это не имеет никакого значения с научной точки зрения. Вместе с волей дается существование, с разумом дается сущность. Если мы достигаем сущности, то тем самым ликвидируется все остальное, следовательно, и существование. Существование есть самодеятельность. Но это предполагает *нечто*, себя осуществляющее. Существование есть воля, сущность и разум. Через существование нечто становится объектом представления, выходит, растворяясь в отношениях, из пределов своего в-себе-бытия, из своего отношения к себе, что усваивается лишь мыслью. Полагать волю как принцип вещей — значит поэтому постигать вещи лишь внешне, относительно, по их модальности.

Вообще практическая точка зрения есть точка зрения жизни, *та* точка зрения, при которой я отношусь лишь как *индивид* или *личность* к объектам и субъектам или другим лицам помимо меня. Суть этих отношений составляет жизнь. *С точки зрения моего отношения* к предмету и сам предмет необходимо определяется иначе. Чем я являюсь по отношению к предмету, тем и он оказывается по отношению ко мне. Поэтому идея бесконечности необходимо определяется для субъекта различным образом, в зависимости от отношения субъ-

мое существо в целом. В таком случае и бог был бы чисто индивидуальным существом, как любой из нас. И таким он действительно представляется там, где мир выводится из простого волевого акта.

екта к этой идее или от предмета этой идеи; идея же бесконечности не только врождена человеку, но и сводится к идее человечности в человеке; эта идея не только необходимо присуща человеческому духу, но и составляет самую *сущность* и *бессмертную* сторону человека или, вернее, и есть бессмертие. Поэтому одно дело бог как предмет теологии и другое — как предмет философии. Высшим объектом теологии является божественная *воля*, высшим объектом философии — божественный *разум*; это составляет основу и принципы теологии и философии; ведь независимо от всех других побочных целей и интересов единственной целью философии является прежде всего познание. Я *иначе отношусь* [к чему бы то ни было], я *есть другой* в качестве существа теоретического, а не практического. Как бы разум или мышление — под ними я разумею *свое* мышление — ни были ограничены и определены моею индивидуальностью, все же здесь моя индивидуальность есть лишь акциденция, нечто *само по себе* случайное; ведь *мой* разум есть лишь известный вид разума, лишь известная *форма* его; а то, как я становлюсь причастным к разуму, есть лишь определенная форма приложения разума. С практической точки зрения личность есть существенная сторона, *главное*, если говорить популярным языком, а с теоретической точки зрения это нечто *побочное*. Познал ли я то или другое — безразлично, это ничего не прибавляет; с практической точки зрения все дело в том, сделал ли я то или другое. Я сделал это, и никто другой. Великий вопрос вины или невинности зависит от этого различия. Голос злой совести есть не что иное, как пронизывающий весь человеческий организм крик того, кто нечто совершил: увы! это я! Это я сделал это! Пред лицом же науки на лица не взирают; ведь само мышление, на которое опирается наука, по своей природе есть *абсолютное безразличие* ко всякой индивидуальности; это безразличие стирает всякую разницу между личностями, лишает их реальности, ибо реальность личностей коренится в том, что они отличны друг от друга. Итак, кто не может отвлечься *от себя самого*, как, например, обычный, чувственный человек, тот не способен к мышлению, к науке, если же он ее

затрагивает, то это несчастье, и он только портит дело. Мышление потому так напряженно, так утомительно, что человек здесь должен отрешиться от точки зрения своей личности, которая ему так свойственна; для этого нужна энергия, усилие, духовная сила и сила характера. Естественный, т. е. чувственный, человек боится мысли, как смерти. Исходя из практической точки зрения, человек спрашивает познаваемый предмет: что ты *для меня?* И заявляет ему: то, чем ты являешься для меня, значит для меня то, чем ты оказываешься для себя самого, что ты есть сам по себе. С теоретической же точки зрения человек спрашивает познаваемый предмет: что ты такое для себя самого? И заявляет ему: только то, чем ты являешься для себя самого, близко моему сердцу; я не требую от тебя никакого особого отношения к себе, я поступлюсь самим собой и усмотрю собственное блаженство в твоём блаженном, отрешённом в-себе-бытии.

Итак, с теоретической точки зрения я устанавливаю свое отношение *к предмету* именно *ради самого предмета*; с практической же точки зрения обращаю предмет *к себе*; точно так же как с познавательной точки зрения Земля движется вокруг Солнца, с точки же зрения жизни, выражающей отношение Земли к себе самой, Солнце вращается вокруг Земли. Действуя практически, я *субъективен*, действуя теоретически — *объективен*. Мышление есть способность, принцип объективности в человеке. В качестве мыслящего существа я *не индивидуальное, не личное существо*, а существо *всеобщее* — сколь бы мои мысли ни были отравлены субъективностью, индивидуальностью, это не имеет никакого значения для природы самого предмета или мышления, — подчеркнем это еще раз*. Нет никаких

* Кого удивляет установленное здесь различие между человеком как мыслящим и как личным существом, тот пусть подумает хотя бы о коллизии, в какую попадает человек как познающее, мыслящее существо с собой как личным, чувствующим существом, если он, например, должен дать оценку произведению кого-либо, к кому он по каким-то мотивам относится безразлично или даже прямо дружелюбно, и если он считает его работу плохой. Здесь различие, которое мы

оснований считать, будто вещи, каковы они *сами по себе*, непознаваемы путем мышления, наоборот, предмет по своей истинной природе дан нам только благо-

только что установили и проанализировали умозрительным путем, становится осязаемым фактом. Как бы ни было больно критику как человеку, все же как мыслитель он не может не осудить сочинение. Мышление или познание раскрывается здесь как беспощадная сила необходимости и справедливости, как некая чуждая мне сила — для нее я со своими чувствами, интересами и склонностями, к которым, в сущности говоря, сводится вся моя собственная, личная жизнь, совершенно безразличен, словом, здесь мышление — совершенно безличная деятельность. Если бы между мной как личным и как мыслящим существом не было никакой разницы, то я не мог бы и отвлечься от своих личных отношений, не мог бы вынести приговора, противоречащего моим личным настроениям и ощущениям, и даже вовсе ничего не знал бы о различии между истинным и полезным или приятным, объективным и субъективным. Автор, впрочем, уже раньше в своей диссертации «*De ratione universali etc.*» [«Об универсальном разуме и т. д.»]^{85a} (1828) пытался исследовать этот вопрос и, между прочим, высказал там следующие положения: «*Cogitans nemo sum. Cogito, ergo omnes sum homines*» [«В мышлении я никто», «я мыслю, следовательно, я — все люди»]. Эти положения, разумеется, приложимы к чистому понятию мышления, т. е. к абстрактному понятию мышления. «Мыслитель как мыслитель есть во всяком случае никто» — это выражение гораздо точнее и гораздо более соответствует мысли, чем выражение «все люди»; ведь мыслителя мы отмежевываем от человека, но этот мыслитель имеет не больше действительности, чем никто: это только номинальное, или фиктивное, существо, что явствует уже из того, что сам этот мыслитель не приводит других доказательств своего универсального и нулевого характера, кроме языка, слова. *Я* в *cogito* есть нечто безоговорочно всеобщее, не приложимое ни к кому, т. е. ни к какому определенному, единичному *Я*, и в то же время приложимое к любому *Я*, это совершенно верно, но только в том же смысле, в каком слово «дерево» неприложимо ни к какому дереву и в то же время к каждому, слово «камень» — ни к какому и в то же время ко всякому камню; разница лишь в том, что в первом случае нулевой и универсальный характер слова относится не к объекту, а к говорящему, мыслящему субъекту. *Я* всеобщее; это значит: *Я* есмь, или *Я* есть, не более как слово. Поэтому если я хочу обозначить этим словом реальное *Я* или существо, то я должен апеллировать к чувствам и при их помощи исправить многозначное, обманчивое, софистическое слово. Как много толковали о лживости чувств и как мало о лживости языка, от которого ведь неотделимо мышление. Но как в конце концов груб обман чувств, как утончен обман

даря мышлению; лишь путем мышления устанавливается различие между явлением и сущностью, бытием для нас и в-себе-бытием. Вещи сами по себе с трудом познаются только потому, что мышление так возвышается над нашей личностью, так от нее отлично, требует такого напряжения и таких жертв, так *само по себе* трудно для человека. Но вина не в мышлении, а в отсутствии у нас мысли или неправильном и неверном мышлении.

По своей идее философия, для которой все философские системы, по праву претендующие на это название, составляют нечто единое, имеет лишь одну задачу и тенденцию — исследовать *сущность вещей* (если применить здесь это выражение), сущность, которую жизнь воспроизводит для нас лишь в отношении нас как существ чувственных и лично заинтересованных; *сама по себе*, или, что то же, в *отношении к уму*, к человеку,

языка! Как долго водила меня за нос всеобщность разума, всеобщность фихтевского и гегелевского Я, пока наконец с помощью моих пяти органов чувств я не понял во спасение своей души, что все затруднения и тайны логоса, в смысле разума, находят разрешение в значении слова! Вот почему слова Гайма: «Критика разума должна превратиться в критику языка» — в теоретическом отношении кажутся мне столь близкими. Что же касается противоположности между мной как ощущающим и личным существом и мной как существом мыслящим, то она сводится по смыслу этого примечания и цитированной диссертации к резкой противоположности: в ощущении я являюсь единичным, в мышлении — всеобщим. Однако в ощущении я не менее всеобщ, чем в мышлении единичен. Согласованность в мышлении зиждется только на согласованности в ощущении⁸⁶. Разум один только там, где также *одно* сердце. Всякое человеческое общение основывается на предпосылке одинаковости ощущения у людей^{86а}. Мысль о том, что ощущения у людей неодинаковы, возникает лишь в связи с тем, что некоторые подчиненные, специальные или даже отклоняющиеся от нормы ощущения превращаются в мерило ощущения вообще. Однако в мышлении существуют идиосинкразии, как и в ощущениях. Сколько «беспристрастных исследований» и критик нежелательных новых учений объясняется только логической идиосинкразией! Как часто предмет отвергается только потому, что люди не «выносят» новых слов! Бывают глупые мысли; почему не быть нелепым ощущениям? Впрочем, нет психологического объекта, более трудного для познания, о существе которого мы знали бы так мало основательного, как ощущение.

эта сущность есть сущность *мыслящая, познающая*; впрочем, само собой понятно, что имеющее значение для человеческого ума сказывается также и на самом человеке, необходимо и невольно имеет практическое значение и последствия для него как существа личного, что, впрочем, здесь не следует развивать далее: ведь речь идет об основном различии. Философия есть созерцание бесконечного с точки зрения бесконечного, буквально в *той же* самом смысле и *тем же* способом, как созерцание движения Земли вокруг Солнца есть созерцание с точки зрения Вселенной, с точки зрения бесконечного; религия же есть созерцание бесконечного с точки зрения жизни, поэтому чувство есть безусловно необходимый и существенный момент религии. Итак, теология есть наука о религии; и если она строго придерживается своих границ, то ее задача сводится лишь к тому, чтобы быть феноменологией религии; другими словами, теология есть собрание и наблюдение с исторической точки зрения фактов и явлений религиозной жизни и религиозного чувства, перевод темных религиозных изречений оракула на ясный и внятный язык и определение и установление религиозных норм или идеала религиозного чувства согласно классическим образцам, в которых сущность религии обнаружилась и воплотилась в наиболее соответствующих формах. Но теология превращает также религиозную норму в норму познавательную, практическую точку зрения — в точку зрения *метафизическую*; она выражает истину, данную человеку как моральному и личному существу с точки зрения жизни также в форме истины теоретической, в качестве истины для человека как существа *мыслящего*; теология превращает отношение бога к человеку в его по-себе-бытие, в последнюю, безусловную и непреодолимую границу. Таким образом, в религии бог является объектом для человека в качестве лица или личного существа; здесь бог не существует для него, если он не оказывается для него таким личным существом, ведь сам человек здесь обнаруживает себя в качестве личного существа, хотя бы он почти сошел на нет под влиянием чувства покорности и сокрушенного сердца: ведь это отрицательное отношение к самому себе все

же является чем-то личным, касающимся только себя самого. Но теология, поскольку она желает философствовать и теоретизировать, или философия, испорченная теологией, тотчас выдвигает личность как некое метафизическое определение, придает практическому определению теоретическую реальность и оказывается тем самым в конфликте с философией и разумом, устраняя научную точку зрения как нечто *самостоятельное*. В самом деле, для безличной деятельности мышления бог неизбежно оказывается определен не как личное существо, но как то, что Анаксагор называл νοῦς [умом], Платон ὅντως ὄν* [сути], Аристотель — ὄντι ὄν [самостоятельным бытием], объектом метафизики, Спиноза — субстанцией, Лейбниц — монадой, Гегель в конце своей «Логики» — идеей, Фихте в свой ранний период — *Я* (это *Я* по существу надо отличать от личного, или человеческого, *Я*). Все точки зрения, ставящие личность в философии во главу угла, носят теологический, нефилософский, *антифилософский* характер.

Философия Якоби, которая особенно акцентировала на личности, акцентировала самым решительным и вдохновенным и вместе с тем воистину свирепым и фантастическим образом, есть философия, которая *сама себя упраздняет*. В самом деле, здесь на место подлинного мышления ставится мышление воображаемое, здесь у мышления нет имманентного содержания, нет определения предмета, почерпнутого из природы мыслительного отношения. Превращать же определения, которые даются предмету с практической точки зрения, в *определения мысли* — значит сводить дело к *представлениям*, вместо того чтобы мыслить. Так же обстоит дело с представлением творения из ничего. Здесь очевидным образом превращается в норму и в определенную точку зрения практический взгляд человека, которым определяется его отношение к вне его находя-

* Лейбниц говорит: «Если необходимо свидетельство, вытекающее из более глубокой философии Платона, то следует прочесть его «Парменида» и «Тимея»; в «Пармениде» удивительным образом раскрывается учение о едином и бытии, т. е. божь, — ведь ни одно создание не является сущим, но лишь чем-то существующим; в «Тимее» же телесная природа всецело объясняется из движения и формы» и т. д.

щимся вещам и который из них извлекает нечто в соответствии со своими практическими целями и решениями; согласно этой норме, мы и должны мыслить изначальное отношение бога к миру. Ничто есть просто *мысль*, посредством которой рефлексия как бы хитро отнимает, исправляет или, скорее, отрицает основное *представление* и предположение, что практическая точка зрения есть точка зрения не только человеческой, но и божественной личности, ибо ничто должно выразить *различие* между божественной или человеческой практикой или действием. Но мысль в том виде, как она возникает в пределах сферы представлений из сознания своей несоразмерности и как она достигает своей значимости, есть лишь ограничение или, скорее, отрицание *того* представления, к которому мысль приступает, есть лишь отрицательная мысль, на самом же деле это в свою очередь новое, другое представление. Таким образом, ничто является здесь лишь пустым представлением (*blosse Vorstellung*). При этом ничего не мыслится, точнее, ничто есть абсолютное отсутствие мысли, поэтому сам бог был понят как ничто, как более глубокое мышление, проснувшееся в пределах указанного круга представлений, и ничто было понято как еще неопределенная сущность, — это мы находим у Скота Эрпугены и у Якова Бёме. На этом основании теология должна была объявить свои догматы чем-то сверхразумным; да они и в самом деле таковы, ибо каждый догмат сам по себе является противоречием, таким противоречием, где субъект отрицает предикат, предикат — субъект, другими словами, где представление отрицает мысль, а мысль в свою очередь отрицает представление.

Итак, подлинное взаимное обоснование философии и теологии ни в каком случае не заключается в доказательстве того, что в основе догматических представлений лежат мысли, разумные истины. В самом деле, догматы не что иное, как практические определения, посягающие на себе печать чего-то метафизического. Философия никогда не может и не должна объединяться с теологией в ее теоретических и метафизических выкладках. Вообще философия может иметь к теологии

отнюдь не синтетическое, а только генетическое отношение. Ее роль заключается только в том, чтобы генетически развить точку зрения, составляющую основу теологии, религиозную точку зрения, и этим обосновать ее как реальную и существенную; другими словами, вывести из определений, согласно которым бог есть объект ума, определения, содержащие принципы практической точки зрения. А определение, при помощи которого бог из объекта ума становится объектом восприятия и уверенности, есть *идея добра*; ведь добро есть не что иное, как истинное в том виде, в каком оно является объектом восприятия и уверенности. Но всякое действительное соединение догматических и метафизических определений, всякое объединение теологической и философской точек зрения, как это часто практикуется в наше время, есть в высшей степени нескладная, извращенная, ложная затея, напоминающая замысел Тихо де Браге примирить [систему] Птолемея с системой Коперника⁸⁷. Такое примирение или, вернее, смешение представляет видимость глубины, но по сути есть простая *видимость*. Это поистине извращение духа, а поэтому продукт ублюдочных и помраченных голов, которые не могут углубленно постигнуть никакую *eîdos* [идею], никакое родовое понятие, не могут схватить и удержать его в его самостоятельности, чистоте и самоидентичности, но перемешивают самые разнородные субстанции и выставляют эту смесь легковерной толпе как оживотворяющую и ободряющую жизненную эссенцию. Это измышление тех бездушных, половинчатых философов, для которых возвышенное положение философии «omnia mea mecum porto» [«все свое ношу с собой»] звучит как нечто слишком жесткое и абстрактное. Поэтому они, нагруженные полными мешками, содержащими все их припасы и домашний скраб, со своими практическими установками переходят на метафизические позиции, чтобы чувствовать себя здесь как дома, создать себе уют, как при общении со своими кузенами и кузинами*.

* Важно отметить, что сама по себе философия не находится ни в каком отношении к (исторической, положитель-

Вернемся теперь к Лейбницу и посмотрим, каким образом в его «Теодицее» реализуется философская мысль и как он мог и должен был разрешить свою проблему, чтобы добиться примирения догмата и мысли. Как уже было упомянуто, основу его «Теодицеи» составляет теологический способ представления; ведь о свойствах божьих, например о справедливости, он совершенно правильно утверждает, что понятие справедливости в общем соответствует также справедливости божественной: «Le droit universel est le même pour Dieu et pour les hommes» [«Всёобщее право одинаково для бога и для людей»]. В противном случае мы не могли бы ни приписывать богу эти и подобные свойства, ни говорить о них *. При таких предпосылках мысли недоставало *продуктивной* и положительной силы и значения. Мысли приходилось заниматься ограничениями, самозащитой, модификациями, различениями, смягчениями и расширенными толкованиями. Поэтому Лейбницу легко было справиться с Бейлем, строго придерживавшимся круга теологических представлений; ведь Лейбниц защищает эти представления, исходя из *своих* более широких взглядов, например когда он с *точки зрения Вселенной* сводит все зло, всех несчастных и навеки осужденных к чему-то *presque néant* [почти несуществующему]**. Ведь эта точка зрения составляет

ной) теологии, следовательно, и не составляет чего-либо ей противоположного: это явствует уже из одного того простого положения, что философия по существу есть свободная всеобщая наука, а теология не только специальная, определенная наука, но даже наука, ограниченная по своему основанию, по своей точке зрения и своему кругузору; всеобщее же не противоположно особенному, только особенное может быть противопоставлено другому особенному. Поэтому очевидная разница между теологией и философией, сводящаяся к тому, что высшим объектом первой является воля, а второй — божественный разум, имеет значение лишь при сопоставлении. В самом деле, философия исторически, еще до христианской эры, во времена Сократа и Платона, включила в круг своего рассмотрения идею добра, сделав это вполне самостоятельно и собственными средствами.

* «Discours de la conformité de la foi», § 35, 4.

** «Théod.», p. I, § 19.

полную противоположность точке зрения теологической, хотя ее уже придерживается св. Фома Аквинский и Суарец⁸⁸ в том смысле, что по сравнению с множеством блаженных ангелов они считают количество падших ангелов и осужденных людей весьма незначительным*; с теологической точки зрения бог представляется лишь в его отношении к любезному Я, к индивиду, все сводится к этому последнему, положительным оказывается лишь индивидуальное, а понятие целого, Вселенной исчезает, или, что то же самое, представляется простой абстракцией человека. Этому *формальному* значению, в рамках которого движется мысль «Теодицеи», соответствует и самое решение проблемы. Это решение могло быть дано лишь при помощи *ограничения* божественной воли, основы теологии, лишь тем, что воле был предпослан разум и воля оказалась определенной им; ведь только в божественном разуме, а не в воле можно было найти средство, чтобы связать с идеей божества зло, выражающее нечто противоречащее божественной воле, а также зло, которое чувственным путем приводит человека к осознанию действующей мощи безотносительно к нему и его чувствам; только таким образом идея зла могла сочетаться с верой и разумом. Вместе с тем и в воле необходимо было усмотреть самостоятельную и правомерную основу, но так, чтобы в конце концов преимущество оказалось у разума. В связи с этим процесс мог быть выровнен лишь при помощи посредствующего понятия, которое бы до известной степени удовлетворило претензии обеих сторон. Это понятие можно было бы найти лишь благодаря тонкому различию; таковым понятием оказалось понятие *моральной* или *гипотетической необходимости*. Вселенная — продукт не только воли, но разума и воли, определенной разумом. Здесь принимается во внимание только добро и наше благо. Вселенная случайна как объект воли, она необходима как предмет разума

* Ср. «*Epitome controversiae*» и т. д. в латинском переводе «Теодицеи», прим. на стр. 406 в изд. Дютана (т. I), где также цитируется одно место из Кирилла⁸⁹.

и необходима в том виде, какова она на самом деле. Другими словами, по своему существованию Вселенная случайна, по существу она необходима; ведь сущность Вселенной содержится в божественном разуме; если выразить это в строгом метафизическом смысле, то это значит: божественный разум есть сущность самой Вселенной. То же среднее понятие, которым связывается случайность и необходимость, это двойственное начало между представлением и мыслью и есть как раз моральная необходимость.

Пусть это понятие неопределенно и недостаточно, все же глубокая сторона «Теодицеи» Лейбница заключается в том, что он устранил или свел к определенным границам пустое представление воли, как таковой, категорию отношения к нам в ее чистом виде; существенной стороной его «Теодицеи» является то, что он подчеркнул значение понятия необходимости, стремясь, однако, опосредовать его понятием свободы, установив существенное различие в этом понятии *. Именно вышеуказанным, помимо, разумеется, строгости мысли, присущей его философии, Лейбниц вознаграждает нас за то неудовольствие и скуку, от которых нельзя отделаться при чтении его «Теодицеи», когда мы видим, как он допускает самые пустые, бессодержательные представления и уловки, вроде представления, что бог *допустил* грех и зло, а также дикого представления о вечном аде, являющегося не чем иным, как догматом Варфоломеевской ночи, гипостазированной желчной

* Против обычной аргументации, согласно которой необходимость действий устранивает похвалу и порицание, награду и наказание, Лейбниц выдвигает в «Теодицее» (§ 75) заслуживающее внимания замечание, что это вовсе не так; из его предшественников еще Помпонацци⁹⁰ высказывал эту мысль. Необходимые действия оказываются в нашей власти, во всяком случае постольку, поскольку мы могли бы их совершать или не совершать в зависимости от того, определяется ли наша воля надеждой на одобрение или страхом порицания, надеждой на удовольствие или страхом перед страданием. При этом Лейбниц замечает, что мы можем одобрять или порицать хорошие или дурные естественные свойства лошади, камня, человека, к чему воля вовсе не причастна.

лихорадкой правоверия, благодаря которой правоверием завладело рвение против инакомыслящих *.

* По своему первоначальному, историческому, даже еще дохристианскому значению небо и ад, очевидно, не что иное, как (непроизвольное) выражение или представление в осязаемой для чувств грубого, чувственного человека форме реального различия между добром и злом. Но в позднейшем христианстве это представление потеряло этическое значение, свойственное чувственному человеку, и ад сделался выражением ортодоксальной узости; эта узость привела к тому, что Августин и многие другие теологи после него отправляли в ад умерших некрещенными детей, а так как ортодоксальная узость духа приводит к ненависти и злобе в сердцах, то это представление стало выражением злобы и ненависти. Аристотелик Эрнест Сонарус выдвинул удивительное положение, опираясь, впрочем, на Аристотеля, что богу свойственна лишь умозрительная жизнь, а не *virtutes morales* [моральные добродетели] и не *vita activa* [деятельная жизнь], потому что иначе утратилось бы его блаженство (см. *Як. Томазиус. Orationes*. Лейпциг, 1683, XXI, стр. 505). Он же отвергал и вечное осуждение на том основании, что бесконечные муки не соответствовали бы копейной природе поступка. Возражая ему, Лейбниц защищает вечность адских мучений («Теодицея», § 266), исходя из того, что длительная виновность сопровождается длительным наказанием, что осужденные не могут избавиться от своих мучений, ибо они продолжают оставаться грешниками. Однако *подлинное мучение* в результате греха заключается в чувстве вины. Там, где *всегда* грешат, уже *больше не* грешат. Виновность — вот истинный ад и в то же время чистилище для грешника. Без совести нет ощущения вины, без ощущения добра нет ощущения зла и его мучительности; даже самая ужасная мука, мука вины, угрызения совести, есть лишь косвенное ощущение добра и его всемогущества. Добро было бы крайне ограниченной и жалкой силой, если бы зло могло начисто и безусловно отмежеваться от него и основать, так сказать, самостоятельное царство. Итак, если страдание от мук есть только остаток неустраняемого в зле добра, то и ад, чтобы быть адом, должен заключать в себе свою противоположность, а сосредоточивавшаяся в себе сфера зла, чуждая всякого блага, как и всякой разумной, освобождающей деятельности и действительности, есть поэтому самый страшный призрак, какой могла вызвать из своего царства теней сила воображения — эта еще далеко не исследованная способность. По отношению к Лейбницу нужно еще заметить, что и в этом вопросе он высказывает взгляд, достойный его как мыслителя; он говорит (т. VI, стр. 84): «*Neminem damnari nisi a se ipso*» [*Никто другой, только сам человек осуждает себя*], далее: «*Les péchés trainent naturellement leur châtimement après eux par une espèce d'harmonie préétablie et ces châtimens ten-*

Правда, лейбницевские определения этих отщепков понятия необходимости односторонни, недостаточны, что находится в необходимой связи с теми взглядами, которые он положил в основание своей мысли; он останавливается на полдороге, доходит не до чистого, самостоятельного результата, а только до чего-то среднего. Он отождествляет метафизическую необходимость с геометрической и поэтому находит опору в особой, моральной необходимости, чтобы выйти из затруднительного положения, в которое его поставило это отождествление. И саму эту геометрическую, или метафизическую, необходимость (ведь это одно и то же) он истолковывает лишь внешним образом, поскольку она для него оказывается *слепой необходимостью*. Поэтому он неизменно упрекает Спинозу в том, что последний наделен богом лишь слепой мощью и необходимостью, а не разумом и мудростью, как будто геометрическая необходимость является слепой необходимостью *: ведь следует

dent toujours au bien» [«Грехи *естественным порядком*, в силу особой предусмотренной гармонии сопровождаются наказанием, и это наказание всегда имеет целью благо»] (но так ли это при адских мучениях?), дальше: «Ceux qui ne connoissent point les perfections de la Divinité s'en punissent eux mêmes» [«Те, кто не признает совершенств божества, этим наказывают *самих себя*»] (т. V, стр. 53, 54). Эти мысли встречаются, впрочем, уже у Скота Эриугены, который в своем сочинении «De praedestinatione» [«О предопределении»] (кажется, гл. 16) говорит: «In omni enim peccatore simul incipiunt oriri peccatum et poena ejus, quia nullum peccatum est, quod non se ipsum puniat» [«Ведь для всякого грешника наказание является одновременно с грехом, потому что нет такого греха, который бы не наказывал сам себя»]; то же мы находим и у Августина.

* Лейбниц высказывается, однако, с большим сомнением и умеренностью о Спинозе, к [точке зрения] которого он сам некогда склонялся, и заявляет, что в данном отношении Спиноза непонятен. «Car il donne la pensée à Dieu après lui avoir ôté l'entendement. Cogitationem, non intellectum concedit Deo». «Théod.», § 173 [«Ведь он приписывает мышление богу, предварительно исключив из него разум. Он допускает в божестве мышление, но не разум»] («Теод[ицея]», § 173). Там же (§ 174) Лейбниц говорит о Спинозе, что он в фактах (dans les événements) пытался открыть *nécessité métaphysique* [метафизическую необходимость]. Из этого взгляда вытекают те нелепости, которые Бейль *выводит* из учения Спинозы. Но Лейбниц здесь

допустить, что она у Спинозы имеет смысл божественной необходимости, хотя и является лишь *образом* ее. Не есть ли это *разумная* необходимость, необходимость, в которой *реализуется* мой дух, мой разум? Откуда же чувство удовлетворения моего духа, когда он узнает: *должно* быть так, чтобы имело место не только согласие предмета с самим собой, но и соответствие его моему разуму; ведь это не только слепая необходимость, т. е. не такая, которая вызывает *ночь*, застилающую мраком мои глаза, которая не позволяет мне открыть никакого принципа, которая составляет лишь *отрицательную сторону* моего мышления, а необходимость, реализующая *акт видения*, доставляющая мне *наслаждение* знанием, в котором дух чувствует себя как в *своей* стихии? И только в таком смысле следует понимать необходимость, которую Спиноза приписывал субстанции и в которой он сам находил божественную свободу. Поэтому и Спиноза не признавал наличия у субстанции лишь *субъективного* разума, а никак не *объективного*, т. е. того разума, который коренится в самом предмете, составляя с ним одно и превращая его в *разумный*, ис-

распространяет на Спинозу *свое* понятие метафизической необходимости. А метафизическую необходимость в смысле Спинозы можно найти лишь в действиях самой субстанции или только там, где имеется истина и сущность *сама по себе*, *по своему содержанию*, только в предметах знания и разума, например, в математике, а не в простых фактических данных; последние отличаются от объектов разума так же, как модусы отличаются от субстанции, т. е. тем, что их бытие не содержится в их понятии или сущности. Необходимо в смысле Спинозы только то, понятие чего (как нечто объективное и существенное) содержит в себе бытие. Но эта необходимость ни в коей мере не относится к *événements* [фактам] и вообще конечным вещам; их сущность скорее сводится к тому, что они могут мыслиться несуществующими; следовательно, здесь никак не исключена *сама по себе* возможность иного бытия, правда, *само по себе* случайное, подчиненное внешним причинным связям, идущим в бесконечность, необходимо как нечто конечное, но эта необходимость совсем другого рода. Если, подобно Бейлю, распространять абсолютную необходимость на неабсолютные, конечные вещи, то, естественно, получатся нелепости. Но не повину ли в этих нелепостях скорее Бейль, чем Спиноза, если то, что Спиноза сказал о свете, Бейль пытается применить к цветам и их оттенкам.

тинный объект. Скорее субстанция и есть именно объективный разум. Спиноза представляет собой тот дух, который всецело погружен в предмет своего знания. Поэтому он и не знает никакого разума, отличного от предмета и знающего себя лишь для самого себя. Для него разум человека есть предмет, которым только и удовлетворяется мышление; для него субстанция есть материя мышления, а не мышление материи; для него понимание есть лишь модус. Реальность идеи, знания коренится лишь в реальности предмета. Правда, он определяет метод как идею или сознание идеи, но эта идея, к сознанию которой сводится метод, и есть как раз идея субстанции *.

Неизбежным следствием внешнего понимания взгляда Спинозы на необходимость было то, что *то* определение, посредством которого Лейбниц хотел выразить противоположный взгляд, само оказалось несовершенным и внешним. В 17 письме к Ганну мы читаем: «Если бы мысль о мире, отличном от нашего мира, заключала в себе логическое противоречие, то этот наш мир был бы абсолютно необходимым. Поскольку же возможно представить себе другие миры в бесконечном числе и с полной отчетливостью, как об этом свидетельствуют Милетские сказки и утопии, и поскольку наш мир стал существовать лишь потому, что его предпочел чуждый его существу волевой акт, то этот мир является необходимым лишь в моральном смысле, в абсолютном же смысле он случаен **.

* Что данное здесь истолкование понятия необходимости соответствует пониманию и мыслям Спинозы, доказывается следующим его замечательным высказыванием: «Если божественная природа нам известна, то утверждение о бытии бога с такой же необходимостью следует из нашей природы, как из природы треугольника следует, что его углы равняются двум прямым. и все же мы наиболее свободны, когда мы нечто утверждаем таким образом» (письмо 34, по новому счету 31).

** Различие, которое Лейбниц проводит между моральной и метафизической необходимостью, вполне основательно; но ближайшее определение этого различия не выдерживает строгой критики. Лейбниц говорит, что противоположное тому, что метафизически необходимо, невозможно и противоречит себе, а противоположное моральной необходимости есть нечто не-

Что же касается основных взглядов «Теодицен» Лейбница, то вкратце они сводятся к следующему.

целесообразное или неподобающее (*inconveniens*) («*Causa Dei*» [«Защита бога»], § 21). Но это только теологическо-дипломатическая фраза, так как Лейбниц сам говорит в другом месте (письмо 17-е к де Боссу): «*Quae mala sunt, sapientem nec facere credendum est.*» [«Надо думать, что премудрость не создавала зла»]. В самом деле, противоположность морально необходимому также невозможна; если бы добрый человек принужден был поступать не иначе как хорошо, то это заключало бы в себе противоречие; каково существо, таков и поступок; хороший человек может поступать только хорошо и сообразно с самим собой. Вслед за Спинозой можно сказать: как из природы треугольника вытекает, что сумма его углов равна двум прямым, так же из природы разумного существа следует, что его поступки разумны, а из природы доброго существа — что его поступки хороши, с тем только отличием, впрочем само собой понятным для разумного человека, что эта последняя необходимость относится к знанию и воле, даже есть само знание и воля. Свобода есть не что иное, как единство. Кто не составляет с собой единства, тот не свободен. Вообще, когда существо свободно? Когда оно соответствует своему бытию. Моя стихия — моя свобода; где моя стихия, там моя родина, мой генезис, мой бог; и только где *мой бог*, там *моя свобода*. В строгом смысле философ свободен только, когда он философствует, художник свободен только в своем творчестве, в остальном они связаны, ограничены, стеснены, потому что здесь они не находятся в своей имманентной сфере, ибо здесь они не в своей изначальной, не в своей собственной стихии. Единство внутреннего и внешнего, потребности и отношения, влечения и предмета, существа и поступка, обязанности и склонности, закона и воли — вот в чем свобода, или она — ничто. Даже *чувственная* свобода обнаруживает сущность свободы. Поместить существо в сферу, которая противоречит его природе, — значит лишить его свободы. Почему мучительно тюремное заключение? Потому, что оно противно природе. Когда человек поступает свободно? Только тогда, когда он поступает *необходимо*. Ведь только тогда поступок выливается из моей *внутренней сущности*, только тогда он представляет убедительное, адекватное и точное выражение моей сущности, моего *Я*, только тогда я в собственном смысле являюсь виновником. Как глубока мысль Спинозы, когда он говорит, что только тот поступок свободен, который *целиком* может быть выведен и объяснен из *природы* существа, как такового! Итак, только тот человек поступает свободно, только тот свободен, который, несмотря на внешние затруднения и препятствия, каковы бы они ни были, следовательно, жертвуя, отдается стихии, соответствующей его *подлинной сущности*, признаваемой им своим *назначением*, и

17. Важнейшие мысли «Теодицен»

«Бог есть первооснова вещей: в самом деле, ограниченные вещи, составляющие предмет наших чувств и опыта, в целом случайны, не заключают в себе никакого основания своего необходимого существования, ведь очевидно, что время, пространство и материя, сами по себе безразличные, единообразные и ко всему равнодушные, могли воспринять совершенно другие движения и формы и подчиниться другому порядку. Итак, основание к существованию мира, представляющего собой лишь совокупность безусловно случайных вещей, следует искать в такой субстанции, которая в самой себе заключает основу своего существования, следовательно, необходима и вечна. Но этот принцип должен быть разумным: в самом деле, так как существующий мир случаен и одинаково возможны как этот мир, так и бесчисленное множество других миров, как бы одинаково претендующих на существование, то причина мира должна знать и принять во внимание все эти возможные миры, чтобы определить к бытию один из них. Но эта связь или отношение существующей субстанции к простым возможностям может быть не чем иным, как разумом, содержащим в себе их идеи; а то определение, благодаря которому одна из идей реализуется, есть не

утверждает ее, преодолевая все, что ей противоречит. Поэтому свобода и истина — тождественные понятия. Только подлинный человек действует со строгой метафизической необходимостью; его поступки — адекватное, подлинное, непроизвольное выражение его существа. Необходимость вообще есть не что иное, как выражение свободы. Что по своей сути в идее свободно, то во времени, в своих внешних обнаружениях, в своем поступательном ходе есть и проявляется как необходимость. Всякая свобода, которая одновременно не есть необходимость, представляет собой детскую мечту, простой призрак свободы. Как раз то, в чем пустые, сумасбродные борцы за свободу в интеллектуальной сфере усматривают печальную необходимость и чему они противопоставляют как истинный принцип свободу, — это и есть высший триумф истины, выражение свободы в интеллектуальном мире. То, что свободно в мысли, внутри себя и в себе, то в своем обнаружении, в своем проявлении, в своем откровении для нас есть нечто необходимое.

что иное, как действие *воли*, производящей выбор. А *мощь* этой субстанции и делает эту волю действенной. Мощь относится к *бытию*, мудрость или разум — к истине, а воля — к добру. Эта разумная причина должна быть во всех отношениях бесконечной и абсолютно совершенной по могуществу, мудрости и благодати, охватывая все возможности. А так как все находится в гармонии и связи, то субстанция может быть только единой. Ее воля составляет источник существования, ее разум — источник *сущностей*» (§ 7). Бог есть «субстрат и субъект вечных истин, обосновывающий их реальность, поскольку всякая реальность должна иметь свое основание в существующем субъекте; поэтому нельзя говорить, как это делают некоторые последователи Дунса Скотта, что вечные истины существовали бы, если бы и не было никакого разума и даже никакого бога (§ 184, 189)... Эта мудрость, соединенная со столь же бесконечной благодатью, не могла не выбрать наилучшего. В самом деле, как незначительное зло есть вид блага, так и незначительное благо есть вид зла, раз оно препятствует большому благу, и потому божественные действия содержали бы нечто ошибочное, требующее улучшения, если бы было возможно выполнять их лучше (§ 80)...

Если бы среди возможных миров не было *наилучшего*, то бог не произвел бы никакого мира. А так как он все делает в соответствии с высшим разумом и вообще не способен действовать помимо или вопреки разуму (§ 196), то он выбрал наилучший мир (§ 8)... Здесь возможно возражение, что, наверное, мог бы существовать мир без греха и страданий; но в таком случае он не был бы лучшим миром, потому что все находится в связи в каждом из возможных миров; Вселенная, какова бы она ни была, есть нечто монопольное подобно океану. Поэтому во Вселенной ничего нельзя изменить без того, чтобы вместе с этим не распалось самое ее существо, или, так сказать, ее пумерическая индивидуальность. Поэтому если бы в ней не доставало самого незначительного зла, какое происходит в этом мире, то она не была бы более этим миром, тем миром, в котором все рассчитано и проверено и который поэтому и был признан богом как наилучший и был избран им (§ 9)...

Впрочем, можно вообразить себе возможные миры без греха и несчастья; но как раз эти возможные миры стояли бы гораздо ниже нашего, о чем можно заключить уже а *posteriori* из действия, именно из того, что бог избрал мир таким, каков он есть. Кроме того, известно, что часто зло вызывает благо, и без этого зла благо не было бы достигнуто. Часто даже два зла производят большое благо: двойной яд проявляет себя целебно. Ведь даже в римской церкви поют в священный вечер накануне пасхи: «Адамов грех — священная необходимость: ведь смерть Христа очистила его. Блаженна та вина, которой спаситель так чудесно, так величественно покорился!»

Впрочем, зла не так много, как некоторые утверждают. «Зло удваивается, если на него обращают особое внимание... И только вследствие недостатка внимания наши блага уменьшаются. Если бы нашим обычным состоянием была болезнь и мы только изредка пользовались добрым здоровьем, то мы бесконечно больше ценили бы это великое благо и менее чувствовали свои страдания. Несмотря на это, конечно, все же лучше, что здоровье — обычное состояние, а болезнь — исключение... Если принять во внимание хрупкость человеческого тела, то нужно удивляться не тому, что люди временами бывают больны, а скорее тому, что они так редко, а не всегда бывают больны (§ 14, 13)... Бейль * видит в мире только больницы да тюрьмы, но домов существует больше, чем темниц. Еще Эврипид великолепно говорит: «Людям дано больше счастья, чем бедствий» (§ 258).

Причину этого мирового зла нужно искать в *идеальной* природе создания, поскольку эта природа познается вечными истинами, содержащимися в божественном разуме *независимо* от его воли. Ведь в понятии создания уже *изначально заключено* недоверие, почему созданию и свойственно иметь недостатки и заблуж-

* «Dict. hist. et crit.», а. «Manichéens»; «Par-tout des prisons et des hôpitaux, par-tout des gibets et des mendians» [«Исторический и критический словарь», статья «Манихеи»: «Всюду тюрьмы и больницы, всюду виселицы и нищие»].

даться. Платон говорит в своем «Тимее», что мир коренится в разуме, будучи связан с необходимостью. В этом положении можно найти хороший смысл. Бог есть разум, а необходимость, т. е. существенная природа вещей, есть предмет разума, поскольку он существует в вечных истинах. Но этот предмет чисто умственный и содержится в божественном разуме. Здесь заключена не только изначальная форма или сущность добра, но также источник зла; здесь — *область вечных истин*, которую, если дело идет о первоисточнике вещей, и нужно ставить на место материи. Эта область есть *идеальная причина* страдания и зла, так же как и добра; хотя собственно формальная сторона зла, то, что делает зло злом, не имеет совсем положительной, действующей причины, заключается только в лишении» (§ 20). Гипотеза двух принципов, которую Бейль находит соответствующей разуму и опыту, ложная. «Конечно, есть *два принципа*, но оба они в самом боге, именно его *разум* и его *воля*. Разум доставляет принцип зла, оставаясь им не запятанным, не делаясь сам злым. Он представляет существа в том виде, в каком они даны в вечных истинах; он содержит в себе основания, в силу которых допускается зло (§ 149)... Человек — сам источник своих страданий; *таким, каков он есть, он был в божественной идее*» (§ 151). Самое поверхностное, самое простое объяснение явления, когда признается особый принцип, например когда причину зла хотят объяснить особым злым принципом. Но зло так же мало нуждается в принципе, как холод или темнота; не существует никакого принципа холода, не существует никакого принципа темноты. Зло возникает только благодаря лишению, от недостатка; положительное здесь дано только случайно, так, только случайным образом в холоде оказывается деятельная сила. Замерзшая вода может разорвать ружейный ствол, в котором она заключена; и все же холод есть известное лишение силы; он возникает только при уменьшении движения, разделяющего частицы влаги друг от друга (§ 153)... Поэтому зло коренится в самих абстрактных формах, т. е. в *идеях*, которых бог не *вызывал актом своей воли*; такова же природа чисел или фигур и вообще возможных сущностей, которые нужно

считать вечными и необходимыми. Бог поэтому не есть виновник сущностей, поскольку они лишь возможны; но нет ничего действительного, чего бы он не определил и не наделил существованием, и зло он допустил только потому, что оно подразумевается в том лучшем плане, который изначально существует в сфере возможного (§ 335)... Но зло было объектом воли как условие и средство, а не как цель (§ 336)...

Метафизическое зло сводится к простому несовершенству или *ограниченности*, физическое — к *страданиям*, моральное — к *греху*. Хотя физическое и моральное зло не есть зло необходимое, но оно все-таки возможно, а именно в силу вечных истин. И поскольку бесконечная сфера истины включает все возможности, постольку необходимо, чтобы существовало бесконечное число возможных миров, чтобы зло входило в состав многих из них и чтобы даже лучший из всех миров содержал зло (§ 21), но такое зло, которое само приводит к благу и является злом лишь с точки зрения ограниченной части, а не с точки зрения Вселенной, не с точки зрения великой связи вещей... То, что в той или иной части кажется нарушением, в целом составляет порядок (§ 128, 145)...

Блаженство всех разумных созданий есть та цель, которую бог имеет в виду; но это не вся его цель и даже не последняя и не окончательная цель его (§ 119, ч. II). Если бы блаженство разумных созданий было единственной целью, то, конечно, не было бы ни греха, ни страдания. Бог избрал бы из всех возможностей такой строй, при котором это зло было бы исключено. Но тогда он упустил бы то, что нужно *Вселенной*, т. е. что он должен воздать *самому себе* (§ 120)... Мы находим в мире вещи, которые нам не нравятся; но мы должны знать, что он существует не для нас одних! И все-таки мир создан для нас, если только мы мудры; он для нас будет подходящим, если мы ему будем соответствовать; мы будем счастливы в нем, если мы того хотим (§ 194)... Разумеется, добродетель есть благороднейшее качество сотворенных существ, но она не единственное хорошее качество вещей. Есть еще бесконечно много других, которые как бы склоняют к себе бога, и в результате всех

этих побудительных мотивов получается величайшая возможная полнота блага, и очевидно, что если бы налицо была только добродетель, если бы существовали только разумные создания, то было бы меньше блага. Когда Мидас имел только золото⁹¹, он был менее богат, чем ранее. Кроме того, премудрость должна создавать многообразие: умножать количество вещей одного и того же рода, как бы ни были они благородны, было бы просто прензбытком и в то же время скудостью. Поэтому природе нужны животные, растения, неодушевленные тела: в неразумных созданиях есть нечто чудесное, что упражняет и занимает разум. Что делало бы разумное существо, если бы совсем не было неразумных вещей, и о чем бы оно мыслило, если бы не было ни движения, ни материи, ни чувств? (§ 124)...

Но хотя бог выбирает самое лучшее, все же он делает это не по принуждению, и в объекте божественного выбора нет никакой необходимости: ведь так же возможен и другой порядок вещей. Выбор именно потому свободен и не зависит от необходимости, что он осуществляется среди многих возможностей, и воля определяется только *имеющим перевес благом* объекта (§ 45)... Он *не* может действовать *иначе* именно потому, что *невозможно* действовать *лучше*. Но это гипотетическая, моральная необходимость, которая не противоречит его свободе, а есть скорее действие его выбора. Что противно разуму, того нельзя приписывать мудрому существу (§ 124)... Именно потому, что бог не оскудевает в выборе наилучшего, его деятельность *всегда мотивирована*. Чем совершеннее существо, тем более оно определяется к добру (*déterminé au bien*) и в то же время тем оно свободнее*... Судья бога — его *собственный разум* и премудрость. Вечные истины, предмет премудрости более неприкосновенны, чем Стикс был для Юпитера (§ 121)...

Допущение зла вызывается этой моральной или также гипотетической необходимостью (§ 128, 152)... Но необходимое вследствие моральной необходимости, т. е.

* Письма Лейбница (пзд. Федеря). письмо 32 и письмо к де Боссу от 8 февраля 1711 г. (т. II, ч. I, стр. 292).

вследствие принципа блага и мудрости, не нужно смешивать с тем, что необходимо в результате метафизической, или слепой, необходимости; последняя палица там, где противоположное содержит противоречие (§ 174)... Свобода не только обходится без принуждения, но и без самой необходимости, хотя она всегда сопровождается непоколебимой уверенностью, определенной склонностью (§ 280)... И только метафизическая необходимость противоположна свободе. Разумеется, в известном смысле можно сказать, что *необходимо*, чтобы праведники не грешили, а грешили бы дьявол и осужденные грешники, чтобы бог сам выбирал наилучшее, чтобы человек в своих решениях следовал наиболее сильным эмоциональным впечатлениям (§ 282)... Писатель Веллей, сказавший о Катоне⁹², что он поступал добродетельно, потому что это лежало в его *натуре*, и что для него *невозможно* было поступать *иначе*, думал, что он этим воздаст ему величайшую похвалу (§ 75)... Но эта необходимость не противоположна случайности: это не есть логическая, геометрическая или метафизическая необходимость» (§ 282).

Однако эта моральная необходимость есть не только метафизический, но и физический принцип. «Законы движения, свойственные природе и подтверждаемые опытом, в этом отношении не могут иметь той безусловной доказательной силы, какую имеет геометрическое положение. Их главный источник не в принципе необходимости, а в принципе совершенства и порядка; они — результат выбора и премудрости бога. Хотя я могу привести много доказательств для этих законов, но при этом я всегда должен предполагать нечто такое, что не имеет абсолютной геометрической необходимости. Итак, эти прекрасные законы являются великолепным доказательством разумного и свободного существа против системы абсолютной и слепой необходимости (§ 345)... Основу для этих законов можно найти, если допустить, что действие по силе всегда равно причине, что всегда сохраняется одно и то же количество силы; но это основоположение принадлежит более высокой философии и не может быть доказано геометрически. Можно также привести и другие принципы подобного

рода, как, например: действие всегда равно противодействию — принцип, который предполагает в вещах сопротивление изменению пзвие и не может быть выведен из протяженности и непроницаемости; далее, принцип: простое движение отличается теми же признаками, которые свойственны сложному движению, вызывающему подобное же изменение. Эти предположения очень правдоподобны и удовлетворительно объясняют законы движения; будучи взаимно согласованными, они действительно заключают подходящие объяснительные принципы; но в них нет абсолютной необходимости, которая принуждала бы нас признать их, подобно тому как мы с необходимостью признаем правила логики, арифметики и геометрии (§ 346) *... Эти законы природы, к которым следует еще причислить и прекрасный закон непрерывности, не представляют ни *совершенно необходимых*, ни *совершенно произвольных* законов. Здесь следует признать среднее: они являются избранием совершенной мудрости. Итак, эти законы ясно показывают различие между абсолютной необходимостью, зависящей исключительно от действующих причин, и моральной необходимостью, заключающейся в свободном выборе мудростью конечной цели или в принципе целесообразности (*de causes finales ou de la convenance*), от всего этого отличен также абсолютный произвол, сводящийся к простому безразличию, лишенному всякого основания» (§ 349).

18. Введение в пневматологию Лейбница: критика эмпиризма

Бог в монадологии по замыслу представляет то же, чем он является и в «Наукоучении», — *ordo ordinans* [порядком, порядок устанавливающим]; это значительная и глубокая мысль, если ее понимать в духе Фихте. В его *отношении только к монадам*, без добавления чуждых определений, бог есть лишь принцип их единства и их взаимной связи: порядок, их упорядочивающий, т. е. высшее основание порядка. Строго говоря,

* См. также «Nouv. Ess.», l. II, ch. 21, § 13.

в пределах монадологии это и есть единственное его положительное определение и смысл. Согласно этому определению, он совсем не есть внешне противостоящее монадам существо. Бог связал монады вместе не потому, что это ему так правится, не вследствие слепого, чистого волевого акта, но потому, что эта связь лежит в *природе* связываемого, потому что она есть *внутренняя возможность*; он связывает душу с телом, единство с безграничным многообразием, потому что душа по существу репрезентативна, всеобъемлюща, является средоточием Вселенной. Бог есть чистая деятельность (*actus purus*), которая осуществляет эту внутреннюю, идеальную возможность. Он — всеобщая сущность монад и потому объединяющая мощь, перед которой и в которой уничтожается та самостоятельность, какую сохраняют монады по отношению друг к другу. Но Лейбниц снова включает саму эту всеобщую сущность в сферу различия и разделения, делает ее самостоятельным, особым существом, или субъектом, так что из внутренней сущности и мощи она превращается в чуждую внешнюю силу или во всяком случае представляется такою. Правда, Лейбниц сохраняет принцип внутренней жизни в божественном разуме, потому что разум есть сфера идеальных натур, внутренней возможности вещей, а такая возможность есть определяющий принцип для воли, и даже воля на самом деле есть лишь осуществление этой возможности. Но этот принцип внутренней жизни снова превращается во внешнее отношение к вещам, поскольку он определяется как свойство субъекта, стоящего особняком, т. е. подчиненного характеристике, опирающейся на практическую точку зрения. Таким путем Лейбниц вовлекает в свою монадологию отношения, ей *сами по себе*, по идее, чуждые; он привносит к своим философским мыслям антропоморфические представления теологии. Именно этим смешением обусловлена безотрадная, неутешительная сторона «Теодицеи» Лейбница. Поэтому она никак не может служить завершением изложения его философии, поскольку заключение должно находиться в согласии с идеей или принципом. Лейбниц в конце еще должен нас компенсировать за те неприятные, смутные впечатления, какие мы получаем при

чтении его «Теодицен». И он может доставить нам такое удовольствие, если только мы будем наблюдать его не в разговоре с незнакомыми посетителями, к которым он обращается в своей «Теодицее», а в тесном общении с ближайшими друзьями; если мы еще раз встретимся с ним на родной земле, на почве монадологии; если мы, следовательно, найдем предмет, который уже с *самого начала* является *субъектом* и вместе с тем метафизическим объектом, предметом, по существу близким его философии, ей имманентным, а не субъектом лишь благодаря присоединению предикатов вроде субъекта «Теодицен», представляющего субъект не сам по себе, а лишь в свете определений, присваиваемых ему Лейбницем. Этот предмет есть душа (Psyche), но не в виде простой монады или вообще представляющей души, а в виде сознающей себя, мыслящей, разумной монады, *каков дух*. В своем понимании души как природного принципа Лейбниц отличается от Декарта тем, что расширяет понятие души, включая в него нечто сверх воли и сознания, то, что Декарт как материю полагал вне души; однако в понятии души как духа Лейбниц, наоборот, снова объединяется с Декартом, так что в этом отношении выступает совсем как Декарт, но углубляя и совершенствуя его философию. Он присоединяется к Декарту, поскольку полагает, что «природа духа *более известна*» * и «существование его *более достоверно* **», чем природа тела, ведь душа ближе всего самой себе, имманентна себе», ведь «душа всегда мыслит или представляет, хотя и не всегда сознает это свое представление», ведь «дух есть источник ее определений», и врожденные идеи Декарта поэтому правдоподобны; в связи с этим Лейбниц объявляет, что эмпиризм, который в его время имел очень яркого представителя в лице английского философа Локка, представляет собой поверхностную философию, поскольку Локк выводит идеи прямо из чувств ***. Что касается общедоступных или посвя-

* Ответ на пятое письмо Гирлинга, № 19.

** «Ess. nouv. sur l'ent.», I. II, ch. 23.

*** Локк, как известно, признает в качестве источника идей помимо своего *exérigence* [опыта] еще рефлексию духа над своими собственными операциями; но последняя имеет

ценных практическим вопросам писаний Локка, то Лейбниц воздает им должное, но что касается более глубоких, собственно философских вопросов, то он не считает, что Локк исследовал их основательно. «En toutes ces matières Mr. Locke a raisonné un peu à la légère» [«Обо всем этом Локк рассуждал несколько легкомысленно»]*. В своем отзыве Лейбниц был вполне прав. Но и Локк в своем роде был прав, отрицая врожденные идеи, в том смысле, в каком он принимал учение о врожденных идеях. Именно: он истолковывал эти идеи, как и любой философский материал, только как *эмпирик*, он брал их в буквальном, *телесном* смысле. Он придерживался только грубых, чувственных выражений, в которые было облечено это учение. Он был критиком, но критиком только чужих взглядов, а не самого себя, не способа своего понимания и критики; он не задавался вопросом, что значит или во всяком случае что *может* значить эта мысль о врожденных идеях *сама по себе*. Нет ничего легче, чем опровергать (мнимым образом) философскую мысль, философскую систему, если ее понимать только как факт, а не *генетически*; если держаться только того, что сказано, а не того, что в высказанном *не сказано*, но лишь подразумевается; если не отличать самой мысли от выражения этой мысли. Если только принять учение о врожденных идеях так, как понимает его Локк, а именно признать, что вместе с человеком рождаются готовые понятия и знания, что он принесит с собой в мир известный запас знаний, то какой легкой задачей для критика было бы опровержение этого учения. Для Локка самым углубленным критерием, которому он придает силу, является то обстоятельство, что в духе существуют лишь те представления, которые он

только *вторичное* значение, потому что perception [восприятие], которое, по Локку (кн. II, гл. 9, § 1), есть первая и простейшая идея, получаемая через рефлексю, так же как и rétention [удержание] (гл. 10), и abstraction [абстракция] (гл. 11, § 9) относятся только к идеям, черпаемым из чувств, и зависят от них, как это происходит вообще со всеми духовными процессами.

* Письмо 7 к Бернету от 24 августа 1697 г., т. VI, ч. I, стр. 11, и письмо 2 к Монмору от 14 марта 1714 г., т. V, стр. 25.

или имеет в данный момент, или когда-то имел и о которых он теперь вспоминает, что обладать врожденными идеями и все-таки не сознавать их было бы равнозначно тому, как если бы они и были и не были в духе, раз в нем есть лишь то, о чем он знает*. Но и это возражение исчезает при более глубоком понимании опыта и более углубленном взгляде. Если мы признаем и убеждаемся в верности высказанной основной мысли, как только мы ее поняли, то для Лейбница это убедительнейшее доказательство того, что эта мысль врожденна или присуща нашему сознанию. Пусть кто-нибудь другой высказывает нам известную мысль и истинность этой мысли нам становится очевидной с поражающей ясностью — иногда тут же, в другой раз после известного раздумья; это и значит, что мысль эта вылилась из души, раз мы определенно и окончательно знаем, что ни разу эта мысль раньше не приходила нам на ум.

Быть убежденным в истине или познать ее как истину — значит познать ее в ее тождестве с разумом; по познать ее в ее тождестве с разумом — значит признать ее а priori обоснованной в разуме, присущей ему, ему прирожденной, хотя опыт и мог опосредовать это убеждение. Но опосредование есть только условие, а не генезис, не первоисточник. Очевидно, данное извне «в качестве силы, в качестве возможности» лежит в нас. Без воздуха и воды, без света и тепла растение не порождает цветов. Но ведь было бы дико и неверно объяснять возникновение цветов из этого обуславливающего материала; так же дико и неверно приписывать чувства за источник идей, хотя, само собой разумеется, чувственные представления, именно потому, что они чувственные, сосредоточены в чувствах и в них коренятся.

Нам ничто не врождено в том смысле, в каком Локк понимает врожденные идеи и потому их отбрасывает: ни наши руки и ноги, ни наши чувства, ни наше тело. Что я не могу употребить для определенной цели, до-

* Locke. Essai philos. concern. l'entendement humain. Amst. et Leipzig, 1755, l. I, ch. I, § 5; ch. III, § 20.

[Локк. Опыт о человеческом разуме. Амстердам и Лейпциг, 1755, кн. I, § 5, гл. III, § 20].

стигнув которой нечто только и становится тем, что оно есть, что не в моей власти, то и не *мое*. Только благодаря упражнению и употреблению, благодаря деятельности тело становится *нашим* телом. Руки и ноги еще не принадлежат ребенку, который лежит спеленутым, потому что он и *сам еще не принадлежит себе*. В смысле Локка, человек и себе самому не прирожден. Он ничего не приносит с собой в мир, кроме голода и жажды, т. е. пустоты, но пустоты *вместе с чувством пустоты*, с чувством недомогания и неудобства при пустом желудке, следовательно, пустоты, которая *не* пуста, а есть в то же время *влечение* к наполнению; ведь влечение, во всяком случае в нормальном состоянии, — а от такого нормального влечения и зависит истинное познание предмета — само обладает тем, что формально еще не находится в его распоряжении, а принадлежит потенциально, в возможности. Голод и жажда вопреки всем эмпирикам есть два философа, они предвосхищают и а priori дедуцируют бытие своих предметов; они возникают не из чувственного опыта и восприятия объектов, которых домогаются, а предшествуют им, ищут их, еще не обладая ими или уже потеряв их. Таким образом, чувственное само есть нечто становящееся и текущее, никоим образом не последняя инстанция, это не есть ни надежная пристань, ни отправной, ни конечный пункт; это не есть ни непосредственное первое, ни достаточный объяснительный принцип, каким его считают эмпирики, — догмат, который составляет самую суть эмпиризма. Эмпиризм воображает, что он объясняет происхождение идей, если выводит их из чувств; он обрывает на чувственном; чувственное для него есть нечто необходимое; оно с его точки зрения не нуждается в установлении своей зависимости от чего-либо и в дальнейшем объяснении; оно для эмпирика есть нечто непосредственно и само собой понятное, само по себе ясное, достоверное и реальное; таким образом, условие он превращает в причину, материальное — в формальное, страдательное — в деятельное, а деятельное, душу, дух — в нечто страдательное. Зрение и слух, важнейшие в отношении познания функции чувственности, для эмпирика — абсолютный факт, т. е. такой, какой он просто предполагает,

а не делает уже более предметом своего исследования, чтобы спросить себя: как *возможны* зрение и слух? Если бы он ставил себе этот вопрос, то понял бы, что как раз *возможность* зрения сама есть *мышление*. Оставим вовсе в стороне представления о величине предмета, его форме, положении, расстоянии, представлении, приобретаемые человеком, согласно опытным данным, только посредством сравнения и суждения; и тогда восприятие предмета как объекта вне меня будет уже чисто духовным актом, будет уже сознанием, уже мышлением, хотя еще скрытым, окутанным и связанным в созерцании; это мышление только позднее выступает *как мышление для себя*, когда индивид созревает для самостоятельности. Ведь это уже тривиальная истина, что простой и даже просто необразованный человек теми же самыми глазами и ушами, и, может быть, даже физически лучше устроенными, видит и слышит не то, что воспринимает образованный человек, и не так, как он. Все коренится в созерцании; это правильно; но чтобы найти и видеть, нужно мыслить. Как это можно наблюдать на некоторых замечательных явлениях у низших пород животных, глаза и уши животного имеют существенное значение лишь с точки зрения его самосохранения; они его телохранители, обеспечивающие его жизненные потребности. А у человека они получают более высокий смысл, отличный и независимый от связи с жизненными потребностями, — смысл *теоретический*. Чувства здесь уже *изначальные эманации теоретической способности*. Человек рожден для теории. Чувства — средства его познания; но такие средства, которые действительны и могут быть средством лишь при условии наличия их внутренней цели, когда они способны к теоретической деятельности, к мышлению. Чувства освещают нам мир; но их свет не собственный, а исходящий от центрального солнца — духа. Удивление есть начало познания, но удивление возникает не из чувства, а из духа при посредстве чувств.

Великое историческое значение эмпиризма состоит во всяком случае в том, что он восстановил в своих правах чувства как средство познания и вообще возвысил область косвенных причин, эмпирического до уровня

необходимого и существенного предмета. Только эмпирической философии обязаны мы прежде всего тем, что освободились от величайшего, бесконечного зла, мучившего человечество, — от ужасов страха перед богами, от ужасов суеверия, что мы перестали быть глупцами и рабами произвола демонической власти; только эмпирической философии обязаны мы тем, что уже не трепещем, как было раньше, преисполненные смертельного страха, перед туманными кометами или перед невинной, залетевшей к нам бабочкой — мертвой головой, что мы в жилках и пятнах на крыльях саранчи — этого приносящего опустошение путешественника — не читаем букв, означающих *гнев божий*, *ira dei*, что нас уже не вводят в заблуждение светлячки, обозначая в виде горящих угольков скрытый клад. Эмпиризм сделал возможным свободу и самостоятельность мысли, освободил ее от цепей веры в авторитет, указал людям на священное, неприкосновенное, естественное право собственного наблюдения и исследования. Отсюда вытекает прекрасное изречение Локка: «Plus nous connaissons la vérité et la raison par nous-mêmes, plus nos connaissances sont réelles et véritables. Dans les sciences chascun ne possède qu'autant qu'il a des connaissances réelles, dont il comprend lui-même les fondemens. C'est — là son véritable trésor, le fond qui lui appartient en propre et dont il se peut dire la maître» [«Чем самостоятельнее мы познаем истину и основание, тем реальнее и вернее наше знание. В науке каждый обладает знанием в меру его реальности, поскольку он понимает основы знания. Таково его истинное богатство, достояние, которым он владеет и хозяйном которого он вправе себя назвать»]*. Горе тому философу, который не усвоил себе эмпиризма как органа [познания] и игнорирует область посредствующих сил и причин; который там, где уместен лишь рациональный эмпиризм, прибегает к так называемым философским дедукциям, желая продемонстрировать нам как божественную необходимость, как истину разума нечто такое, что, может быть, всецело опирается на частные, временные, конечные основания. Но эмпиризм не знает

* «Essai», I. I, ch. IV, § 24 [«Опыт», кн. I, гл. IV, § 24].

своих границ и пределов, если он хочет быть самостоятельным и пытается выдвинуть себя в качестве философии. Он превращает условие в причину, посредствующее выдвигает как первое и изначальное: он придерживается только явления и индивидуального; понятие единства, цельности сущности, субстанции у него исчезает. Так эмпиризм превращает опосредованное возникновение понятий в первоначальное; *приемы*, благодаря которым возникают частные понятия, приемы чисто *произвольные* — наблюдение, рефлексию, абстракцию — в родовой, всеобщий, необходимый метод. Но наблюдение, абстракция, рефлексия предполагают уже в качестве своей предпосылки мышление, а мышление невозможно без имманентных определений, хотя первоначально они и не проявляются и не функционируют как сознательные, подлинные, точные понятия, хотя мышление вообще раскрывается в начале не как мышление, но *как созерцание*. Из чувственного созерцания, которое не есть в то же время, и притом уже *изначально, духовное, мыслящее* созерцание, никогда не возникнут понятия, потому что их происхождение пришлось бы выводить из ничто. Человек отпавляется от единства созерцания и мышления; его предметом ни в коей мере не являются единичные, обособленные чувственные объекты *как единичные и особые*; отличительные признаки единичности, обособленности и всеобщности устанавливаются позднее. Человек начинает с безразличной целокупности — единичное для него есть само всеобщее, он начинает, как это своеобразно выразил уже Кампанелла * и на что указывал также Лессинг **, с неопределенной всеобщности. Впрочем, вопрос о врожденных и неврожденных идеях совсем не есть вопрос антропологический, а только в таком смысле его и понимает эмпиризм. Хотя Локк и говорит также о различии между душой и человеком, или индивидуом, но он толкует это различие чисто эмпирически, представляя его как подлинно чувственное расчленение. Этот вопрос следует понимать в более

* «De sensu Rerum et Magia». Франкфурт. MDCXX, кн. II, гл. 22.

** Полное собрание [сочинений]. Берлин, 1792, т. 7, стр. 217.

высоком, философском, метафизическом смысле. Здесь речь идет о сущности духа, а не об имуществе, которое человек получает от рождения или путем приобретения. Различие врожденного и неврожденного должно поэтому свестись к различию существенного и несущественного, внутреннего и внешнего, имманентного и случайного. В этом смысле и понимает вопрос Лейбниц. Если духу по существу свойственно быть духом, то ему по существу свойственно и мыслить; а если ему по существу свойственно мыслить, то имеются также связанные с его сущностью идеи, и эти *существенные*, тождественные с бытием духа понятия или идеи так же не могли возникнуть из чувств или быть извлечены из чувственных объектов, как не могла из них возникнуть сущность духа, или как он не мог извлечь своей сущности, т. е. себя самого, из чувственных объектов. Великая мысль Лейбница сводится к следующему: дух врожден самому себе, т. е. существен и имманентен себе, и эта имманентность есть источник по существу свойственных ему *духовных* идей. Это высокий принцип самосозерцания духа, его углубления в самого себя, его самостоятельности и независимости, есть принцип идеализма Канта и Фихте, который раскрылся еще у Лейбница. Дух, по Лейбницу, есть принцип *Я*; он — предмет для самого себя; он — идея, сознание самого себя; эта идея составляет с ним нечто единое; он есть сам *ОН*, дух, только через нее; и в этом самосознании коренится принцип его самостоятельности и самостоятельности, его имманентности, его идей. Или, быть может, он извлек идею о самом себе посредством наблюдения и абстракции от чувств или извлек ее путем рефлексии над своею деятельностью. Ни в коей мере: рефлексия есть следствие внутреннего самосознания духа, а отнюдь не основание его.

19. Изложение пневматологии Лейбница

«Душа, как божественное существо, будучи единой, заключает в себе тройкое отличие, именно: мысля самое себя или рефлексирюя над самой собой, она есть то, что мыслит, затем то, что мыслится, и, наконец, то и другое вместе... Но душе по существу так же свойственно

проявлять *рефлексивную* деятельность, или наблюдать *самое себя*, как и представлять внешние вещи, да и внешние вещи она познает только *через познание самой себя* и своего собственного имманентного содержания». Где душа возвышается до сознания *самой себя*, там она возвышается до разума, и наоборот. На этой ступени она не есть уже более *душа*, а *дух*. Человек стоит на этой ступени. *Разум* отличает его от животной монады. «Правда, представления животных находятся во взаимной связи друг с другом, и эта связь напоминает разум, но она заключается в воспоминании о фактах, а никак не в познании причин. Так, собака боится палки, которой ее били, потому что память вызывает в ней представление о боли, причиненной палкой. В своих эмпирических поступках, составляющих три четверти их деятельности, люди действуют подобно животным. Так, мы ожидаем, что завтра наступит день, потому что до сих пор всегда это наблюдали. Только суждение астронома опирается на *основания* и, следовательно, на разум... Только познание *вечных* и *необходимых* истин отличает нас от простых и животных монад и делает нас причастными разуму и науке, возвышая до познания *нас самих* и *бога*... Сам разум есть не что иное, как цепь или связь необходимых и всеобщих (геометрических, метафизических и логических) истин... Только благодаря познанию необходимых истин мы возвысились до рефлексивной деятельности, в силу которой мы мыслим то, что называется *Я*, и сознаем самих себя. Этим также объясняется, что, мысля о самих себе, мы мыслим также о сущности, субстанции, нематериальном и даже божестве, постигая, что действия, в нас ограниченные, в нем беспредельны. Рефлексивные акты доставляют нам поэтому превосходный материал для умозаключений нашего разума, которые опираются на два главных начала, именно: на закон противоречия, в силу которого мы считаем ложным то, что включает в себе *противоречие*, и на закон *достаточного основания*, в силу которого ничто и никогда не происходит и не может быть установлено без причины или без определенного основания, т. е. без того, опираясь на что, мы можем а priori указать основание, почему этот предмет скорее существует, чем

не существует, почему он такой, а не иной, хотя эти основания и не всегда нам известны *...

* Здесь уместно будет напомнить также мысли Лейбница относительно логики. Теоретическая философия в отличие от практической опирается, по Лейбницу, «sur la véritable analyse dont les mathématiciens donnent des échantillons, mais qu'on doit appliquer aussi à la métaphysique et à la théologie naturelle, en donnant de bonnes définitions et des axiomes solides» [«на настоящий анализ, образец которого дан в математике, по который нужно применять и в метафизике и в естественной теологии, выдвигая *правильные определения и прочие аксиомы*»] (т. VI, стр. 246). Поэтому он порицает Мальбранша, Арно и Локка за то, что они подражали Декарту, который пренебрегал определением общих метафизических понятий, считая их общезвестными, и не закрепили своих идей посредством определений. О себе он говорит: «J'ai fabriqué quantité de définitions, que je souhaité de pouvoir ranger un jour» [«Я изобрел много определений, которые надеюсь когда-нибудь классифицировать систематически»] (т. VI, стр. 216). Он различает определения *номинальные*, содержащие только отличительные признаки предмета, и *реальные*, из которых явствует, что предмет возможен. Номинальные определения недостаточны для совершенного знания, кроме тех случаев, когда и помимо того известно, что определяемый предмет возможен. Отсюда явствует также различие между истинной и ложной идеей, именно: идея истинна, если понятие ее возможно (*cum notio est possibilis*), ложна, если понятие заключает противоречие. Возможность же предмета мы познаем или *a priori*, или *a posteriori*. [Мы познаем ее] *a priori*, когда разлагаем понятие на его составные части или на другие понятия, возможность которых известна, и когда знаем, что в них нет ничего несовместимого, а это бывает, между прочим, в тех случаях, когда известен способ, каким предмет может возникнуть, почему *definitiones causales* [определение через причины] и являются особенно полезными; *a posteriori* — когда мы из опыта узнаем, что предмет действительно существует. Есть, однако, и ясное познание не поддающихся определению понятий (*notionis indefinibilis*), но все же такие понятия *indesignibilis* [можно обозначить], таковые простые или *nota suis ipsius* [самоочевидные понятия], т. е. понятия неразложимые, или познаваемые через самих себя, *atque adeo caret requisitis* [лишенные понятий, на которые оно бы опиралось или которые входили бы в его состав]. Познание отчетливых простых понятий интуитивно, и *эти* понятия, или (*prima possibilis* [первичные возможности]), не что иное, как абсолютные *атрибуты* бога, первопричины и последнее основание вещей. «Medit de cognit. verit. et ideis» [«Размышления о позн[ании], ист[ине] и идеях»]. По Лейбницу, в спорных вопросах логическая форма (особенно определение) чрезвычайно полезна.

«Необходимые истины не зависят от чувств и не возникают из них, хотя чувства дают нам повод осознать их»; «в самом деле, мышление не могло бы быть предметом нашей мысли, если бы мы не мыслили что-либо *другое*, т. е. отдельные вещи, которые доставляются чувствами». «Локк допустил ту ошибку, что он недостаточно разграничивал происхождение *необходимых* и *исторических* истин. Первые возникают из разума, вторые — из чувственных восприятий, даже из некоторых имеющихся у нас смутных представлений... Именно дух способен не только познавать необходимые истины, но также и *находить* их *в себе самом*: ведь если бы он обладал только способностью воспринимать знания или способностью чисто *страдательной* и столь же *неопределенной*, как способность воска и чистой доски воспринимать фигуры и буквы, то он не был бы *источником* необходимых истин, каковым является в действительности. Ведь бесспорно, что чувства недостаточны, чтобы познать что-либо как *необходимое* и что, следовательно, дух обладает как *активной*, так и *пассивной* способностью извлекать необходимые истины из своих собственных недр, хотя без чувств нельзя обойтись, стимулируя дух и обращая его внимание на эти истины. Как бы многообразен ни был опыт и наблюдения, подтверждающие всеобщую истину, все-таки никогда нельзя удостовериться в ее всеобщности индуктивным путем, не познавая ее необходимости при помощи разума... Путем *индукции* никогда нельзя добиться *подлинно всеобщих*

«Ego certe legitimam disputandi formam appellare soleo judicem controversiarum» (т. VI, р. 72) [«Я обыкновенно правильную форму обсуждения называю арбитром спорных вопросов»] (т. VI, стр. 72). Учение об умозаключениях для него такая же достоверная наука, как арифметика и геометрия (первое письмо к И. Г. Лангу). Силлогизм он вовсе не считал непригодным орудием для открытия истины как по логическим основаниям, так и из собственного опыта (ответ на пятое письмо Бирлинга). Недостаток прежних логик он видел главным образом в отсутствии практической логики, а также в том, что в них нет диалектики морального сознания и учения о степенях вероятности (т. VI, стр. 246, и т. V, стр. 403). Основы своей логики вероятности он выдвинул в письме к Плакциусу (т. VI, стр. 36).

положений, потому что всегда не хватало той уверенности, что исследованы все индивидуальные случаи... *Первоначальное доказательство* необходимых истин возникает исключительно из разума... *Принципы их достоверности* коренятся в нас самих... Разумеется, чувства могут приблизить к нам эти истины и подкрепить их, но никогда не в состоянии доказать нам их безошибочную и постоянную, не допускающую исключения достоверность... Поэтому можно сказать, что вся арифметика и геометрия *по своей значимости* сосредоточена в нас, так что мы для того, чтобы открыть ее положения, должны только внимательно рассмотреть и привести в порядок то, что уже заключено в нас, не нуждаясь при этом ни в каком познании, приобретенном посредством опыта или традиции. Этими науками можно заниматься, находясь в своей комнате с закрытыми глазами, без предварительного знакомства посредством зрения или осязания с необходимыми для этого истинами; конечно, верно и то, что эти идеи никогда не были бы для нас предметом знания, если бы мы ничего не видели и не чувствовали: ведь в том и заключается удивительное устройство нашей природы, что мы даже для наших абстрактных мыслей нуждаемся всегда в чем-либо чувственном, и такой чувственный момент доставляют нам простые знаки, какими являются буквы и звуки, хотя между этими произвольными знаками и мыслью нет никакой необходимой связи. Но это не служит основанием к тому, чтобы дух не черпал необходимых истин из себя. Ведь даже опыт дает примеры того, как далеко можно идти без всякой помощи, только путем естественной логики и арифметики, — это видно на примере того мальчика-шведа, который сразу мог производить в голове труднейшие вычисления, не прибегая к обычным приемам исчисления и даже не умея ни читать, ни писать... Против врожденных истин и основоположений, среди которых находится, например, положение, что нечто не может одновременно быть и не быть, Локк выдвигал то возражение, что если бы подобного рода врожденные идеи существовали, то их должны были бы знать все люди, а на самом деле это не так... Однако если бы люди их и не знали, от этого идеи не перестают быть врожденными,

потому что их признают, как только начинают понимать. Но по существу их знают все люди и пользуются ими при всякой возможности, как, например, законом противоречия, хотя и не делают его *для самих себя* и в отчетливой форме предметом мысли. Нет ни одного человека, столь дикого, чтобы в серьезном деле не сердиться на обман лжеца, противоречащего себе... Так же неосновательно и *то* возражение Локка, будто было бы противоречием, если бы в душе были запечатлены истины без того, чтобы душа их сознавала... В самом деле, мы обладаем бесконечным множеством знаний, которых мы не помним и не сознаем даже тогда, когда в них нуждаемся. Но раз в нашей памяти может быть скрыто приобретенное знание, то почему же природа не могла бы заложить в душу и некое первичное знание? Неужели все, естественно свойственное познающей себя субстанции, должно действительно сразу познаваться? Разве не может и не должна такая субстанция, как душа, обладать множеством свойств и определений, которые познаются не сразу и не одновременно?» Так же не обоснованно и положение Локка «Все, чему научаются, не есть нечто врожденное... Истины, касающиеся чисел, существуют в нас, и все-таки мы узнаем их, или выводя их из их источника, получая знание о них а priori путем доказательства, — а это признак того, что они нам врождены, — или открывая их на примерах, как это обычно делают учителя арифметики, заучивая свои правила по традиции или механически вследствие недостаточного знакомства с основами... Но не бессмысленно ли это и не странно ли, что нам врождены самые трудные и глубокие науки? По своей значимости познание заключено в нас, но его действительное усвоение так же мало врождено, как нет врожденных мыслей; ведь мысли — это действия, а знание и истины, поскольку они существуют в нас, если даже мы и не думаем о них, существуют в нас только в виде *навыков*, или *предрасположений*, или *природных сил*... Познание заложено в нас так же, как намеченная в прожилках мрамора фигура уже существует в мраморе еще до того, как ее откроют в нем во время обработки. А если бы душа походила на неисписанный лист, то истина суще-

ствовала бы в ней в такой же мере, как в глыбе мрамора фигура Геркулеса, в том случае когда мрамор может безразлично принять ту или другую форму. Но если бы в камне были прожилки, намечавшие фигуру Геркулеса предпочтительно перед другими фигурами, то камень был бы более предрасположен к обработке в этой форме и Геркулес в известном смысле был бы врожден мрамору, хотя и пришлось бы поработать, чтобы открыть эти прожилки и очистить их шлифовкой. Именно так и обстоит дело с врожденными истинами и идеями».

Разумеется, идеи или понятия, как утверждает Локк, предшествуют истинам. «Природа истины зависит от природы идей. Но источником необходимых истин являются интеллектуальные идеи, или идеи разума, которые не доставляются чувствами; впрочем, *в основе своей все* действия души возникают из ее собственных недр и чувствами только вызываются, а не доставляются... Сам Локк прибавляет, что не все идеи возникают из чувств, но что некоторые даются *рефлексией*. Рефлексия же не что иное, как внимание к тому, что есть в нас. А если это так, то можно ли отрицать, что нашему духу многое врождено, потому что мы, так сказать, врождены самим себе? Можно ли отрицать, что в нас сосредоточены: бытие, единство, субстанция, длительность, изменение, деятельность, представление, удовольствие и тысячи других объектов наших интеллектуальных идей? Эти объекты суть *непосредственные* и всегда наличные объекты нашего разума, хотя как бы по рассеянности мы не всегда их замечаем; в связи со всем этим не было бы ничего удивительного, если бы все эти идеи со всем, что из них следует, были бы нам врождены... Если бы интеллектуальные идеи привносились извне, то мы должны были бы паходиться *вне себя*, потому что идеи разума или рефлексии мы извлекаем из самого нашего духа. Хотел бы я знать, как, например, могли бы мы обладать *идеей существа, если бы сами не были существами* и, следовательно, не находили в себе существа... Познание существа скорее заключено и скрыто в познании *нас самих*... Поэтому весьма часто познание природы предметов есть не что иное, как познание природы нашего духа и наших врожденных идей; послед-

ние вовсе не внешнего происхождения, они скорее составляют нечто *существенное* для нашей души; ведь эти идеи, как, например, идея *существа*, *возможности*, *тождества*, составляют *основу* всех наших мыслей и рассуждений... Но тела не являются *существенными причинами* даже и чувственных идей; ведь внешние чувственные вещи не могут непосредственно воздействовать на душу; они только *косвенно* являются для нее предметом, один бог есть непосредственный вневсепный объект. А идея есть непосредственный внутренний объект души и мысли... Мы видим вещи *в себе*».

Итак, подведем еще раз итог: представление, будто душа есть неисписанный лист, — чистая фикция, никак не оправданная действительностью. Что остается у души, если отнять у нее идеи? Если скажут, что смысл сравнения с неисписанным листом в том, что душа первоначально обладает только простыми возможностями, то следует возразить, что *способности без действий*, словом, голые, пустые возможности схоластиков представляют собой чистые фикции, о которых природа ничего не знает. Где в мире можно найти способность, которая ограничивалась бы простой возможностью, не проявляющей никаких действий? Всегда имеется особое предрасположение или склонность к действию, притом к одному более, чем к другому; всегда к этому присоединяются еще влечения к действиям, свойственные любому субъекту одновременно в бесчисленном количестве, и эти влечения никогда не бывают безрезультатными. Опыт нужен затем, чтобы направить душу к тем или другим мыслям и привлечь ее внимание к идеям, заключенным в ней; но как было бы возможно, чтобы опыт и чувства могли *доставлять* душе *идеи*? Разве у души есть окна? Разве она похожа на доску? Или на воск? Ясно, что все те, кто думает так о душе, делают по существу из души нечто телесное. Мне укажут на аксиому, принятую школьной философией, что в душе нет ничего, чего бы раньше не было в чувствах. Но отсюда нужно исключить самую душу и ее свойства. *Нет ничего в разуме, чего раньше не было бы в чувствах, за исключением самого разума.*

Апперцепция, сознание, возвышает простую, общую всем монадам перцепцию, или представление, до познания, до понятия и этим возвышает душу до духа; точно так же сознание возвышает общее всем монадам влечение до *волевого акта* и вместе с тем до *свободы*. Итак, сущность свободы коренится в *познании*, ее принцип — разум. «Воля (или доподлинное хотение, акт воли) есть влечение или стремление, направленное на то, что считается *благом*, и отклоняющееся от того, что считается *злом*, так что наше влечение возникает *непосредственно из сознания добра и зла*. Поэтому свободными, или волевыми, действиями можно назвать только те действия, с которыми связаны сознание и рефлексия, причем они зависят от усвоения добра и зла... Для свободы действия требуется еще, согласно учению Аристотеля, чтобы оно не только было добровольным, самостоятельным, но и обдуманым... Свободная субстанция определяется поэтому *через самое себя*, но побудительное начало есть представление блага посредством разума; правда, обычно у людей это представление бывает очень слабым и *как бы глухим*, вследствие чего они часто и предпочитают плохое хорошему... Разум, однако, не *принуждает* волю, а только склоняет ее... Ясное и отчетливое представление об истине содержит в себе непосредственно утверждение (согласие или понятие) этой истины, оно принуждает разум или является для него чем-то необходимым. Но каково бы ни было представление добра, влечение к тому, чтобы поступать сообразно знанию, исчерпывающее сущность воли, все-таки отлично от этого представления. Поэтому так как требуется время, чтобы выполнить это стремление, то последнее и само может исчезнуть или оказаться вытесненным новым вторгшимся сюда представлением; поэтому-то наша душа и обладает столькими средствами противостоять усвоенной истине, поэтому-то так длинен путь от духа к сердцу... Итак, свободе свойственно знание или ум, содержащий отчетливое знание подлежащего обсуждению предмета; свобода должна сочетаться с спонтанностью, или самодеятельностью, при помощи которой мы определяем самих себя, и случайностью, т. е. исключением логической и метафизической необхо-

димости, состоящей в том, что противоположное почему-либо невозможно. Но *ум* есть как бы *душа* свободы, остальное — лишь как бы тело или субстрат». В самом деле, спонтанность свойственна и монадам, которые мы и не называем свободными, «случайность же бывает во многих действиях природы; но где у действующего существа не имеется никакого суждения, там нет и никакой свободы, хотя, с другой стороны, наша душа была бы разумом без воли, если бы мы обладали знанием или суждением, отмежеванным от всякого тяготения к деятельности... Поэтому наша свобода совсем не сводится к *неопределенности*, или безразличию, равновесия, как если бы можно было одинаково склоняться как в одну, так и в противоположную сторону. Такое равновесие, как его воображали себе схоластики, совершенно невозможно. В самом деле, если бы мы чувствовали, что нас одинаково привлекает А, В и С, то мы не могли бы иметь одинаковую склонность к А и его противоположности — *не-А*. Только представление добра, которое перевешивает противоположное себе представление, постоянно побуждает волю к действию... Утверждать, что определение возникает из абсолютно неопределенного безразличия, — значит утверждать, что оно возникает из ничего...

При помощи *разума* получить определение в направлении к наилучшему — вот *высшая степень свободы*⁹³. Неужели кто-нибудь хотел бы быть слабоумным, поскольку слабоумный меньше, чем разумный человек, руководствуется разумными основаниями? Если свобода в том, чтобы свергать иго разума, то самые свободные существа — глупцы и сумасшедшие; по я не думаю, чтобы кто-нибудь хотел быть дураком из любви к такой свободе, за исключением разве того, кто сам по себе дурак. *В настоящее время* имеются, конечно, люди, которые считают глубокомысленным занятием выступать против разума и обходиться с ним как с докучливым педантом. Но выступать против *разума* — значит восставать против *истины*, потому что разум есть совокупность истин». Сущность свободы вполне раскрывается лишь в бесконечном существе, в боге. «Только бог совершенно свободен». В нем нет разделения между разумом и во-

лей. «Божественная воля всегда следует суждению разума... Было бы нелепо предполагать, что если бы его воля зависела от его разума, то бог оказался бы подчиненным фатальной необходимости. Этот мнимый рок, связывающий и определяющий даже божество, есть не что иное, как *собственная природа* бога, его *собственный* разум, подчиняющий правилам его мудрость и благость; это *счастливая* необходимость, без которой он не был бы ни мудрым, ни благим». Но «что касается нас, конечных духов, то у нас к познавательному суждению примешиваются смутные представления чувств, вызывающие страсти, а также незаметные, не всегда сознаваемые склонности... Душа *свободна* в своей произвольной деятельности, когда у нее *отчетливые* представления и когда она *проявляет разум*; но смутные представления, обращенные к телу, возникают из предшествующих смутных представлений, душа же их вовсе не желает и не предусматривает... Все, конечно, зависит от нашей *души*, но не все — от нашей *воли*... Встречаются самостоятельные действия, зависящие не от выбора, следовательно, эти действия не свободны и не являются действиями волевыми... Мы не всегда подчиняемся последнему суждению практического разума, решаясь на волевой акт; но наше желание всегда есть результат всех склонностей, вызываемых как разумными основаниями, так и страстями, что часто происходит без отчетливого суждения разума... В человеке все известно и предопределено заранее, как, впрочем, и везде, и человеческая душа есть как бы духовный автомат, хотя случайные действия вообще и в частности свободные действия не оказываются поэтому необходимыми с абсолютной неизбежностью». Поэтому «живое, внутреннее чувство ни в коей мере не есть достаточное доказательство независимости наших свободных поступков, как этого хочет Декарт. Мы собственно даже и не можем чувствовать нашу независимость и часто не сознаем тех незаметных причин, от которых зависит наше решение. Таким же точно образом магнитная стрелка могла бы находить удовольствие в том, чтобы обращаться к северу; ведь она могла бы думать, что обращается туда независимо от какой-либо причины, поскольку она

не сознает незаметных движений магнитного вещества... Даже когда мы выходим из комнаты, то неизвестные причины уже определяют, почему мы ступили вперед именно правой, а не левой ногой». Эти незаметные, бессознательные основания и причины, определяющие нас и влияющие на нашу волю, и сводятся к смутным, незаметным, бесконечно малым представлениям.

«Итак, эти незаметные, или нечувствуемые, представления имеют такое же важное значение и доставляют такую же пользу для пневматики, как малые тельца для физики; неразумно было бы отвергать их под тем предлогом, что они не доходят до уровня ощущения. В силу закона непрерывности в природе нет перехода непосредственно от большого к малому и наоборот, но все совершается через промежуточные величины, — это относится как к степени, так и к частям; движение никогда не возникает непосредственно из покоя и не иначе переходит в покой, как посредством менее значительного движения, подобно тому как нельзя проследовать вдоль линии известной длины, не проследовав сначала вдоль менее значительной линии. Все это приводит к заключению, что заметные представления возникают постепенно из таких, которые слишком незначительны, чтобы быть замеченными. Думать иначе — значит мало знать неизмеримую тонкость и находчивость природы, заключающую в себе всегда и всюду действительную бесконечность...

Во всяком случае имеется много доказательств, позволяющих думать, что в каждый момент в нас существует бесконечное множество восприятий, но без сознания и рефлексии, т. е. таких изменений в самой душе, которых мы не сознаем, так как эти впечатления или слишком слабы и их слишком много, или слишком сливаются друг с другом, так что, взятые порознь, они не бывают достаточно заметны, но в соединении с другими впечатлениями неминуемо производят свое действие и дают себя чувствовать в общей массе, по крайней мере смутно. Так, в силу привычки мы не обращаем внимания на движение мельницы или на водопад, когда живем некоторое время очень близко от них. Это происходит не потому, что это движение перестало действо-

вать на наши органы и в душе не происходит уже ничего, соответствующего этому, но потому, что впечатления души и тела, потеряв прелесть новизны, уже недостаточно сильны, чтобы привлечь наше внимание и память, которые направляются только на более интересные объекты... Далее, мы никогда не спим так крепко, чтобы не иметь ни одного, хотя бы слабого и смутного, ощущения. Самый сильный крик не мог бы разбудить нас, если бы мы не имели некоторого представления о его начальной стадии, когда он слаб, подобно тому как и при помощи величайшей в мире силы мы не могли бы порвать веревки, если бы предварительно с помощью небольшой силы не заставили ее напрячься и растянуться, хотя вызванное этим незначительное растяжение и незаметно...

Действия, производимые этими малыми представлениями, гораздо значительнее, чем мы думаем. Не что иное, как они, производят, например, эти неопределенные вкусовые ощущения, эти образы чувственных качеств, ясные в совокупности, но смутные в своих частях, эти впечатления от окружающих нас тел, *закрывающие в себе бесконечность*; они связывают каждого индивида со всей Вселенной, прошедшее и будущее — с настоящим, они образуют, как незаметные составные части наших больших чувственных представлений, *существенную, внутреннюю связь* между представлениями чувственных качеств и соответствующими им движениями в телах...

Эти малые представления и составляют как бы основной материал и первичные элементы наших страданий и удовольствий; они обуславливают те мелкие раздражения, пружины и побудительные причины, которые образуют сильные, чувствуемые нами влечения, и лежат в основе того *беспокойства*, которое никогда нас не покидает в жизни, такое беспокойство — своего рода страдание, но в небольшой дозе. Так, из простой потребности в пище образуется мучительное чувство голода, если раздражение в желудке и соответствующие душевные представления, бывшие первоначально слишком слабыми и незначительными, чтобы быть воспринятыми, становятся ясными и значительными. Мудрое устрой-

ство природы и заключается в том, что мы часто находимся в неведении или объаты смутными представлениями; ведь при наличии слишком отчетливых представлений мы были бы отягощены множеством предметов, которые для нас отвратительны, но от которых природа, преследуя свои цели, все же не может отказаться. Какое множество насекомых проглатываем мы, не сознавая этого, сколько людей страдает от слишком тонкого обоняния и как много отвратительного видели бы мы, обладая более острым зрением! Путем таких уловок природа снабдила наши потребности как бы скрытыми уколами желаний, отправными точками или элементами страдания, так сказать, полустраданием или (употребляя не совсем подходящее выражение, поскольку с болью связана апперцепция) незначительными, незаметными болями, чтобы мы пользовались выгодами, которые можно извлечь из зла, не ощущая его тягостной стороны: в самом деле, если бы эти представления были слишком ясными, то при ожидании хорошего мы мучились бы, вместо того чтобы, как теперь, испытывать удовольствие; в действительности же неизменная победа над этими незначительными, испытываемыми нами страданиями, когда мы отдаемся нашей потребности и *до некоторой степени* удовлетворяем это щекотание или позыв, доставляет нам множество слабых полуудовольствий, при нарастании и объединении которых возникает полное и подлинное удовольствие, подобно тому как падающее тяжелое тело получает новую скорость, если толчки продолжаются... Эти незначительные, невоспринимаемые раздражения, которые неизменно нам сопутствуют, и суть те *смутные состояния*, когда мы часто сами не знаем, чего же нам собственно недостает, между тем как при состояниях отчетливых, в своих *склонностях* и *страстях*, мы во всяком случае знаем, что нам надо... Даже в радости есть беспокойство, потому что она делает человека бодрым, деятельным, полным надежды на дальнейшее... Это беспокойство существенно даже для счастья созданий; оно ведь состоит не в полном обладании, вызывающем бесчувственное и тупое настроение, а в непрерывном, поступательном движении ко все большим благам,

в преуспевании, которое немыслимо без потребностей и постоянного беспокойства... Даже наше тело никогда не чувствует себя совершенно покойным. Малые, незаметные представления и импульсы и образуют те стремления, посредством которых наша природа желает освободиться от малых неприятностей. К этому именно и сводится то беспокойство, которое мы чувствуем, его не созная, и которое и определяет наши страсти и внешне спокойные состояния: ведь мы никогда не бываем вне какого-либо движения; а это объясняется лишь тем, что природа постоянно стремится перейти в более удобное состояние... Здесь причина того, что мы никогда не пребываем в состоянии безразличия, даже когда такое наше состояние больше всего бросается в глаза; так, если мы в аллее поворачиваем направо или налево, то это происходит потому, что движение в одну сторону нам более удобно, чем в другую...

Но, несмотря на это множество незаметных представлений, влечений и склонностей, которыми определяется душа, человек все-таки чувствует себя хозяином дома, поскольку он умеет надлежащим образом пользоваться своим разумом. Его господство есть господство разума; он лишь *временами* может заранее подготовиться, чтобы противостоять своим страстям, потому что душа лишь *косвенным путем* подчиняет себе свои склонности. В самом деле, хотя она не может сразу переменить свои страсти, но зато она как бы издали может успешно действовать в этом направлении и вырабатывать новые страсти и привычки». Вообще же, если мы снова обратимся к последним метафизическим основаниям и возвысимся над видимостью окружающего до сущности вещей, до принципов монадологии, мы «оказываемся свободнее, чем сами думаем: ведь наши изначальные определения не приходят извне... Мы не будем утверждать по образцу некоторых вдумчивых мыслителей, будто мы свободны только по видимости и не в той мере, как это нужно для жизни; мы должны будем скорее сказать, что мы только по видимости понуждаемся [к чему-либо], а что касается влияния всех остальных существ, то, если судить с метафизической строгостью, мы наслаждаемся совершенной независимостью. Этим

также определяется и бессмертие нашей души и неизменная тождественность нашей индивидуальности — в ее собственном естестве коренятся правила и законы ее деятельности; таким образом она оказывается защищенной от всех чуждых влияний, сколько бы призрачных оснований ни имело за себя противоположное допущение. В самом деле, если всякий дух есть как бы особый мир для себя, самодовлеющий, независимый ни от какого другого существа, если он охватывает бесконечность и отражает Вселенную, то он столь же постоянен, прочен, столь же абсолютен, как сама Вселенная; на основании этого мы должны также признать, что всякий дух всегда будет играть во Вселенной определенную роль, именно такую. в какой он наилучшим образом может содействовать совершенству сообщества всех духов, осуществляющего моральное единство во граде божьем. Действительно, дух — зеркало не только мирового целого, но также и божества; это как бы малое божество; он и сам, хотя и в незначительном масштабе, в состоянии творить подобно богу. Не говоря о чудесах сновидений, где мы без усилия, даже помимо нашей воли, открываем вещи, о которых в бодрствующем состоянии долго раздумывали бы, прежде чем их пойти, наш дух в своих собственных действиях представляет собой изобретательного художника; открывая те науки, в согласии с которыми бог устанавливает порядок и правила (как тяжесть, масса, число), он в своей области подражает тому, что во всемирном масштабе делает бог».

20. Характеристика и критика философии Лейбница

Философия Лейбница есть идеализм⁹⁴. Основная идея ее такова: душа не есть *особая* и конечная субстанция, помимо которой существует еще другая, ей противоположная, материальная субстанция; душа есть единая и единственная субстанция. Она составляет всю истину, существенность и действительность: ведь только *деятельное бытие* есть действительное, подлинное бытие; но всякая деятельность есть душевная деятельность, понятие деятельности и есть понятие души, и наоборот. Материя есть не что иное, как приостановка, предел

деятельности: монады суть ограниченные деятельности, поскольку они связаны с материей. Материя есть лишь выражение множественности душ; она утверждает только, что существует не одна-единственная душа, не одна субстанция, но бесчисленное количество душ; в самом деле, материя есть *отличие* конечной монады от бесконечной, и в качестве такового она является источником множественности. Радостью своего бытия ты обязан лишь источнику твоих страданий: ограниченности твоего существа, твоей деятельности. Только на темном фоне материи светятся монады в виде бесчисленных звезд; устрани материю, и они исчезнут, это только единый свет неограниченной субстанции.

Если характеризовать философию Лейбница лишь как идеализм, не определяя его ближе, то этим еще не будет сказано ничего специфического о ней. Идеализм есть первоначальный и даже всеобщий взгляд человечества на Вселенную. Эмпиризм в собственном смысле слова или, скорее, материализм, хотя и представляет собой неизбежный кризис, есть лишь промежуточное звено в развитии духа, есть лишь вторичное, особое явление. Но и он есть идеализм, хотя и *невольный* и *бессознательный*. Правда, он отрицает дух как положительную, первоначальную деятельность; *сущность* духа он усматривает в другом — в *противоположности* духа, извлекая его содержание лишь из чувственных, материальных вещей; но для него истиной и реальностью является не чувственная материя, не материя как предмет чувственных ощущений, но лишь материя в том виде, в каком она составляет только *предмет* мысли: отрицая дух, материализм вместе с тем утверждает истинность и существенность деятельности духа, мышления, поскольку он утверждает *предмет* мысли как подлинный предмет. То, что материалист отнимает у духа с точки зрения его деятельности, он снова возвращает в виде *объекта*. Удобопонятность составляет для материализма мерило реальности; что для него неудобопонятно, то ничто; для материализма естественно лишь чувственное, *материальное, удобопонятное*, и только поскольку оно таково, оно и составляет для него реальность. Отрицая дух *сам по себе*, он во всяком случае

утверждает *свой* дух, косвенный метод мышления, разума. А это утверждение есть нечто необходимое. Дух не может отрицать самого себя, не может собой поступиться; материалист может сколько угодно сопротивляться и противиться духу — он сам себя уличает во лжи. Если он мыслит и утверждает: только чувственное реально, только материя есть сущность, то ведь этим он не издает *пустой, чувственный звук*, но высказывает истину, мысль, выдвигает разумное и имеющее смысл положение и этим откровенно подтверждает, что реально лишь то, что разумно и имеет духовный смысл. Строго говоря, дух должен мыслить нечто другое, как себя самого, это значит: он может мыслить, что ему угодно, но неизменно должен утверждать себя в предмете, иначе предмет для него никогда не был бы предметом; он никогда не может быть чем-либо себе противоположным, не может противоречить собственной сущности. Всякая сила есть утверждение и самоудовлетворение. Действовать — значит не что иное, как утверждать, усиливать самого себя. Итак, то, что действует, т. е. утверждает самого себя, не может отрицать себя, себя утверждая, это было бы неприемлемое, бессмысленное противоречие. Поэтому, поскольку дух действует, т. е. мыслит, он не может мыслить самого себя как ничто, ибо это значило бы отрицать себя, себя утверждая. Что бы он ни полагал, он неизменно полагает самого себя, ибо то, что он полагает как истинное, реальное, он полагает таковым лишь потому, что признает его истиной и поэтому находит себя доказанным на деле, в предмете. Дух не может выйти из себя или за свои пределы, и эта невозможность обнаруживает не его предел и несовершенство, а скорее его совершенство; он не может выйти за пределы себя, поскольку он сам универсальное существо, поскольку все, что существует, неизбежно заключает в себе отношение к духу, имеет известное значение для него, ибо только ничто есть нечто абсолютно недуховное. Поэтому всякая философия, всякое человеческое воззрение есть идеализм. Существенное отличие заключается лишь в том, в качестве чего первоначально выступает дух, в каком смысле, ограниченном или неограниченном, одностороннем или

универсальном, он понимается и какое определение духа составляет основную предпосылку в качестве меры реальности, созерцания. Вообще существенное различие зависит от точки зрения, на которой стоит дух.

Первая точка зрения идеализма есть точка зрения поэтическая или антропологическая. Придерживаясь ее, человек не создает различия между собой и предметом, повсюду видит себя, видит жизнь, а именно жизнь в своем собственном, *индивидуально-человеческом* понимании, повсюду находит ощущение. Ощущение есть величайший, страстный и безоговорочный идеалист, оно безусловно отрицает бытие *другого* мира, оно, правда, не сомневается — да и какой человек со здравым смыслом стал бы в этом сомневаться, — что вне его находятся деревья, горы, солнце, луна, но для него деревья — не деревья и тела — не тела, а чувствующие вместе с ним или во всяком случае похожие на него живые существа. Для ощущения природа есть эхо, в котором оно слышит самое себя. Ощущение выходит за свои пределы благодаря изобилию своего блаженства; оно есть любовь, которая в уверенности, что она составляет абсолютную реальность, не может быть сдержанной по отношению к какому-либо предмету, отдается каждой вещи, причем знает *существующим* лишь то, что для нее есть нечто ощущающее. Она для себя *en soi tout* [единое и все]*. В области науки эта точка зрения представлена первыми философами нового времени, итальянцами, которые приписывали всем предметам

* В дни, когда покров воображенья
Вдохновенно правду облекал,
Жизнь струилась полнотою творенья,
И бездушный камень ощущал⁹⁵.

Сколько нагородили вздору об идеализме и пантеизме как о заблуждениях спекулятивного разума! И пикто из этих болтунов не подумал, что ощущение также имеет свой идеализм и пантеизм. Но что может быть труднее, как постигнуть метафизику ощущения? И не естественнее ли для людей отрицать в мышлении то, что им совершенно ясно, когда это дано в виде ощущения? Мышление требует работы, а ощущение ее не требует. В ощущении человек дома, а в мышлении он на чужбине. И что удивительного поэтому, если люди обычно не умеют здесь ориентироваться.

ощущения; таков и Кеплер, для которого мир есть некое животное, он говорит о дружбе и вражде, даже о страхе тел, испытываемом ими друг перед другом. Вторая точка зрения идеализма — *субъективно*-логическая точка зрения, точка зрения критики и рефлексии. Придерживаясь ее, человек отличает себя от вещей; истолковывая это отличие как мышление, в этом же мышлении усматривает самую сущность, и не только свою собственную, но сущность вообще; тем самым для него истиной и реальностью оказывается уже не ощущение, но *мысль*; поэтому это та точка зрения, при которой природа истолковывается лишь как *другое* духа, но именно потому лишь как мертвая материя, причем она, правда, признается как самостоятельное существование — в конце процесса, — но по своему существу представляется лишь чем-то отрицательным и лишенным сущности, ибо в качестве истины и жизни берется лишь познающий дух, обладающий самосознанием, отличающий себя от природы и именно в этом отличии усматривающий достоверность и несомненность, т. е. самую суть своего существования. Обычно только эта вторая точка зрения называется идеализмом, но и первая точка зрения составляет такой же идеализм. Ибо в идеализме второго типа человек отрицает внешний мир, поскольку он *не* в нем находится; в идеализме же первого типа он отрицает внешний мир, потому что он находит в нем *только себя*. Вторая точка зрения есть точка зрения разделения, борьбы, раздора; поэтому в ней самой сосредоточена потребность и неизбежность опосредования. Дуализм есть вынужденное состояние. Опосредование может быть найдено лишь благодаря тому, что дух устанавливает *различие в самом себе*, мало того, отличает *себя от самого себя*; что дух обращает вовнутрь отличие, которое при второй точке зрения обращено лишь вовне; что дух *в самом себе* находит степени, принципы, отличный от своего специфического, собственного понятия, — нечто такое, что само по себе объективно и что он поэтому присваивает себе в качестве всеобщего предиката, в качестве средства, связывающего его и мир. Таким образом, дух снова, как и на исходной позиции, устанавливает гармоническое отношение с миром и в

нем себя обретаает, но, отличая свое и общее и допуская ограничения благодаря *тому*, что он в самом по себе *объективно* духовном принципе находит источник этой гармонии. Этот принцип есть не что иное, как *представление*, а именно смутное, лишенное духовности и мысли представление, а точка зрения, в связи с которой выступает этот принцип, есть *психологический* идеализм. Ощущение составляет *непосредственное единство* с субъектом; представлению же это ни в какой мере не свойственно. Ощущение есть субъективная деятельность, представление же — объективная деятельность субъективности. В первом случае я утверждаю самого себя и отношу себя лишь к самому себе; во втором утверждаю предмет. Правда, не бывает представления без ощущения, сколь бы неинтересным ощущение ни было, сколь бы оно ни было безразличным для нас или даже настолько притупившимся от привычки, что мы не чувствуем, что мы не ощущаем; другими словами, для нас всякое представление есть вместе с тем ощущение, хотя бы и немое; ощущение же есть именно субъективная, привходящая сторона представления, связь со мной самим, которая вместе с тем свойственна всякому отношению к предмету, это метка, свидетельствующая, что я обладаю этим представлением. Поэтому люди могут обладать тем же самым представлением, но имеют различные, даже противоположные ощущения от одного и того же предмета. Субъект *A* имеет такое же представление красного цвета, как и *B*, когда он смотрит на эту красную поверхность, но ощущение, которое имеет субъект *A*, может быть совсем другим по сравнению с ощущением субъекта *B*. Представление есть рефлексия предмета *на себя* в его рефлексии на меня, а эта последняя и есть ощущение: представление есть выражение (*Ausdruck*) [предмета], ощущение — впечатление (*Eindruck*) от предмета. Среди других чувств глаз осуществляет представление, а остальные чувства — ощущение. Глаз есть самое объективное чувство, хотя, чтобы убедиться в реальности предмета, мы и привлекаем на помощь в особенности осязание. Тетенс хорошо называет зрение рассудочным чувством. Это чувство мышления, единственное чувство, посредством

которого человек углубляется в природу и в ней теряется. Только глазу дан мир, дана Вселенная. Бесчисленные звезды и инфузории, которые для других ограниченных субъективных чувств являются лишь оптическим обманом, существуют только для глаза, правда лишь для вооруженного. Поэтому субъективный идеализм имеет место только там, где ощущение возвышается до универсальной сущности, это ни в коем случае не относится к представлению. Представление есть как бы аристотелевская, растительная душа духа, а ощущение — животная душа в собственном смысле слова. В представлении, как таковом, душа находится в незаинтересованном состоянии, в состоянии бесстрастного безразличия и в единении с собой и с миром. Ощущение же — полная противоположность тому; оно проявляется в криках скорби и радости. Оно непосредственно поднимается из недр возмущенной души и из противопоставления себя миру; ощущение есть месторождение самости и тем самым источник резкой противоположности между благополучием и болью, удовольствием и страданием. Ощущение есть поэзия, представление — философия души. Представление доставляет нам мир, ощущение — нас самих. Первое есть отрицание нашей самостоятельности, ибо в нем я воспринимаю нечто *чуждое* мне. Второе есть положительное усвоение самого себя. Ибо, строго говоря, в ощущении я воспринимаю лишь самого себя в измененном виде. Если бы я *только* представлял, одновременно не ощущая, то я бы не знал, существую я или нет. Лишь в ощущении коренится достоверность бытия, моего *Я*. Представление же есть представительница внешнего мира для нас, зеркало Вселенной, представление множества в единстве, (идеальная) связь и соотношение с предметами*.

* Согласно лейбнице-вольфьянской психологии, ощущения «*repraesentationes compositi in simplicis*» (Wolf. Psychol. rationalis, § 83). «*Sensationes sunt perceptiones objectorum externorum (mutationem organis sensorii inducentium.)*» (§ 62 und Wolf. Psych. empirica, § 24, 63, 67) [«Представления сложного в простом»] (Вольф. Рациональная психол[огия], § 83). «Ощущения — перцепции внешних объектов (вызывающих изменения в чувственных органах)» (§ 62 и Вольф. Эмпирическая

Точка зрения, исходя из которой представление возвышается до общего принципа, с логической и с исторической точки зрения есть позднейшая и более возвы-

псих[ология], § 24, 63, 67)]. Позднейшая эмпирическая психология (см., например, *Якоби*. Основы опытной психологии. Галле, 1795, § 116 и сл.), наоборот, правильно различает субъективные ощущения (чувства) и объективные, или познавательные. Однако всякое объективное, или познавательное, ощущение есть одновременно субъективное и *первоначально, прежде всего*, есть не что иное, как субъективное. Зрительное ощущение света, впервые мной полученное, не содержало бы для меня никакого объективного восприятия, а выражало бы одно простое чувство боли (см. по этому вопросу также *Тетенс*. Философские опыты о человеческой природе⁹⁰. Лейпциг, 1777, т. I, стр. 216). Для Каспара Гаузера — и это неопровержимый факт — *большая часть зрительных, слуховых, вкусовых и обонятельных ощущений была первоначально телесным страданием, ранами, болезненными чувствами*. Объективное ощущение есть не что иное, как ощущение бесстрастное или во всяком случае ощущение, не сопровождающееся заметным страданием или радостью; если оно переходит в аффект, то объективное ощущение как бы заглушается чувством, подавляется им. Таким образом, объективные ощущения, особенно зрительные, слуховые, определяются известной мерой воздействия объекта; если переступить этот предел, то мы *перестаем видеть, слышать*. Кроме того, спрашивается: существуют ли действительные ощущения, которые как простые чувства, не выражающие никакого, даже темного, познания, можно было бы противопоставлять познавательным ощущениям? Чтобы добиться полной ясности в этом вопросе, нужно прежде всего иметь в виду не одну только человеческую душу, ибо мы вращаемся уже в более высокой сфере, чем область простого ощущения, мы находимся в сфере ясного, отчетливого сознания, где явно отмежеваны от чувства и *lumen naturae* [естественный свет] ощущения бледнеет перед солнечным блеском сознания. Но в душе животных *субъективное ощущение страдания и радости совпадает с самым познавательным ощущением. Потребностью животного истощается его сознание; для него объектом является лишь то, в чем оно нуждается*. Непогрешимость разума животных обусловлена этим *исключительным ограничением*, которое определяется его потребностями. «*Ne sutor ultra crepidam*» [Сапожник, суди не выше сапога] — таков девиз животного мира. Чувство недостатка у животного есть та звезда волхвов, которая ведет его к яслям его спасителя. Нужда есть нечто вполне определенное, и она тем определеннее, чем ограниченнее и определеннее само животное. Следовательно, чувство недостатка есть также нечто совершенно определенное, и именно в этой определенности перст божий, безошибочное, априорное знание опреде-

шенная позиция, чем та, исходя из которой ощущение как существенное определение вводится в понятие объективности, но тем самым ликвидируется понятие объективности, ибо точка зрения непосредственного,

ленного объекта, которого недостает: а *удовольствие*, которым сопровождается обладание объектом, дает *аподиктическую уверенность*, что это *ему принадлежащий, подлинный, как раз нужный предмет*. Влечение животных — это *termini tecnici* [технические термины], которые самым определенным образом указывают и выражают, каковы их потребности. Чувства отличаются от (объективных) ощущений не столько сами по себе, сколько природой своих *предметов*. Чем ближе для меня объект, чем больше связан он со мной, с моими личными интересами, с моим существом, тем *заинтересованнее*, тем эгоистичнее и мое знание, мое представление, мое ощущение, тем *неотделимее* оно от меня и, следовательно, тем субъективнее. И такое *заинтересованное* ощущение, к которому причастен я сам (более конкретно — моя жизнь), такое для меня интимное, близкое моему сердцу, тождественное с *моим бытием* ощущение объекта (именно поэтому для меня существенного, близкого или непосредственного ближайшего), — такое ощущение *для меня есть чувство*, хотя *само по себе*, для мыслящего наблюдателя, оно — представление. Но *самый близкий* мне объект есть собственное тело. Поэтому представления о его состояниях раскрываются в виде удовольствия и боли, они в качестве представлений, *меня непосредственно касающихся*, суть чувства. Мы здесь одновременно и *судья* и [заинтересованная] *сторона*, наш суд поэтому *лицеприятный*, чисто субъективный. Восприятия же предметов, от нас удаленных, т. е. с которыми нас не связывает непосредственный жизненный интерес, *свободны*, другими словами, это объективные, познавательные восприятия или, вернее, представления в собственном смысле. Итак, чувство, так же как и представление, включает и *воспроизводит* предмет. Различие зависит только от отношения, в котором я нахожусь к предмету; это отношение вместе с тем коренится в самом предмете. У животных, по крайней мере низших, только *предметы их потребностей* могут быть *предметом их чувств*; даже глаза у тех животных, у которых они есть, не что иное, как передовые отряды и разведчики их органов питания, идеальные, простирающиеся вдаль орудия ловли. Знания и представления животных даже о предметах, пространственно отдаленных и *a posteriori* неизвестных в силу того, что эти предметы *по существу близки* и им необходимы, как бы совпадают с их инстинктом самосохранения и сводятся к простым и все же безошибочным, строго определенным и известным чувствам. Но если представления и ощущения животных — простые чувства, то так же точно в свою очередь и чувства человека могут оказаться определенными, хотя и крайне ограниченными ви-

нерасчлененного единства с природой является изначальной и наиболее субъективной позицией человека.

дамп знания. Мне не нравится это стихотворение, но я не могу сказать почему; я просто чувствую, что оно плохо. Но другой раскрывает причину; он может растолковать мое чувство. Мое чувство сводилось к неясному, запутанному, смутному представлению. Чувства симпатии и антипатии, которые мы часто испытываем при первом взгляде на человека и которые в зависимости от особенностей ощущающего субъекта нередко, разумеется, бывают более или менее обманчивыми, — эти чувства не что иное, как впечатления и представления о существе человека *в целом*; именно поэтому они могут быть только смутными (впрочем, чувства симпатии и антипатии весьма часто зависят от ассоциации идей, так что приятное или неприятное впечатление от предмета может оказаться случайным. См. об этом Локк. О человеческом разуме, кн. II, гл. 33, и Маасс. О страстях⁹⁷, ч. I, § 10). Только позднее наше чувство оправдывается, т. е. клубок наших смутных представлений мало-помалу распутывается и появляется ясная идея об отдельных свойствах этого человека: то, что было чувством, стало теперь знанием, и поэтому наша душа снова получает свободу, которой она была лишена под влиянием чувства. Мы часто делаем что-нибудь и перестаем делать, не зная почему. Лишь со временем открываем мы настоящую причину; хотя и раньше можно было вскрыть эту причину, но она сводилась лишь к смутному представлению, которое только позднее раскрылось и благодаря этому стало предметом сознания. Разумеется, [физическое] чувство боли и удовольствия не доставляет нам анатомических и физиологических знаний о нашем теле: ведь даже в моральной области, следовательно, там, где мы могли бы очень хорошо видеть, мы видим сучок в глазах *других* и не замечаем бревна в *собственных* глазах, ибо чувство есть лишь *особое* выражение *специфического* телесного *возбуждения*; но как раз в силу этой своей специфичности определенное чувство есть крик природы, характеризующий свой предмет, но *для нас* это есть ἀπαξ λεγόμενον [нечто однажды сказанное], значение чего мы познаем только опосредованным образом (как врачи, физиологи). Чувства в особенности представляют собой тончайшие восприятия и представления *тончайших различий*. Чувство — doctor subtilissimus [наиболее чуткий руководитель]. Лишь благодаря тому, что этот руководитель исключительно тонкий, мы часто его не понимаем. Тому, кто в философии, верхоглядничая, схватывает лишь самые общие положения, короче говоря, всякому поверхностному человеку любое *специальное определение* и *различение* представляется софистикой, *объективным ничто*, ибо его грубое чувство невосприимчиво ни к какому определению, ни к какому разграничению; совершенно так же и нам чувства представляются исключительно *субъективными* только

Еще Глиссон, взгляды которого сходны со взглядами Кампанеллы, если сознательно и критически пересмотреть последние, представляет тому доказательство,

потому, что в их компетенцию входят лишь наиболее своеобразные оттенки, которые, конечно, сами по себе не составляют предмета знания в собственном смысле. Даже идиосинкразии обусловлены объективными причинами и имеют объективное значение. Среди них встречаются и такие, которые кажутся простым капризом. Лейбниц сам рассказывает о людях, «qui n'ont pu soutenir la vue d'une épingale mal attachée» (т. VI, р. 325) [«которые не могли смотреть на плохо приколотую булавку»] (т. VI, стр. 325); Петрарка (в своем сочинении «De remedio contra unam sive alteram fortunam», l. II) рассказывает об одном современнике, который не выносил пения соловья и которому крик лягушек был приятнее всякой музыки; Циммерманн⁹⁸ («Опыт врачебного искусства», кн. IV, гл. 14) сообщает о человеке, который не выносил разговоров. Но в сущности в основе идиосинкразии лежит отношение к определенным вещам, которые сами по себе (по цвету, запаху или форме) заключают нечто специфическое, известное, пикантное свойство; в связи с особенностями другого субъекта это свойство так или иначе на него воздействует, безразлично — приятным или неприятным образом; но всегда это специфическое чувство есть восприятие специфического свойства объекта, отличительного признака, которым данная вещь выделяется среди всех других. Большинство людей испытывают страх перед амфибиями, и не без основания: они по большей части вредны, или во всяком случае это чрезвычайно странные, парадоксальные создания. Как часто чувство отвращения к вкусу вредного вещества в сомнительных случаях предостерегает и предохраняет нас. Итак, что же иное представляют такие чувства, как не непосредственные, весьма репительные, категорические (как отрицательные, так и утвердительные) представления, как бы *signa prognostica* [пророческие символы] специфических качеств; эти представления, разумеется, раскрывают предметы только в их отношении к нам, но все-таки они — результат объективных их признаков; поэтому-то они и проявляются как чувства и так и называются. Но хотя и чувства являются своего рода представлениями, все же, несмотря на это, весьма важно точно различать чувство и ощущение, ощущение (как субъективное выражение объекта) и представление (как объективное его выражение). Ведь Лейбниц и сам говорит, что имеет бесконечное число разных ступеней представлений, и отличает представление от ощущения. Эмпирическая психология, возникшая еще в эпоху лейбнице-вольфианской философии, справедливо упрекала последнюю в том, что она придавала перцепции слишком широкий и общий смысл и недостаточно расчленяла душевную деятельность (см. *Тегенс*. Философские опыты о человеческой

рассматривая ощущение как некую разновидность (species) и в то же время расценивая представление как универсальное свойство всякой субстанции вообще. Глиссон полагает, что «Кампанелла прямо присвоил неодушевленной материи представления в большей степени, чем мне это кажется приемлемым» *. Он рассуждает так: ведь представление просто, ощущение же есть нечто составное, это как бы повторенное, удвоенное представление, представление представления. «Представление, которое вызывается в известном органе чувств, через посредство нервного возбуждения передается мозгу, где оно представляется, т. е. ощущается

природе, кн. I, стр. 4, 8—11; Майнерс. Основы учения о душе, стр. 25). Однако эмпирическая психология в свою очередь понимала представление у монады в крайне ограниченном и субъективном смысле, во всяком случае не соответствующем лейбницевскому, при этом принимались во внимание только такие представления, какие мы имеем, например, о лошади, солнце, человеке (том или другом — безразлично). К тому же эта психология не учитывала того, что эти представления выражают не род, а только *особый вид* представлений, во всяком случае в смысле Лейбница. Представление одной монады о другой не есть безразличное, но *по существу необходимое*, есть представление о своем alter ego [другом Я]. Я могу не иметь представления о лошади, о солнце, но монада не может *быть* без своих представлений. Хотя в главе одиннадцатой представление сравнивалось с воспоминаниями, но не придают ли этому сравнению, вскрывающему несомненный дефект монадологии, большего значения, чем следует, упуская из виду то отношение, при котором это сравнение только и имеет смысл (оно скорее верно безотносительно, безоговорочно; оно весьма удачно вскрывает основной недостаток философии Лейбница. Страдательные состояния лейбницевских монад мнимые, но и действуют они также фиктивно; они не субстанции, а только изображают субстанции; это комедианты). Конечно, это глубокая мысль Лейбница, что представление, или перцепция, есть сущность души. Она кажется односторонней лишь в том случае, если понимать само представление в ограниченном смысле и не принимать во внимание, что *предмет* представления — *Вселенная, бесконечность*, что качественно бесконечное составляет предмет отчетливого, адекватного представления, а количественно бесконечное — предмет смутного представления.

* «Tractatus de naturae substantiae energetica seu de vita naturae etc.», с. 13, N 1 [Трактат об энеплетической природе субстанции, или О жизни природы и т. д.], гл. 13, № 1].

вторично» *. Также и Бэкон уже выразительно замечает, что следует строго различать представление и ощущение, и совершенно открыто выводит многие естественные явления в телах из силы перцепции. Человек исходил не *из себя*, а из созерцания и наблюдения над природой, когда он приписал ей внутреннее душевное начало деятельности, не находя только для этого соответствующего, более отчетливого выражения помимо понятия представления. В самом деле, представление есть сам по себе объективный элемент в нашей субъективной сфере, отличный от нашего субъективного ощущения, воли и самосознания; правда, в природе нельзя найти представления в таком виде, в каком оно нам дано, и это потому, что в нас с представлением связано сознание и ощущение.

Таким образом, Глиссон и Кампанелла пришли к мысли о перцепции благодаря физиологии, наблюдениям над явлениями животной жизни и над так называемыми инстинктами; Бэкон же пришел к этому же понятию через физику, благодаря наблюдению над явлениями, в которых одно тело воздействует на другое, непосредственно с ним не соприкасаясь, во всяком случае без видимой и заметной среды, — таковы явления магнетизма; Лейбниц пришел к этому же понятию, опираясь на оптику и катоптрику, которые во всяком случае доставили ему соответствующий образ, чувственный субстрат.

Монада есть *зеркало* мирового целого, поэтому у Лейбница следует различать *активное* и *пассивное* представление. Активное представление свойственно лишь душе в собственном смысле слова; пассивное же имеется у простых энтелехий и сил, представляющих Вселенную не *для себя*, но лишь так, что всевидящее око могло бы в них познавать мир, подобно тому как отдельная кость животного благодаря всеобъемлющей, бесконечной связи организма доставляет опытному взгляду возможность познать форму и структуру всего остального животного. «Всякая монада отражает не только свое собственное тело, но всю Вселенную, подобно тому как

* «Tractatus de naturae substantiae energetica seu de vita naturae etc.», с. 13, N 1 [«Трактат об энергетической природе субстанции, или О жизни природы и т. д.», гл. 13, № 1].

всякое тело своими движениями отражает Вселенную. Здесь нет речи о реальном сходстве между обоими, но соответствие это напоминает проекционные изображения, когда круг оказывается изображенным параболой или прямой линией: ведь знающий человек по любой части может узнать целое, как, например, по когтям узнают льва*. Это отображение и представление Вселенной, каковым оказывается, по Лейбницу, всякая монада, всякое реальное существо, разумеется, не следует понимать в том смысле, будто он полагал, что в каждой вещи лежат все другие вещи в *чувственно* познаваемой форме, так что бесконечным химическим анализом можно было бы открыть все аналогичные вещества в любой вещи; скорее это пужно понимать так, что *отличия* любой монады от другой как раз таковы, что они представляют все эти другие монады: ведь отличие выражает отношение к предмету, от которого нечто отлично, отношение, доступное не чувственному, но только духовному оку.

Конечно, грубому материалисту всякое психическое начало применительно к природе неизменно представляется субъективно-идеалистическим принципом, таково и понятие представления, даже если оно берется во *всеобщем*, объективнейшем смысле; таким материалистам представляется, что человек переносит это начало из себя в природу, поскольку он все объясняет и обозначает согласно своему мерилу. Но разве ψυχή [душа] продолжает быть чем-то субъективным, если человек отличает ее от своей человеческой индивидуальности и субъективности? Разве природа в царстве животного мира не дает нам бесконечно разнообразных образцов и модификаций души и не представляет этим душу как отличное от нас, объективное начало? Не должно ли существовать столько различных видов представлений, сколько существует различных видов души, если жизнь тождественна представлению? Разве животные, не имеющие еще, например, определенного, специального органа для восприятия света, не воспринимают все же свет по своему? А растения, хотя мы и не усматриваем у них

* «Resp. ad Stahl.», 2 ad. XXI (t. II, p. II, p. 154).

ощущений, не обнаруживают ли поразительного сходства с животными? Не встречаются ли у них явления, соответствующие влечениям животных, как, например, когда растение в темном подвале начинает пускать ростки и становится длиною в локоть, пока не доберется до отдаленного, желанного солнечного луча; или когда случается так, что, после того как зерно мы повернули так называемым носиком вниз, а ростком корешка вверх, все же, согласно своему назначению, корешок отгибается вниз, между тем как зародышевая почка обращается вверх. Но нужны ли эти отдельные примеры из царства органической природы? Поразительная целесообразность, которую мы открываем в организме, безусловно, предполагает в природе внутреннюю воспринимающую способность, предполагает перцептивную деятельность, правда отличную от нашей деятельности. Так сама природа предотвращает *возможные* случайности; возьмем, например, венчик, в котором растение прячет свои нежные органы оплодотворения, защищаясь от внешних воздействий, возьмем веко с его ресницами, предотвращающими проникновение инородных тел, возьмем заслонки вен, препятствующие возвращению крови в артерии. Но имеется ли *абсолютное* различие или противоположность между неорганической и органической природой? Разве различия как в жизни вообще, так и в природе, сколь бы реальными они ни были, не образуют известного подобия в своих крайних гранях, хотя порой и очень трудно уловить точку, где они сливаются? Разве нет переходных форм между растениями и животными? Разве природа, формирующая кристалл, словно землемер, по существу не та же природа, которая создает эмбрион? Разве даже в пределах органической жизни природа не начинает опять сначала, с неорганического, созидая из *жидкого состояния* яйца членораздельную структуру зародыша? Разве низшие органические формы не сливаются неразлично в нечто единое с неорганической природой, в которой они обитают? Разве органическое существо не составляет для другого органического существа его неорганическую природу, его мир, его элемент, — такую функцию выполняет растение по отношению к другому растению

или насекомому, насекомое со своей стороны для другого насекомого, которое живет и развивается лишь на нем или даже в нем? Если же органическое опять-таки становится для другого органического существа объектом его деятельности, основой его существования, материалом для его жизни, почему бы, наоборот, неорганические для нас вещества не могли бы оказаться сами по себе чем-то органическим, заключать в себе собственные организмы, составлять субстрат, или, как говорит Лейбниц, агрегат организмов, только тем отличающихся от организмов в собственном смысле слова, т. е. для нас очевидных, что в этих последних дано в раскрытом, отмежеванном виде, в виде предмета отчетливого представления, то, что в первом случае не подлежит восприятию, дано в смутном виде? Разве нельзя даже в искусственных продуктах, как, например, в клейстере, в уксусе, найти животную жизнь? Разве микроорганизмы не обнаруживают, что даже мельчайшая точка, ускользающая от нашего взора и проявляющаяся лишь в виде смутной или однообразной массы, составляет мир, в котором кишит бесчисленное количество разнообразных индивидов, бесчисленными путями извиваясь вокруг свободного древа жизни? Разве мы, таким образом, не наталкиваемся на идею Лейбница: «Все полно животных созданий и подобных живых существ; в любой массе заключено бесчисленное множество монад; повсюду — организмы, хотя и не всякая масса составляет органическое тело»*. Разве природные массы

* Существует тесная внутренняя связь между органическим и неорганическим, причем неорганическое может быть само по себе таковым или же иметь относительный характер, поскольку оно находится в связи с другим органическим существом, для которого оно служит не только местом пребывания, но и всей внешней жизненной сферой. Эта зависимость особенно сказывается в той строгой определенности, с которой известный вид растений связан только с известной почвой, известное животное только с определенным растением или с другим определенным животным. Именно этой определенностью объясняется *качественная ограниченность*, но как раз поэтому и *количественная безграничность*, безграничное многообразие животной жизни. Таков, например, ихневмон из семейства наездников. Некоторые ихневмоны кладут свои яйца в тело определенных гусениц, другие — в других гусениц, а третьи —

не распадаются на бесчисленные отдельные ртутные капли в виде монад? Не сводится ли жизнь к проявлениям души, а душа не есть ли сущность и основа жизни?

даже в яйца бабочек; в них они и живут в личиночном состоянии; но и тут бывают исключения: некоторые мелкие наездники не придерживаются строго определенного вида гусениц, и порой в одном и том же виде гусениц могут оказаться различные виды наездников, хотя, может быть, они и не резко отличаются друг от друга. Неправильная многим травяная вошь прячет и вскармливает в своем собственном теле и крови особый вид яйца — *J. Aphidum* [тлю] — вплоть до стадии зрелости, когда обременительный гость наконец отделяется, но и бедная вошь теперь оказывается изъеденной, пустой оболочкой. Из клещей один вид живет в книгах, другой — на кроте, третий — на летучей мыши и т. д.; особый вид клещей паразитирует в коже — таковы *Acarus scabiei* [зудни]. Но определенная животная жизнь связана не только с определенными животными, а даже со строго определенными, отдельными частями тела известных животных. Один вид мухи кладет свои яйца в нос овец, другой — в глотку оленей, третий — в прямую кишку лошади (см., например, *Франц фон Паула Шранк. Fauna Boica*⁹⁹, t. III, I, «Oestrus», стр. 33 и сл.). У летучей мыши имеется несколько видов клещей, которые в свою очередь имеют и своих клещей, причем клещи, которые живут на крыльях мыши, отличаются от тех, которые у нее в волосах или в деснах, и т. д. *Pediculus humanis* [платяная или головная вошь] не меняют место своего жительства с *Pediculus pubis* [площицей], а последние с первыми, подобно тому как эскимос ни на что не променяет свой тюлений жир. Всякому виду животных свойствен свой вид вши. У каждого свое. Что даже полипы имеют вшей, это наблюдал уже И. К. Шефер (см. его «*Blumenpolypen in den süßen Wassern*». Регенсбург, 1755). Глисты, вероятно, живут и могут жить только в теле животных (одно новейшее наблюдение составляет исключение), причем один вид их живет в одном животном, другие — в других, так что у каждого рода животных свои особые глисты, и притом одни в одних, другие в других частях тела. Так, у человека один вид глистов живет в слепой кишке и в толстых кишках, другой — в крови, третий (волосатик, *Filaria Dracunculus* [ришта]) большей частью в клетчатке кожи, особенно вблизи суставов. Даже в глазах бывают особые паразиты. Старые естествоиспытатели, например Линней (*Мюллер. Vollst. Natursystem* [«Совершенная система природы»], ч. VI, т. II, стр. 903; *Шефер. Печеночная двуустка в печени. Регенсбург, 1753, стр. 24*), считали, что живущие в человеке и животных глисты проникают в них извне. Последующие же исследователи считали их прирожденным, а новейшие натуралисты приписывают им животное происхождение в результате самопроизвольного зарождения (*generatio aequivoca*) (согласно наблюдениям новейших есте-

Разве материя, тело, чем выше мы поднимаемся, не оказывается во все большей мере не чем иным, как *отношением* существа к другим существам, как его бытие для другого? А проявление его, душа, не составляет ли

ствоиспытателей, кишечные черви, вероятно, возникают не просто путем воспроизведения, а проходят весьма разнообразные ступени развития, и многие на время даже покидают тело животного, переходя в окружающую водную сферу). Но как крупные животные, так и менее значительные и даже самые мелкие инфузории в свою очередь могут иметь на себе и даже в себе еще более мелких, может быть, незаметных для нас животных. Лейбниц говорит: «*Per microscopia videmus animalcula alias insensibilia, et nervuli horum animalculorum et alia forte natantia in ipsorum humoribus animalcula videri non possunt*» [«При помощи микроскопа мы видим мелких животных, которых без микроскопа не заметишь; но мельчайшие нервы этих мелких животных и случайно плавающие в их соку другие животные зрению недоступны»]. Незначительная величина не есть предел природы. Материя может делиться и умножаться до бесконечности. Как доказал Т. Бойль, один гран мускуса может в течение двадцати лет заметно наполнить своими *effluviis* [выделениями] большое пространство, если даже оно ежедневно проветривается; а один гран краски может окрасить 392 кубических дюйма воды и, по вычислениям физиков, быть разделенным на 392 миллиона частиц — в этом направлении природа может идти очень далеко: у инфузорий может быть свое коренное население, у мелких паразитов — свои паразиты и т. д.; в глистах — свои глисты, подобно тому как у вен, во всяком случае наиболее крупных, опять-таки имеются свои собственные вены и артерии. «*Subtilitas naturae procedit in infinitum*» [«Тонкая структура природы беспредельна»] — заканчивает Лейбниц только что цитированную фразу (ответ на письмо Бирлинга, VI, № 11). Но чем более животное связано с определенным веществом, тем более оно от него неотделимо и неразлично. Определенное вещество и пребывающее в нем определенное животное образуют как бы *έν δυοιν* [единство двоицы]. Асарус scabiei [зудни] славословят прелести чесотки и твердо и настойчиво уверяют нас, что они могут жить только в гнойниках, в том же заверяют *Musca cadaverine* [трупные мухи] относительно падали, *M. scybalaria* [навозные мухи] — относительно своего вещества. Навоз или навозная муха — с *высшей* точки зрения то же самое. «Я не знаю, парень я или девка», — говорил старый баварец в приливе радости жизни, — так можно передать эти слова на общепонятном языке. «Я не знаю, навоз я или навозная муха: столь хорошо мне в навозе» — так вызывает природа в приливе жизненной радости в своих низших проявлениях. Хотя подобное отождествление не более как *licentia poetica* [поэтическая вольность], все же

исключительно его в-себе-бытие, его отношение к себе, бытие, составляющее предмет не чувств, а только мысли? *.

Таким образом философия Лейбница есть идеализм, одухотворенный, одушевленный, полный светлых мыс-

мы обнаруживаем в природе, что, чем ниже животные, тем менее они отмежеваны и обособлены от своей стихии. Инфузория большей частью прозрачны, *светлы, как вода* или кристаллы, благодаря этой прозрачности невидимы и малодоступны для наблюдения (ср., однако, в связи с этим или вопреки этому наблюдению наблюдения новейших естествоиспытателей над инфузориями в цитированном уже выше сочинении Кутурги). Быть может, их цвет частично зависит от цвета пищи. *Proteus diffuens* [расплывчатый протей (амеба)] не имеет *определенной* формы. По Шранку (там же, кн. III, отдел II, стр. 53, 62), у некоторых инфузорий почти тот же удельный вес, что и у воды, а по Карусу («Зоотомия»¹⁰⁰, § 57, последнее издание), то же можно сказать и о медузах. Вонь у негров должна быть черной, у блондина — светлой, у брюнетов — коричневой. Амфибии и рыбы отличаются от теплокровных животных тем, что температура тела у первых одинакова с температурой их среды, в то время как температура последних отличается от температуры воздуха, значительно ее превышая. Во всяком случае разница между температурой животных с холодной кровью и температурой вещества, в котором они живут, так незначительна, что ее можно совсем не принимать во внимание (см. *Тревиранус*. Явления и законы органической жизни¹⁰¹, ч. I, стр. 416—419).

* Но, могут возразить, — и такие жалкие возражения издавна выдвигали против философских положений, — что если кто-нибудь заставляет меня голодать или меня ранит и я поэтому испытываю мучительную боль, то нельзя ли это считать достаточным свидетельством того, что я материален не только в отношении к другому, но и в отношении к самому себе? Конечно, ты прав, считая свое чувственное *Я* своим истинным и единственным *Я*. Впрочем, ты и сам можешь причинить себе то, что причиняет тебе другой. Но разве тогда *Я*, которое приговаривает тебя к голодной смерти, есть *та же сила*? Это невозможно: ты можешь довести себя до смерти только потому, что можешь отличать и отделять себя от самого себя. Но то, что ты можешь отделять от себя, ты можешь отделить только потому, что оно по отношению к тебе самому иное. Одно только существо неотделимо, а не его отношения. Ты материален, это значит только: как для себя, так и для других ты — объект. Но то *Я* в тебе, для которого ты объект, это твое подлинное *Я*, а раз оно твое подлинное *Я*, то оно не есть *твое* (внешнее) *Я*. Оно есть дух; один дух есть неотделимое от себя *отношение к себе*, т. е. объект только *для себя*.

лей: все, что ты чувствуешь, слышишь, видишь, есть проявление, видение души; во всех вещах ты усматриваешь сущность, душу, дух, бесконечность. Твои чувства лишь смутные мысли; материя есть чистое явление; твоё тело есть не что иное, как то, что раскрывается в природе в виде притяжения или тяжести, а эта последняя выражает не что иное, как взаимную связь, *liaison universelle* [универсальную связь] тел между собой. Твоё тело не есть нечто абсолютное, нечто данное для себя, оно лишь связь твоей души с другими душами, которые находятся в особо близком отношении к тебе и, как гении, готовые услужить, парят вокруг божества твоей центральной монады; они отличны от тех монад, которые занимают более отдаленное место в отношении тебя и которые ты воспринимаешь лишь опосредованно, через близ находящиеся души; тело есть лишь выражение того, что ты не есть нечто единичное и единственное; оно есть лишь восклицательный знак, лишь слеза то радости, то скорби, которую ты проливаешь по поводу того, что ты существо, связанное с другими существами. Правда, тело есть Мефистофель, который вводит тебя в мир и с ним тебя связывает, вызывая тебя из твоей одинокой кельи, но он говорит от лица *тебя самого*, когда взывает: «*Наихудшее общество* заставляет тебя чувствовать, что ты человек среди людей»; тело есть нечто *polens volens* [невольное] для твоей души, призрак, голос, идущий изнутри, но благодаря присущей ему силе он кажется голосом чуждого тебе существа; он внушает неискоренимое, непреодолимое чувство, что ты не только правомочное существо, но и существо с обязанностями, существо связанное.

Итак, идея философии Лейбница не ограниченная, а бесконечная идея духа в самом себе; подлинность и реальность этой философии заключается в подлинности и реальности самого духа. Но истина, вечное существо свойственно всегда и повсюду лишь *идее*, а не индивидуальному выражению идеи, не мысли об идее, не способу, каким определяет ее философ, не веществу и не строительным материалам, которыми философ ее реализует. Выражение идеи всегда одновременно является выражением эпохи, в которой эта идея высказывается,

Поэтому она облетена в преобладающую в определенной эпоху категорию. Так, век Лейбница был веком дуализма и механического мирозерцания: одно неразрывно связано с другим, поскольку дуализм в сфере природы есть чистый материализм, для которого между телом и душой нет иной связи, чем связь механическая. Этот дуализм, с одной стороны, раскрылся в непосредственной противоположности между *духом* и *материей*, выявившейся в картезианской философии и проникшей оттуда в область общераспространенных взглядов. С другой стороны и преимущественно, этот дуализм обнаружился во внутренней противоположности духа *самому себе*, в противоположности между *верой* и *разумом*; эта противоположность проступала еще со времен средних веков, но лишь с началом новой истории она составила эпоху в связи с возрождением наук. Отмечуемся здесь от проявлений этой противоположности в сфере искусства, жизни и литературы вообще; что же касается области философии, то дуализм между верой и разумом отнюдь не выразился в виде прямой борьбы против церкви и ее вероучения. Он обнаружился скорее в том, что хотя дух и признал церковь и оставил в неприкосновенности ее авторитет, но так, что в его *основной* объект и содержание не был включен *принцип* этого признания, а скорее нечто противоположное. Дух отодвинул от себя церковь, исключил ее из своего кругозора, но оставил ее в покое, чтобы расчистить себе место и беспрепятственно отдаться своим существенным интересам. Помпонацци пришел к выводу, что вероучения находятся в противоречии с учениями разума или Аристотеля: ведь для него еще, как и в средние века, историческое, традиционное проявление разума было самим разумом; при всем том он объявил, что все признанное ложным с точки зрения разума для веры составляет нечто несомненно истинное. Для Забареллы и Кремонини¹⁰² также был совершенно ясен разрыв между (аристотелевской) философией и христианской догматикой. Ванини в своем «Амфитеатре»^{102а} опровергает философов и в самых подобострастных выражениях заверяет всеспасающую церковь в своей преданности и покорности; но во всем его существе, да и в этих благо-

честивых заверениях, можно усмотреть, что это только заверения, лесть, не имеющая никакого отзвука в его духе. Декарт в своих писаниях свидетельствует о своей покорности и благоговении перед католической церковью. Он совершил даже паломничество к священной мадонне в Лоретто, а в Нейбурге на Дунае молил ее в припадке сомнения о помощи в философских делах. Но в *качестве философа* Декарт менее всего католик. Мысль о боге, правда, заполняет его философию, как и всякую истинную философию, ибо эта мысль составляет нечто единое с сознанием духа; но именно идея бога есть общее достояние духа, она не составляет исключительной принадлежности церкви, понятие и сущность которой скорее заключается в других своеобразных учениях и институтах, — исторически это находит свое подтверждение в том, что отцы церкви, обладавшие *духовными*, т. е. соответствующими попятно бога, представлениями, были *философски* образованными людьми. Но если исходить из существа дела, из самого духа, то в философии Декарта нет ни тени католицизма. Его моральным учением является стоицизм, его духовная философия коренится в безусловной самостоятельности и внешней независимости духа, его натурфилософия есть чистый материализм; под самым пустым предлогом он изгнал даже теологию из физики, в чем его упрекал еще Лейбниц. Пусть Декарт был католиком — из малодушия, или из аристократического отвращения к столкновениям, или в связи с тем, что он считал необходимым признавать существующий строй понятий, или же по подлинному убеждению, по благочестию — это безразлично; его католицизм не имел никакого *объективного* значения, не имел значения для его существа и его духа, он отражал лишь его индивидуальную особенность, это было частным обстоятельством, случайностью, историческим фактом, особенностью, дорогим воспоминанием или как бы это ни называли; словом, католицизм для него имел такое значение, которое не затрагивает интересов духа, науки.

Деятельность есть сущность субстанции вообще, особая деятельность — сущность *особой субстанции*. *Твоя деятельность* есть твоя истина, твое бытие, твой

дух и сущность. Подлинное бытие есть лишь твое бытие для других, есть лишь *то* благо, которое, будучи твоим собственным благом, одновременно является благом общественным. Кто отмежевывает свою деятельность от своей сущности, тот в духовном отношении действует впустую. Деятельностью Декарта было научное познание. Что же касается внешней святости, то соответствующее впечатление Декарт производит повсюду, благодаря тому что он изымает предмет веры из сферы мышления: ведь точка зрения Паскаля была и его точкой зрения: «*Tout ce qui est l'objet de la foi, ne le saurait être de la raison et beaucoup moins y être soumis*» [«Предмет веры совсем не есть предмет разума и совсем ему не подчинен»]; но как раз это исключение доказывает, что дух смутно чувствует или осознает, что его мысль находится в противоречии с его верой *. «Воздай вере

* Личное настроение Декарта по отношению к церкви, к которой он принадлежал, стоит вне всяких подозрений. Утверждается только следующее: *как философ*, Декарт *не был католиком*, а *как католик*, он *не был философом*. В нем было и то и другое, и все-таки оба существа *d'un genre tout-à-fait différent* (совершенно разные). Историк-мыслитель должен различать в человеке субстанциальное, существующее, объективное и частное, субъективное. Декарт был мыслитель. Его субстанциальное, жизненное дело — знание. *Après avoir examiné solidement toutes choses... il jugea qu'il ne pouvoit rien faire de meilleur que de continuer dans l'occupation où il se trouvoit actuellement depuis qu'il s'étoit défait des préjugés de son éducation. Cette occupation consistoit uniquement à employer toute sa vie à cultiver sa raison et à s'avancer de tout son possible dans la connoissance de la vérité* (Baillet. *La vie de M. Descartes*. Paris, 1691, p. I, l. III, ch. IX) [«Исследовав основательно все вещи, он решил, что самое целесообразное продолжать занятия, которым он действительно отдался с того времени, как освободился от предвзвешенности своего воспитания. Эти занятия заключались только в том, что *вся его жизнь была посвящена усовершенствованию разума и прогрессу в познании истины*» (Байе, Жизнь г-на Декарта. Париж, 1691, ч. I, кн. III, гл. IX)]. «*Il ne voulut envisager Dieu dans tout son travail que comme l'auteur de la nature, à qui il prétendoit consacrer tous ses talents*» (ibid., p. I, l. III, ch. II) [«Во всей своей работе он имел в виду только бога как творца природы, которому он хотел бы посвятить все свои таланты» (там же, ч. I, кн. III, гл. II)]. Но из этого своего существенного интереса он исключал веру своей церкви. «*Pour l'autre théologie qui a ses fondemens sur l'inspiration divine, il se contenta*

то, что принадлежит вере», — говорит Бэкон, следуя пословице: воздайте кесарево кесарю. Но что следует воздавать кесарю? То, что по существу вас не касается,

toujours de la recevoir avec un profond respect sans vouloir jamais l'examiner (ibid., p. 180). Quoique son esprit fût *curieux jusqu'à l'étonnement* de ceux qui le connoissoient, il étoit néanmoins très-éloigné du libertinage en ce qui touche les fondemens de la religion... Il comprit de bone heure que *tout ce qui est l'objet de la foy ne sauroit l'être de la raison...* (ibid., l. II, ch. IX). M Descartes s'étoit (tellement) réduit à la *connoissance des choses naturelles*» (p. II, l. VII, ch. III). «Il ne pretendoit pas examiner la religion qu'il avoit reçue de son église» (ibid., l. VIII, ch. VIII) [По отношению к другой теологии, опирающейся на божественное откровение, он всегда довольствовался тем, что принимал ее с глубоким уважением, но никогда не предлагал ее исследовать» (там же, стр. 180). Хотя его дух отличался любознательностью, вызывавшей удивление в тех, кто его знал, он тем не менее был очень далек от вольнодумства в том, что касалось основ религии... Он отлично понимал, что *все, что есть предмет веры, не может быть предметом разума...* (там же, кн. II, гл. IX). Декарт (таким образом) отдался изучению явлений природы (ч. II, гл. VII, III). «Он не претендовал на исследование религии, которую он принял от своей церкви» (там же, кн. VIII, гл. VIII). Поэтому если говорят, что Декарт «*étoit bon catholique*» [«был хорошим католиком»], то возникает вопрос: *какой* Декарт? Что исключает из своего мышления мыслитель, т. е. человек, *differentia specifica* [специфическим отличием] которого является мыслительная деятельность, то он исключает из своей сущности. Декарт имеет значение только как философ; как философ он воздействовал на мир, проявил себя реально; он существует только как философ, только в качестве философа он жив для нас сегодня, от этого философа он совершенно отмежевал и исключил католика, изъяв предметы своей веры из сферы философии и создав свое собственное, *самостоятельное* царство мысли. История философии ничего не знает о Декарте как католике. Католик фигурирует только в *биографии*. Интересно, в какой конфликт попали оба Декарта, когда Декарт узнал об участии Галилея (ср. *Байе*, ч. I, кн. III, гл. IX, XII). Декарт-мыслитель держался тех же взглядов, что Галилей. и даже писал: «*Personne... n'étoit peut-être plus persuadé que lui, que l'opinion du mouvement de la terre est la plus vraisemblable*» [«Пожалуй, никто... не был более меня убежден, что мнение о движении Земли наиболее вероятно»]. Декарт пишет даже Мерсенну¹⁰³: «*J'avoue que si ce sentiment du mouvement de la terre est faux, tous les fondemens de ma philosophie le sont aussi... Il est tellement lié avec toutes les parties de mon traité que le ne l'en saurois détacher sans rendre le reste tout défectueux*». [«Я признаю, что если это мнение о движении

что совсем не касается вашего блага, вашей души. Богу же воздайте то, что принадлежит богу, т. е. ваши драгоценности, ваши сокровища, вашу душу. Что же воздавали вере Бэкон и Декарт? Чего бы они ей ни воз-

Земли ложно, то *все основания моей философии* также ложны. Оно так тесно связано со всеми частями моего трактата, что я не мог бы изъять его оттуда, не извратив всего остального». Этим «*Traité*» [*Трактатом*] был его трактат о мире. Декарт как раз предполагал окончательно его доработать для пересылки Мерсенну, когда узнал, что система Коперника осуждена в Риме. Можно себе представить смущение Декарта и конфликт, который в связи с этим произошел у него как послушного сына церкви с самим собой как философом! К счастью, благоразумие указало ему выход в этой борьбе его веры с его разумом: он решил *формально* подчиниться определению церкви, в случае если она будет твердо настаивать на нем, не меняя все же *материально*, т. е. по существу, своих взглядов. Из этого примера мы достаточно ясно усматриваем, что Декарт-католик хотя и составлял интимную сторону его личности, но для Декарта-философа и в отношении к нему был, однако, *другим* лицом, ему *чуждым*, ограничивавшим его, в то время как это ограничение не было свойственно его существу. *Сам по себе* он не признавал этих границ, ими не определялся, а был свободен. Для Тихо де Браге учение церкви о том, что, по писанию, Земля неподвижна, составляло *изначальный*, внутренний предел его духа; он сам признавал, что, согласно системе Коперника, небесные явления могут быть объяснены гораздо легче и проще, но ее несовместимость с Библией была для него внутренним, убедительным основанием против нее. Наоборот, в Декарте мыслитель, философ настолько эмансипировался от католика, что оба самостоятельно вели свою обособленную жизнь, и связь держалась у них одной пуговицей; союз католика с философом не имеет своих корней ни в Декарте-философе, ни в Декарте-католике, а только в том внешнем, историческом факте, что Декарт родился и был воспитан как католик. Декарт «*compta parmi les maximes de sa morale particulière celle de demeurer constamment dans la religion où Dieu l'avoit fait naître et de ne retenir que celui-là de tous les préjugés de son éducation*» (Baillet, p. II, l. VIII, ch. VIII) [*К числу правил своей индивидуальной морали относил и правило жить непременно в лоне той религии, в которой бог привел его родиться, и за исключением этого предписания не придерживался никаких предрассудков своего воспитания*] (Байе, ч. II, кн. VIII, гл. VIII)]. Как Байе говорит в другом месте (ч. I, кн. IV, гл. II, и кн. II, гл. IX, стр. 134), мораль Декарта состояла в том, чтобы «*à obéir aux lois de son pays, à vivre dans la religion de ses pères*» [*подчиняться законам своей страны и жить в религии своих отцов*], хотя то место в «*Dissertatio*

давали, во всяком случае они не отдали ей своего духа, своей сущности, своего субстанциального интереса, не отдали то, благодаря чему *исторически* значимые лица являются тем, что они есть.

Философы новейшего времени признавали веру, но так, как признают в качестве уполномоченного лица мужа его законную жену, когда он уже внутренне с ней разошелся; это не было уже признанием любви и единства; это было лишь таким признанием, когда вопрос остается открытым. Такое признание объяснялось лишь тем, что *дух* сделался чуждым вере, стал в отношении

de methodo» (p. 20 «Op. philos.», ed. III. Amstelodami, 1650) [«Рассуждения о методе», стр. 20 «Филос. труд[ов]», изд. III, Амстердам, 1650] Декарта, на которое ссылается Байе, таково: «Prima (regula) erat, ut legibus atque institutis patriae optemperarem, firmiterque illam religionem retinerem quam *optimam* judicabam et in qua Dei beneficio fueram ab ineunte aetate institutus» [«Моем первым правилом было подчиниться законам и установлениям отечества и твердо держаться той религии, которую я считал наилучшей и в которой я по воле бога был воспитан от рождения»]. Немаловажным основанием, если не самым главным, почему Декарт считал католическую религию лучшей для себя религией, было то, что он в ней родился и в ней был воспитан; ведь Декарт исключает веру из области мысли: «Cum pro certo atque explorato accepissem, iter quod ad illam (theologiam nostram) ducit *doctis non magis patere quam indoctis*, veritatesque a Deo revelatas humani ingenii captum excedere, verebar ne in temeritatis crimen inciderem, si illas imbecillae rationis meae examini subjicerem» (De meth., p. 6) [«Так как для меня было ясно и несомненно, что путь, который ведет к ней (нашей теологии), *открыт для ученых не более*, чем для необразованных, и что богооткровенные истины выше понимания человеческого разума, то я боялся, как бы не впасть в тяжкий грех, если бы я стал подвергать их испытанию моего слабого разума»] («О методе», стр. 6)]. Он воспринял эти истины непосредственно, не рассуждая, без критики, без исследования, как таковые, как данные ему; он не был в этом отношении Декартом, тем Декартом, который нас интересует в истории философии и которого мы всегда разумеем, когда говорим о Декарте. Здесь он был похож на любого indoctus [неученого человека], не-философа, здесь он не проявлял своих талантов, своего духа, своего differentia specifica [специфического отличия]. Поэтому его католицизм имеет не большее значение, цену и вес, чем католицизм любого рядового, нерассуждающего человека; он опирался не на философское убеждение; одним словом, его католицизм был, sit venia verbo [с позволения сказать], его родимым пятном.

ее безразличным, вера не была для него *объектом*, не поглощала его *существенного* интереса, интереса мышления, знания. Поэтому неизбежно получилось, что наконец обнаружилось отчуждение и расхождение веры и разума в виде открытого противоречия; так это, как известно, произошло с глубокомысленным и образованным Пьером Бейлем. Однако Бейль считает слабостью человеческого рассудка, что он может лишь отрицать, противоречить и запутывать, и поэтому покорно подчиняется вере, заявляя, что догматы по существу должны противоречить разуму *. Так человек оказался раздвоенным: верой он утверждал или, вернее, воображал, что может утверждать именно то, что отрицал разумом! — раздвоение и противоречие, которое, впрочем, до тех пор было и является необходимостью, пока религия опирается на внешнее, чудесное, чуждое человеку откровение, пока она не признается подлинной, истинной сущностью человека, чем-то тождественным с самим его разумом; такова же судьба и открытого противоречия с верой свободных умов в Англии и Франции. Лейбниц говорит: *«Il est vrai que de notre temps une personne de la plus grande élévation disait qu' en matière de foi il faillait se crever les yeux pour voir clair, et Tertullien dit quelque part: Ceci est vrai, car il est impossible; il le faut croire, car c'est une absurdité»* [«Верно, что в наше время одно в высшей степени благородное лицо сказала: что касается веры, нужно себе выколоть глаза, чтобы видеть ясно. Тертуллиан где-то сказал: это верно, так как это невозможно; в это надлежит верить, ибо это — нелепость»¹⁰⁴]*. Пока вера была господствующей, связывающей силой, па долю мыслящего духа по существу оставалась лишь *формальная* деятельность, как это достаточно ясно видно по веку схоластики и по эпохе протестантского правоверия. Недоставало изучения источников, недоставало свободной принципиальной

* «Dict. hist. et crit.», II, Eclaircissement sur les athées, p. 630; art. «Manichéens» (D), p. 306, V. Ed., 1740 [«Исторический и критический словарь», II. Объяснение относительно атеистов, стр. 630, статья «Манихеи» (D), стр. 306, V изд., 1740].

** «Nouv. Ess.», p. 463.

деятельности, которая обращалась бы к самому *истоку* и опиралась бы на самые основы. Поэтому мыслящий дух был подлинно продуктивным в новое время лишь в спокойной атмосфере математики и физики, где он не приходил ни в какое соприкосновение с предметами веры. Здесь он был свободен в материальном и формальном отношении; здесь он мог раскрываться без всякого стеснения; здесь он был *согласным с собой*, поэтому действительно продуктивным духом. В связи с этим благополучие науки, возникновение творческого духа было связано с закатом веры. Немецкая классическая литература *начинается* там, где *кончается* старая вера. Пока человек не свободен в высших вопросах, не чувствует себя дома, не самостоятелен, он не может добиться ничего возвышенного в науке и искусстве. Недостает благословения свыше. Но только *тот* поэт есть религиозный *поэт*, кто находит религию в поэзии, только тот философ является религиозным философом, кто находит в философии религию.

Замечательному гению Лейбница не посчастливилось, и он не жил в век непоколебленного духа. Он жил в эпоху, когда дух распался, впад в дуализм веры и разума. Его современником является Бейль. Черты, свойственные мыслящему духу при господстве христианского правоверия, отобразились и в нем. Общий недостаток его философии в том, что она не составляет единодушного, безусловно определенного и самостоятельного единообразия целого. Ему повсюду ставит препятствия теология, извращает его лучшие мысли и мешает ему доводить глубочайшие проблемы до их последней, завершающей ступени. Где следовало бы продолжать философствование, он круто обрывает; где необходимо было дать метафизические определения, найти метафизическое выражение мысли, он рассыпает теологические образы; и опять-таки там, где он опирается на теологические представления, он их дополняет, ограничивает и оправдывает лишь путем дополнительных метафизических определений или же посредством простых образов, значение которых не объяснено и не вскрыто, стремится устранить то, что ему желательно удалить из теологического представления. Так, он

переносит на монады творение из ничего, но опять-таки называет их эманациями и излучениями божественной монады; в других местах он так называет не самые монады, но положительный момент, в них заключающийся; например, он говорит: «les perfections de la nature sont des émanations de la Divinité» [«Совершенства природы являются лишь эманациями божества»] (ср. «Remarques sur un livre sur l'enthousiasme, traduit de l'anglais» [«Замечания на книгу об энтузиазме, переведенную с английского»]). Так, он говорит: «Дух не есть часть, но отображение божества», словно этим выражается положительное отличие, а не первоначальное определение, правда, это резкая и неловкая, но во всяком случае честная и откровенная формулировка; второе же определение скорее простая уловка, где как раз обходится то, что должно было быть высказано, и вместо мысли дается *обманчивый*, ничего не говорящий образ. Таким образом, материя оказывается явлением, коренящимся лишь в последней монаде; и все же он называет бога творцом материи; словно бог непосредственно является ее создателем, словно возможно с понятием деятельного начала соединять понятие жизненного начала: ведь бесконечная монада является во всяком случае лишь опосредованным творцом материи, лишь постольку, поскольку она есть начало конечной монады, если только вообще эта формулировка здесь применима, и с ней здесь может быть связана определенная мысль. Так, в одном случае он называет бога свободным от материи, поскольку бог есть чистая деятельность, в другой раз — поскольку он есть творец материи. Действительно, первое определение есть положительная мысль, второе же — пустое, неопределенное представление. Отношение производной монады к первоначальной или отношение индивидуальной монады к чистой идее монады не было Лейбницем философски осознано и определено. Как бы Лейбниц ни стремился отделаться от представления абсолютного, вне мира находящегося произвола, внешнего по отношению к природе вещей, все же это представление продолжает маячить за его спиной. Где это представление продолжает иметь силу, там невозможна никакая более глубокая, основательная, подлин-

ная философия; и именно потому, что в таком представлении допустимо *все без различия*, а где все возможно, там теряется разница между нелепостью и разумностью, тем самым упраздняется мыслительный принцип. Представление этой безразличной абсолютной возможности было не чем иным, как именно представлением божественного всемогущества, божественного произвола. А это представление есть *объективированное и сделавшееся самостоятельным* в качестве *первопринципа* отсутствие мысли и воображения человека. Ведь именно *воображение* связывает с субъектом находящиеся с ним в противоречии предикаты. Для воображения все возможно, для него не имеет значения никакая истина, никакая естественная природа, разумное основание и определенная сущность. Для человека, превратившего силу воображения в абсолютную мощь, в божество, кажется дерзким, когда говорят, как Лейбниц, что бог не *может* отнять первую материю ни у какой монады, что этот предикат по существу необходимо связан с этим субъектом; ведь это значило бы ставить предел божественному существу. Но если природа и разум являются пределом, то и бог должен был бы оказаться ограниченным тем, что он может быть только богом, а не дьяволом, и высшим триумфом всемогущества бога было бы оказаться также дьяволом*.

* Даже Пуаре, который все подчиняет произволу, для которого и сущность вещей произвольна, принужден в конце концов остановиться на идее необходимости, чтобы не витать в бессмысленных предположениях. Он говорит в «*Cogita ration.*», кн. III, гл. 10: «*Dico Deum concipere necessamo, necessitate naturae suae, veritates illas, quae de illo sunt quaeque ejus naturam, essentiam, attributa immediate spectant, et illum nunquam fuisse ad has indifferentem. At non item de veritatibus, quae ideas, essentias, proprietates omnium eorum, quae ipse Deus non sunt respiciunt*» [«Я утверждаю, что бог мыслит с необходимостью, в силу необходимости своей природы, — таковы истины, касающиеся его самого и непосредственно раскрывающие его природу — сущность, свойства; к этим истинам он никогда не относился безразлично. Но не так обстоит дело с истинами, раскрывающими идеи, сущности, свойства всего того, что не есть сам бог»]. Но разве бог, постигая свою сущность, не постигает одновременно, по выражению схоластиков и мистиков, также сущности вещей и разве не этим

По сравнению с противоречием, что злое есть предикат блага, чем были бы все другие чувства, все противоречия, которые могло бы выдвинуть всемогущество для ниспровержения разума, например то, что материя мыслит? Разум до тех пор удерживает инициативу в своих руках, пока не преодолена эта граница, эта невозможность всемогущества с разумной точки зрения.

В век Лейбница образ демонического, не связанного с разумом всемогущества или произвола имел еще право на существование*. Даже Лейбниц мог задаваться

определяется также необходимость всех сущностей вещей? Что вообще останется от сущности бога, если удалить из нее сущность вещей? Ведь все определения его сущности или свойств, по признанию самих теистов, извлекаются только из сущности природы или человека.

* Для большинства физиков и астрономов XVIII в. кометы были естественными телами, и даже многие мыслящие люди XVI столетия держались того же взгляда. Так, Бруно, например, считал его своего рода звездами («*Dell'infinito universo et mondi*» [«О бесконечности Вселенной и мирах»] в IV диалоге). Но господствующим общим мнением был взгляд, что это совершенно произвольные знаки, с которыми бог обращается к испорченному миру в целях его исправления или наказания, угрожая страшными бедствиями. Еще в 1681 г. по поводу большой кометы 1680 г. физик Иог. Христ. Штурм считал нужным доказывать в Альтдорфском университете: «*Cometas non esse signa prognostica arbitraria, ex instituto Dei peculiare mala terris denunciante, quia ex omnibus circumstantiis elucescit, eos esse corpora vere naturalia*» [«Кометы не произвольные пророческие знамения, по воле божьей предвещающие странам бедствия, потому что из всех обстоятельств ясно обнаруживается, что это поистине естественные тела»]. И он должен был оправдывать свое отступление от общего мнения ссылкой на пример других знаменитых людей (см. его «Исследование новейшей кометы», гл. III, § 10; гл. I, § 9). По поводу этой именно кометы Демезо пишет в «Жизнеописании Бейля»¹⁰⁶: «*Le peuple, c'est-à-dire presque tout le monde, en étoit saisi de frayeur et d'étonnement*» [«Народ, т. е. почти все, был охвачен ужасом и удивлением»]. Это побудило Бейля написать свои «*Pensées diverses sur les comètes*» [«Разные мысли о кометах»]. Многие охваченные страхом лица досаждали ему своими вопросами, и он пытался успокоить их философскими соображениями. Но для людей суеверных, живущих в чувственной сфере, как и для людей, живущих только чувством, доводы разума слишком слабы, или, выражаясь другими, более близкими к существу дела словами, слишком недоступны и возвышенны. Слово бессильно по отношению к животным не потому, что оно слишком слабо, но потому,

праздным вопросом: не обладает ли бог благодаря своему всемогуществу правом снабжать материю ощущением и силой мысли; он действительно не усматривал никакого противоречия в том, что всемогущество может с материальной вещью соединить то, что свойственно лишь духу *. Как можно было рассчитывать на [подлинную] философию, на более глубокие мысли о связи бесконечного с конечным, души с телом в такой век, когда человек оказался настолько раздвоенным и расколотым, что он разорвал глубочайшее, напряженнейшее, неразрывнейшее тождество, единство предиката и субъекта, что ему мерещился образ неразумной, темной, универсальной силы, разрывающей субъект и предикат. В связи с этим Спиноза действительно имеет всемирно-историческое значение, перед которым блекнут все его недостатки и вся мелочная критика его системы. Значение это в том, что он на место образа неразумной, внемировой, т. е. чисто внешней волевой силы, как подлинного, единственно правильного созерцания поставил

что оно слишком возвышенно для того, чтобы быть ими воспринято. Разум может господствовать над животным только в форме чувственного воздействия. Только для *разумного* существа разум, как таковой, есть сила, при этом высшая сила. Разум обнаруживает себя, как таковой, только *себе самому*. Но чистый свет не для человека. Потому-то церковь и пропускает к себе свет не через прозрачную, а через затемненную краской среду. Поэтому Бейль, убедившись, что при помощи разумных доводов он не в силах достигнуть цели в борьбе с суеверием своего времени, обратился к соображениям богословского характера. Этот довод сводился к тому, что если бы кометы были предвестниками бедствий, то оказалось бы, что бог, творя чудеса, утверждает идолопоклонство. Но это представление о кометах объясняется лишь забвением *той* категории, которая позднее стала естественной категорией человека и которая для Спинозы была единственной философской категорией, недостаток же его философии заключается в том, что эта категория была для него *единственно* подлинной, а категория *отношения* им не признавалась. Вещи рассматривались не в их естественной связи, понимались не в их имманентном значении, а усваивались в тех отношениях, которые им были или абсолютно чужды, или случайны, или имели для них второстепенное значение, словом, человек мыслил обо всем, мыслил о боге и мире лишь в отношении к самому себе. Всюду бродил демон произвола.

* *Locke. «Essai etc.»*, l. IV, ch. III, § 6.

внутреннее созерцание, созерцание *природы* вещей, сделал основой философии то, в чем и посредством чего только и оказывается возможным мышление, имманентный мышлению предмет, т. е. принцип мышления. Поэтому он изгнал все, что в предмете выражает лишь отношение к нам, как красота и уродство, даже теологию. И это было необходимо, это было хорошим, разумным делом; ведь в то время понятие цели носило исключительно субъективный, произвольный, внешний по отношению к вещам характер! В сущности только Спиноза может быть назван отцом новейшей философии; ведь Декарт неверен самому себе; ведь в пределах своей философии он снова прибегает к внефилософскому, нефилософскому, антифилософскому принципу, к божественной *bon-plaisir* [доброй воле], т. е. абсолютному произволу, этому *asylum ignorantiae* [убежищу невежества]*. Спиноза — освободитель разума новейшего времени. Все глубокие мыслители опирались на него, таковы Лессинг, Лихтенберг, Гёте (мы оставляем в стороне философов в собственном смысле слова). Спиноза снова выдвинул категорию, забытую в век христианства: *отношение предмета к самому себе*, принцип всякого истинного искусства и философии, хотя и в жесткой, отпугивающей форме. Для его века это было чудовищным: ведь эта категория оставалась в то время неизвестной. Той эпохой владела идея антропоморфизма. Спинозу поняли, оценили и усвоили, когда созерцание предмета в отношении к самому себе стало *естественным* созерцанием человечества даже в искусстве и в науке **. Субстанция Спинозы была оцепенелой, неподвижной

* См. об этом также «Теодицею» Лейбница, § 185, 186.

** Доказательством пусть здесь послужат несколько эпиграмм хорошо известных поэтов.

Моральные цели поэзии

«Исправлять, исправлять должны нас поэты!» Так палка палача ни минуты не должна бездействовать на вашей спине.

Телеолог

Какого уважения заслуживает творец Вселенной, милостиво тотчас изобретший пробку, как только он создал пробковое дерево.

личинкой, в которой в еще закутанном и неразвернутом виде таилась свободная, раскрашенная во все цвета бабочка позднейшей философии и поэзии. Лейбниц в качестве ловкого гладиатора также боролся с демоном произвола; так, он отвечает Локку, что производные силы или способности *façons d'être, qu'il faut dériver des substances* [формы бытия, которые следует выводить из субстанции], являются особенностями субстанции и что, следовательно, бог не может *присоединить* к материи мышления, *этого своеобразного бытия души*; Лейбниц утверждает, что божественный произвол должен непременно подчиняться природе, что думать, будто бог может придавать вещам свойства, чуждые их природе и, следовательно, находящиеся в противоречии с разумом, — значит прибегать к скрытым способностям, духам и домовым, которые подобно феям и театральным божествам появляются по маговению волшебного жезла. Но то, с чем мы боремся, в духовном отношении всегда остается [нашим] *объектом* и поэтому продолжает иметь над нами власть, хотя бы отрицательную и косвенную. Лейбниц только ограничивал демона произвола, но не сумел с ним вполне разделаться. *Этим* главным образом объясняются недостатки, пробелы его философии, отсюда та нетвердая почва, на которой стоит интерпретатор его философии в отношении *harmonie préétablie* [предустановленной гармонии], отсюда это жалкое *pre* {«пред»}, отсюда печать произвола и формализма, которая характерна для предустановленной гармонии в вопросе о связи субстанций между собой; отсюда нерешенность и неопределенность отношений конечной и бесконечной монады. Но тем более нам приходится изумляться перед Лейбницем, что он в то время и при господствовавших тогда взглядах обнаружил такую глубину и свободу духа. Признаем же его историческое назначение в том, что он мог узаконить для своего и последующего времени и соединить с господствующими представлениями *категорию* Спинозы именно так, как он это сделал! В этом отношении в области философии Лейбниц есть своего рода Тихо де Браге — последний для своей эпохи, с духом которой мирозерцание Коперника находилось в слишком кричащем противоречии,

мог подорвать систему Птолемея только тем, что выдвинул нечто среднее между обеими системами.

В век Лейбница дух не только находился в противоречии в самом себе и с самим собой, против него действовала не только вера, но и другой враг, находившийся вне его, в природе. То было время дуализма материи и духа и к тому же время механистического мирозерцания и материализма. Все вещи понимались под углом зрения категории механизма *. Философия Лейбница есть

* «Recte constitutum est, nihil in corpore fieri, quod non mechanicis i. e. intelligibilibus rationibus constet» (Leibniz, t. II, p. II, p. 136) [«Правильно утверждается, что в теле не происходит ничего, что не подчинялось бы механическим, т. е. доступным разумному познанию, причинам» (Лейбниц, т. II, ч. II, стр. 136)]. Он называет тело животных «machina hydraulico-pneumatico pygia» [«гидравлически-пневматически-огневой машиной»] (там же, стр. 148). Х. Штурм, старший современник Лейбница, хотел даже уничтожить слово «природа» если не совсем, то по крайней мере в значении деятельного принципа. В своих «Exercit. de naturae agentis idolo», гл. IV, § 1 (см. его «Philos. eclect.», т. II, 1698) он говорит, что мир, или универсальная природа, а также и отдельные сферы природы сводятся «nonnisi brutas quasdam et inertes machinas esse, quae non magis imo multo minus agere vel efficere... dici mereantur quam molendinum aliquod aut horologium» [«к некоторым грубым и пассивным механизмам; о них не с большим, а скорее с гораздо меньшим основанием, чем о мельнице или часах, можно говорить... что они действуют или производят»], потому что (там же, § 12) одна только божественная сила созидает все во всем. Мальбранш на том же основании считает язычеством и идолопоклонством говорить о потенциях и живых силах природы. Фонтенель¹⁰⁸ также сравнивает (например, в своем сочинении «Sur la pluralité des mondes» [«О множестве миров»], 1-й soir [вечер]) Вселенную с часами, а Ньютон говорит (в своей «Оптике», quæst. ult.), что сами по себе крайне незначительные отклонения в путях планет и комет, возникающие от взаимного воздействия планет и комет друг на друга, все же в связи «с продолжительным временем могли бы привести к тому, donec hæc naturae compages manu emendaticem sit desideratura [что для устройства природы потребовалось бы вмешательство исправляющей руки]», как это и происходит с машинами; эта мысль очень не нравилась Лейбницу, который хотя и сам рассматривал мир только механически, но с механизмом мира связывал возвышенное представление. Следует еще заметить, что Лейбниц, конечно, проводил различие между механическим и физическим. Но это различие только субъективное, относительное. Он говорит так:

идеализм, но в форме механистического миропонимания. Он понимает интимную жизнь души в форме механического процесса, он даже внутреннее опять-таки пони-

«Etsi omnes causae physicae in ultima resolutione redeant ad mechanicas, tamen physicas eas appellare soleo, quarum mechanismus obscurus est» (т. II, р. II, р. 90) [«Хотя все физические причины сводятся в конечном счете к механическим, однако я обыкновенно называю физическими причинами такие, механизм которых неясен» (т. II, ч. II, стр. 90)]. Далее: «Nous ne sommes pas encore assez informés, des voyes de la nature, pour les expliquer mathématiquement partout. Je crois que tout physique dépend du mécanique dans le fond, mais nous ne saurions encore arriver à ce fond-là» (т. V, р. 63) [«Мы еще недостаточно разобрались в путях природы, чтобы объяснить их всецело математически. Я думаю, что все физическое по существу зависит от механической основы, но мы еще не сумели добраться до этой основы» (т. V, стр. 63)]. См. по этому поводу также письмо 191 к Бернулли, где он пытается вывести проявления органической жизни из непрерывных, незаметных колебаний и даже память объясняет таким механическим способом. «Ipsam memoriam in vibrationum perduratio consistere suspicor, ut campana pulsata diu adhuc tinnit assonatque» [«Я думаю, что сама память сводится к продолжительным колебаниям, подобно тому как колокол после удара еще долго потом гудит и звучит»]. Здесь же он предлагает Бернулли применить математику и к медицине. Различие между механическим и органическим у Лейбница только формальное, количественное. В созданной человеком машине механизм копечен, в естественной же машине он количественно бесконечен. «Смутные представления соответствуют естественным механизмам, отчетливые — искусственным, потому что искусственные механизмы можно познать лишь посредством отчетливых представлений, а естественные — лишь посредством смутных: всякий естественный механизм заключает в себе бесконечное число органов» (189-е письмо к Бернулли). Но ведь различие между *смутными* и *отчетливыми* представлениями есть в конечном счете *количественное*: бесконечное множество и незначительная величина — единственная причина смутности. «Tout ce qui se fait dans le corps de l'homme et de tout animal est aussi mécanique que ce qui se fait dans une montre» (т. II, р. 168). [«Все, что происходит в теле человека и всякого животного, имеет такой же механический характер, как и то, что происходит в часах» (т. II, стр. 168)]. Итак, для Лейбница природа — счетная машина, и, следовательно, картезианский дуализм между духом и материей он устранил только *по видимости*, только при помощи смутных представлений, т. е. при помощи чувственных образов, не имея ни малейшего подозрения о реальности и значении чувственности. Она имеет для него

мает внешне. Душа — автомат, подобный телу, но лишь с тем отличием, что она есть духовный автомат («Теодицея», § 66). Порядок смутных представлений находится в соответствии с законами движения: он их воспроизводит. Окончательный волевой акт, решение, следует из предшествующих волевых актов, как в механике составное движение возникает из множества скопляющихся движений и стремлений движущегося тела («Теодицея», § 22). Душа свободна, все возникает из ее недр, она основа всех своих определений; но представления неизменно возникают из предшествующих представлений, и так до бесконечности, поэтому сила и деятельность субстанции значит не что другое, как то, что всякая субстанция чревата своим последующим состоянием*, и весь этот бесконечный ряд заканчивается в известном «рге», в предопределении, основа же предопределения лежит в таком существе, которое понимается не как нечто тождественное понятию души, монады, а последнее ведь и является первоначальным понятием; таким образом, существо, на которое опирается предопределение, находится во внешнем отношении к монаде. Хотя Лейбниц непосредственно воспринял и представлял себе душу как единство и реальность, как существенную форму тела, как энтелехию, благодаря которой человек есть то, что он есть, все же он в изложении или в более точном определении допускает *механическое* разделение души и тела, представляет и то и другое как две отдельные самостоятельные сущности, которые друг от друга отличаются только тем, что одно существо составное, другое — простое. Поэтому не следует удивляться, что идеалистический принцип *moi* (*Я*), на который у Лейбница по существу само по себе (по идее) опирались единство и простота души, совершенно потерялся в лейбнице-вольфганской школе и душа оказалась *à pari* [равной] телу, будучи определена как внешний

только значение предела, отрицания, она для него только уничтожение и отсутствие ясности и отчетливости у представления. Даже музыка для него только искусство неясного и смутного счета.

* Пятое письмо к Бурге от 22 марта 1714 г. (т. VI, стр. 214).

объект, с тем отличием, что она понималась как нечто простое. Хотя Лейбниц был углубленно занят тем, чтобы включить в душу темную, смутную, произвольную, пассивную — словом, чуждую отрицательную сторону духа или души посредством таинственных темных представлений, и таким образом отыскивал в собственной глубине души посредника, начало ее единства или связи с телом, все же в конце концов и тело и дух оказываются у него существующими в виде параллельных линий, рядом друг с другом. Души воспроизводят все, что происходит в телах, и в душе и в теле то же содержание; таким образом, души — «представления явлений»; мало того, в своей переписке с де Боссом Лейбниц называет даже душу «эхом всего внешнего» — из этого места мелкая, мнительная, злобная критика могла бы сделать разные предвзятые выводы, которые, однако, к счастью, неприменимы к философии Лейбница благодаря тому, что у мыслящей души имеется имманентное содержание и она есть предмет самой себя. Но тело и душа соответствуют друг другу, как два телеграфа; если их разъединить, то это две отдельные вещи; и то и другое действует по своим собственным законам: «тела — по своим физико-математическим, душа — по логико-эстетическим законам». Глубочайшие идеи Лейбница — это молнии, светящиеся точки, но, как только они становятся протяженными, как только они становятся бытием для других, они теряются в обычных для его времени взглядах и точках зрения. Так обстоит дело с идеями души *. Во всяком случае Лейбниц сберег идею

* С понятием механизма можно связать и проект всеобщего языка Лейбница, в котором каждой идее должно было соответствовать определенное, характеризующее идею число (об этом до сих пор все еще не ясно проекте см. подробнее в «Биографии» Гурауэра, т. I, стр. 320—334), и его стремление превратить философию в науку, опирающуюся на доказательства подобно математике. Но Теннеман неправильно замечает («История философии», т. II, стр. 99), будто ни у самого Лейбница, ни у других не было предпосылок для установления коренного различия между метафизикой и математикой. Скорее именно это различие и составляет основу его философии, потому что математические принципы сливаются у него с механическими, от которых он в качестве

души тем, что устранил представление о физическом воздействии: ведь физическое воздействие может иметь место лишь там, где самое душу по существу представляют как физическое существо; разумеется, если есть нечто верное в представлении о теле и душе как двух отдельных сущностях, в связи с которым полагают, что их взаимоотношения должны соответствовать различию их отдельных природ так, что, когда у одной сущности происходит нечто под влиянием другой, у этой сущности всегда должно иметься вместе с тем свое основание и в нее не может внедриться ничто чуждое. Но при той гипотезе, согласно которой тела действуют, как если бы не существовало душ, как если бы была окончательно установлена основательность материалистического учения, душа теряет свое значение, которое ей первоначально было присвоено. Душа становится излишним

высших и изначальных понятий отличает метафизические понятия — основные понятия своей философии. Лейбниц усматривает также явное отличие метафизики от математики в том, что первая имеет более общие понятия и опирается на интеллект, вторая же связана с воображением. В этом он приближается к Канту, который утверждает, что математические понятия конструируются, т. е. могут быть представлены в чисто чувственном созерцании, разница лишь в том, что Кант видит преимущество математики там, где Лейбниц усматривает ее дефект. Так или иначе, но число Лейбниц относит к метафизике и, пожалуй, делает это с полным правом. В самом деле, хотя число неприменимо к метафизическим предметам и является определяющим, так сказать, *terminus technicus* [техническим термином] только в физике, но все же оно относится к метафизике, именно поскольку в физике оно составляет *принцип* познания. Правда, Лейбниц относил понятие числа к метафизике по другим соображениям, именно потому, что для него это понятие есть нечто *universalissimum* [всеохватывающее]: «*Nihil est, quod numerum non patiatur*» [«Нет ничего, что не подчинялось бы числу»]. Но, несмотря на это, попытке Лейбница превратить форму математики в форму философии следует придавать только *формальное* значение, и поэтому нельзя ставить крест на всей его философии, как это делают новейшие критики. Они не учитывают разницы между *идеями*, сущностью философии и формой, в которой эта идея выражается и которая характерна для определенной эпохи; они предполагают, что возможна внеисторическая критика, отмежеванная и независимая от положительного воспроизведения философской системы, стремящегося развить ее идеи, поэтому они и строят воздушные замки.

началом, почти подобно *νοῦς* [уму] Анаксагора; она есть лишь всеобщая причина, особая же, своеобразная сторона явлений выводится лишь из механических причин. Поэтому Лейбниц упрекает Мора, Циммермана и других, когда они пытаются такие явления, как сцепление, дедуцировать из духовного начала. Лейбниц прав также и постольку, поскольку каждое определенное материальное явление имеет свою определенную материальную основу, поэтому, если мы хотим узнать нечто о природе, мы прежде всего должны вскрыть своеобразную материальную причину изучаемого явления. Благодаря этой связи механистического и идеалистического взгляда, вследствие которой «все одновременно происходит и метафизическим и механическим способом», Лейбниц мог также гордиться своей системой, ибо она объединяет самые противоположные философские системы — Демокрита и Платона, Аристотеля и новейших философов. Но механизм лишь принципиально связывается с идеализмом и лишь принципиально дедуцируется из души и ставится в зависимость от нее; в конкретном же проявлении он представляется самостоятельно действующей силой, которая развивается рядом с душой*.

* Правда, Лейбниц говорит: «*Mechanismi fons est vis primitiva; sed leges motuum, secundum quas ex ea nascuntur impetus seu vires derivativae, profluunt ex perceptione boni et mali seu ex eo quod est convenientissimum. Ita fit ut efficientes causae dependant a finalibus et spiritualia sint natura priora materialibus, uti etiam nobis sunt priora cognitione*» [«Источник механизма есть первичная сила; но законы движения, согласно которым из нее возникают усилия или производные силы, коренятся в перцепции добра и зла, или в том, что наиболее соответствует должному. Таким образом, оказывается, что действующие причины зависят от целевых и духовное по природе изначальнее материального, подобно тому как оно является изначальным и для нашего познания»]. И в его письмах к де Боссу читаем: «*Entelechia agit in materia secundum ipsius exigentiam, ita ut status materiae novus sit consequens status prioris secundum leges naturae, leges autem naturae per entelechias effectum suum consequuntur*» [«Энтелехия действует в материи сообразно собственным потребностям, так что новое состояние материи вытекает из предшествующего состояния соответственно законам природы, но законы природы достигают своей реализации через энтелехию»]. Он распространяет понятие цели и на учение о природе. Так, прини-

Между тем из принципов философии Лейбница в ее прежнем истолковании явствует, что когда Лейбниц говорит о теле и душе как о двух особых субстанциях, даже заявляет, что тела действуют, как если бы не было никакой души, то это способ выражения, имеющий лишь значение видимости. Ведь только душа и является основой деятельности и действительности, более того, душа есть сама деятельность и реальность; тела лишь агрегаты монад, и вопрос о связи души с телом сводится к вопросу связи монад, или субстанций, друг с другом вообще. К сожалению, и эту связь Лейбниц истолковывает с механистической точки зрения, как простое сложение; это прежде всего объясняется тем, что понятие атома, как бы Лейбниц ни боролся с ним и как бы ни отличал монаду от атома, все же в виде призрака продолжает оставаться в монаде. Монады — «*подлинные атомы*»; правда, монада не есть твердый, протяженный, телесный атом, но «*атом духовный*», однако все же это атом; поэтому душа, начало внутреннего единства, оказывается лишь принципом *разделения*. Монада, разумеется, находится во внутренней связи с другими монадами в качестве наделенного душой, представляющего атома, будучи зеркалом, отображающим эту связь, — без нее монада была бы бессодержательной; и все же при-

мая во внимание *causa finalis* [целевую причину] человеческого тела, он определяет тело как «*machina conservandae contemplationis gratia inventam*» [«механизм, изобретенный ради того, чтобы сохранить способность созерцания»]. Он говорит, что познать цель часто бывает гораздо легче, чем средство и механический процесс, и что она служит плодотворным принципом в физике для понимания не только органических, но всякого рода тел; так, в учении о свете он, исходя из предпосылки, что природа ставит целью, чтобы луч света от данного пункта легчайшим способом достигал другого, приходит к выводу, что луч в одной и той же среде распространяется прямолинейно и что угол отражения равен углу падения. Но, даже совершенно отвлекаясь от вопроса, понимается ли цель в смысле внешней, теологической или внутренней, натурфилософской телеологии, принимая цель как нечто априорное и как причину, мы в действительности, в результате находим все-таки неограниченное господство механизма; единственным способом реализации остается механизм; между причиной и действием никогда не будет тождества.

зрак атома продолжает носиться между одной и другой монадой и препятствует тому, чтобы между ними была реальная связь. Монады чужды друг другу, непосредственно не соприкасаются, ибо иначе одна внедрялась бы в другую, в нее вмещиваясь и ее затрагивая; поэтому монады непосредственно не знают друг друга, каковы они сами по себе; ни одна из них не может, созерцая лицо другой, проникнуть в ее сердце; они воспринимают друг друга как феномены; разделение Канта между в-себе-бытием и бытием для другого уже намечено в монаде, дымка материи скрывает их друг от друга. Правда, в основе этого механического размежевания монад лежит глубокая идеалистическая идея; она заключается в следующем: *по существу* пассивные состояния вещей и существ суть не что иное, как деятельные состояния, в них нет ничего страдательного, когда кажется, будто они пребывают в страдательном состоянии. В вещь не может проникнуть извне ничто такое, что потенциально, в возможности уже не находилось бы в ней; всякое определение есть лишь раскрытие; ни над какой вещью нельзя совершить насилие, ибо то, что с ней происходит, происходит лишь потому, что *основа* происходящего находится в ее недрах, потому, что это *может* произойти; итак, внешнее изменение состояния есть лишь проявление внутренней потенции и качества *. Но зачем, избегая грубого представления о внешних явлениях и впечатлениях, превращающих субстанцию существ в податливое тесто, перескакивать к прямо противоположному взгляду и искать опору в непреодолимой твердости и неподатливости атома, даже если понимать эту неподатливость и твердость в духовном смысле?

* Среди многих замечательных мыслей императора Марка Аврелия есть и такая, которая в этом пункте совпадает с «Монадологией», поэтому ее следует здесь привести: «С человеком ничего не может произойти, что бы не определялось судьбой человека, подобно тому как с животным, растением, камнем ничего не может случиться, что бы не соответствовало их природе. Если же ни одно существо не может испытать ничего другого, кроме того, для чего оно взросло и к чему оно определено по своей природе, зачем тебе жаловаться? Будь уверен, что всемогущая природа не наделила тебя ничем непосильным» («Meditationes» [«Размышления»], кн. VII, 47, кн. V, 17).

Эластичность представляет сущность субстанции*. Во всяком случае восприятие возникает в результате физического воздействия; во всяком случае субстанция испытывает нечто от других субстанций, ими определяется, но она снова восстанавливает свое бытие, и в этом *восстановлении* коренится ее самостоятельность и самостоятельность. Конечно, субстанция *нуждается* в других субстанциях; имеется зависимость в результате взаимных потребностей; голод и жажда — связь, соединяющая нас друг с другом. Но, *удовлетворяя* свою потребность, субстанция снова восстанавливает свою свободу и самостоятельность. Поэтому субстанции, или монады, не только не находятся в отношениях господства и подчинения, но и объединяются более пылкими, более тесными связями, соответствующими понятию души: нуждой, кровным родством, склонностью, желанием, любовью. Природа не только разделяет и различает, но и соединяет; она не только индивидуализирует; индивид — простое существование, сущность же — род, вид. И перед тождеством рода, сущности исчезает значение атомистического разделения индивида, индивидуального отличия, тем самым исчезает значение *отдельного* индивида. Природа производит индивиды в *большом количестве*, в неограниченном числе и порождает тем большее количество индивидов, чем ниже они по роду или виду**. Благодаря же множественности сущность

* Правда, согласно Лейбницу, эластичность составляет существенное свойство тела (см. письмо к Бернулли, № 74, 75), эластичность для него лишь специальная сила и свойство, а не универсальное, физическое, но не метафизическое, субстанциальное свойство.

** Не стоит напоминать известные всем факты необыкновенного размножения мух, вшей, клопов, блох, саранчи, рыб и т. д. Согласно микроскопическим наблюдениям Эренберга, среди растительных организмов наибольшей силой размножения обладают *плесневые грибки*, а из животных превосходят всех остальных *по силе размножения инфузории*. У коловраток, представляющих высший разряд по сравнению с желудочными червями, меньшая производительная сила, чем у последних, обладающих более неограниченной силой размножения; при этом способ размножения их разнообразен: они вьют яйца, размножаются путем рождения живых организмов, а также путем собственного деления, а именно трех-

теряет свою специфическую ценность, свое значение, свою цель, ее бытие становится чем-то *безразличным*. Это безразличие как раз и составляет скорбь индивидуальной жизни, источник ее страданий, ее потребность, но в этом же коренится и внутренний импульс деятельности. Преодолеть безразличие нашего индивидуального бытия и составляет цель нашей жизни, стремление нашей деятельности, источник наших добродетелей, а также наших ошибок и недостатков. Человек хочет и должен стать чем-то *самостоятельным*. Он хочет и должен обнаружить в себе нечто качественно ценное, придать себе существенное значение, а это сводится к его

частного, между тем как коловратки ограничены в способе своего размножения: они размножаются либо посредством откладывания яиц, либо рождением живых организмов. Чем ниже вид, тем слабее, незначительнее различие индивидов друг от друга — *ex uno disce omnes* [по одному изучишь всех], тем более безразлична, маловажна сама по себе индивидуальность, и как раз в связи с этой перазличимостью, этим безразличием количество особей оказывается очень большим. При таких обстоятельствах акт размножения становится сам по себе безразличным актом. Полипы (хотя и не все виды их) размножаются путем произвольного, искусственного деления. Размножение у низших животных не связано с интенсиивным актом совокупления особей различного пола. Так, у пластинчатожабренных моллюсков размножение бесполое, посредством яиц или в крайнем случае путем простого самооплодотворения двуполого существа (*Карус*. Зоотомия, стр. 617). Даже глии рожают живую молодежь, во всяком случае в течение лета, без предшествующего совокупления; эти рожают в свою очередь, и так до осени, когда впервые появляются самцы, которые совокупляются с самками (*Шранк*. Фауна, т. II, ч. I, стр. 132). Некоторые животные двуполы, являясь одновременно и самцами и самками, однако не *сами для себя*; другие — и *для самих себя*, как, например, ленточные и цепочные глисты, которые сами себя оплодотворяют. У ленточного глиста есть еще то замечательное свойство, что почти *каждый его член имеет свой особый яичник*. Где размножение связано с двумя особями различного пола, там оно более ограничено уже по внешней причине. Но именно благодаря этому ограничению значение индивида возрастает, растет качественная его ценность. По отношению же к *своему роду* индивид проигрывает в своем значении. Проявлением этой маловажности с точки зрения интереса рода является смерть. Но зато любовь проявляет сострадание к индивиду. Только в любви индивид получает абсолютную ценность. *Nemo homini Deus est* [человек человеку — бог].

своеобразному отличию, которое составляет его «идею». В качестве простого индивида он теряет себя, подобно тому как неотличимая капля воды теряется в однообразном потоке безразличной множественности. Когда человек утрачивает свои интересы, определяющие его индивидуальную жизнь, когда он начинает сознавать безразличие своей обнаженной индивидуальности, оп между бытием и небытием лишается своей специфической особенности, жизнь становится ему в тягость, он кончает самоубийством, т. е. уничтожает свое нечто. Индивиды, не отличающиеся друг от друга или не заслуживающие того, чтобы быть друг от друга отличными, образуют в природе, как и в человеческой жизни, *массу*, которую дух со своей высшей точки зрения рассматривает как само по себе мертвое вещество, живое лишь для духа в качестве орудия его деятельности. Поэтому было внутренне необходимо, чтобы идеализм очистился от тех привходящих атомистических и чувственных элементов, с которыми он смешан еще в лице философии Лейбница. Идеализм подлежал усвоению в более высоком, строгом смысле; душа должна была утратить свою неограниченную терпимость и радость жизни, должна была обратиться к самой себе с критикой чистого разума, должна была оставить дурное сообщество со сперматозоидами и другими существами подобного рода и предъявить к жизни более высокие эстетические требования; итак, было внутренне необходимым, чтобы бодрый, жизнерадостный политеизм монадологии Лейбница перешел в суровый, но в силу этого в более духовный и интенсивный монотеизм «трансцендентального идеализма»¹⁰⁷.

21. Критика пневматологии Лейбница¹⁰⁸

«Вопрос о прирожденных и неприрожденных идеях, — сказано в 18-й главе, — совсем не антропологический. Здесь речь идет о сущности духа. В этом смысле и понимал вопрос Лейбниц». Это совершенно правильно в смысле лейбницианской, да и вообще идеалистической, априорной философии. Если дух мыслится как отличное от человека, самостоятельное, в себе пре-

бывающее существо, то вопрос о происхождении, возникновении идей, понятий, мыслей не следует поднимать вовсе, как и вопрос о возникновении самого духа. Дух, душа, субстанция, существо — и притом неисписанный лист! — разумеется, это чистая бессмыслица. Что такое существо без его определений и его раскрытия? «Il est *essentiel* aux substances d'agir aux substances créées de *pâtir*, aux *esprits* de *penser*» («Nouv. Ess.», l. III, ch. 6) [«Для субстанции *по существу* свойственно действовать; сотворенным субстанциям свойственно испытывать страдательные состояния, *духам* свойственно мыслить» («Новые опыты», кн. III, гл. 6)]. Чем же иным должны быть основные определения мыслящего существа, его имманентные действия, как не мыслями, понятиями, идеями? Поэтому если я признаю дух, душу первоисточником идей, то высказываю этим не синтетическое, а аналитическое положение, положение тождества: я приписываю субъекту предикат, который уже содержится в понятии субъекта, естественно подразумевается. Но из того, что этот отмежеванный от человека дух есть самостоятельное существо, следует, что это бог: ведь бог и есть не что иное, как дух, порвавший последнюю нить связи с человеком, дух, не только отличный от человека, но и свободный от всякой человеческой ограниченности, в частности лишенный *телесности* и *чувственности*. Различие между монадами, индивидуальными духами, или существами, и богом, всеобщим духом, т. е. персонифицированным родовым понятием духа, деятельностью, *actus purus* [чистым актом], состоит в конце концов только в том, что монады — *воплощенные* духи, а бог — *бесплотный* дух. И в только что приведенном месте в «Новых опытах» сам Лейбниц к утверждению Локка, что между богом и духами не существует иного различия, кроме того, что богу свойствен предикат бесконечности, прибавляет: «Для меня существует еще *другое* отличие, именно что все сотворенные духи обладают телом». Действительно, конечное в конце концов имеет свою причину и основание только в телесности, чувственности, материальности, а бесконечное — в бестелесности, нечувственности, нематериальности. Поэтому априорное происхождение идей

тождественно априорному происхождению вещей. Идеи только там возникают а priori из духа, где сами вещи возникают из духа, где идея вещи есть творческое основание самой вещи. «Идеи извечно существуют в боге, и даже в нас они существуют прежде, чем мы о них действительно думаем» («Nouv. Essais», l. III, ch. 4. {«Новые опыты», кн. III, гл. 4}). «Элементы наших понятий, первые неразложимые понятия — это атрибуты бога, первопричины и первоосновы вещей» («De cognit. verit. et deis» {«О познании истины и богах»}). «Так как бог есть источник возможностей и, следовательно, идей, то нужно воздать похвалу отцу Мальбраншу за то, что он придает идеям возвышенное значение, отличая их от понятий и считая их за божественные совершенства, которым мы причастны только благодаря нашим знаниям» (à Montmort, 1715 [к Монмору, 1715]). Итак, приращенные, априорные идеи имеют лишь теологический смысл и происхождение, а никак не антропологический.

История, антропология совершенно отчетливо доказывают нам, что идея как словесно, так и в действительности первоначально возникла от слова «ιδεῖν» [видение]; что первоначальное просветление человека идет сверху, с неба, но не с теологического, а естественного, чувственного неба; что чувственный, видимый глазом свет есть источник человеческого просветления, источник *ясных* и *отчетливых* представлений*; что, следова-

* Интересно, что говорит о зрении Лейбниц-Вольф в своей «Psychologia empirica» [«Эмпирической психологии»], § 76, а именно: мы имеем в глазу как бы зеркало и образец для всех чувств, чувственных восприятий или ощущений, а так как ощущение есть род представления, или перцепции, то, следовательно, это образец и для всех представлений, следовательно, зрение объясняет сущность всех ощущений, представлений и понятий, как это и доказывает прежде всего отличие представлений *ясных* и *темных*, *отчетливых* и *смутных*; ведь из элементов оптики Эвклида ясно, что уже издавна различали ясное и темное, смутное и отчетливое видение. Впрочем, здесь перед нами снова пример того, как человек везде склонен превращать виды в род, определенную сущность в сущность абсолютную, сводить многообразие действительности к абстрактному единству. Однако совершенно ошибочно делать идеалистический глаз образцом всех чувственных восприятий и ощущений. Но именно вследствие того, что монады

тельно, не только в наших университетах, но и в жизни человечества философский факультет, факультет логики и метафизики *последний*. Но конечно, человек, исходя из точки зрения метафизики и философии, уже так бесконечно далек от первоисточника человеческих понятий и представлений, что он может себе его объяснить, лишь подсовывая первобытному человеку свои математические и философские абстракции и усматривая в них предпосылки и условия его первых восприятий. Лейбниц в «Nouveaux Essais», I. II, ch. IV утверждает, что «понятие твердости, или плотности, не зависит от чувств, что возможность ее усматривается просто разумом, хотя и чувства также убеждают нас, что эти качества действительно имеются в природе» — другими словами, что, следовательно, это понятие априорно, т. е. получается путем простого выведения из сущности или понятия тела, без того, чтобы мы выходили за пределы самих себя и прибегали к помощи опыта. Здесь перед нами ясный пример того, как Лейбниц вообще понимает и разрешает вопрос о происхождении идей со своей философской точки зрения; в самом деле, идеей плотности или твердости — в данном случае это безразлично — человек обязан, очевидно, прежде всего только чувственности, а именно, как это показал уже Локк, а после него Ламберт и раньше утверждал даже сам Лейбниц, только осязанию. Но конечно, то, что для человека является *апостериорным*, для философа — *априорно*, ибо, раз человек собрал данные опыта и объединил их в общих понятиях, он, естественно, в состоянии высказать «синтетические суждения а priori». Поэтому то, что для более раннего времени было *делом опыта*, в более позднее время становится делом разума¹⁰⁹. Так, для Декарта твердость, или плотность, была чем-то зависимым от чувств, от опыта, потому что он сущностью тела считал протяжение; но для Лейбница твердость, или плотность, есть нечто познаваемое чистым разумом, потому что он,

Лейбница имеют только глаза и, самое большее, еще уши, а не имеют ни рук, ни ног, ни желудка, ни зубов, ни желчи, ни половых органов, они только призрачные существа подобно ангелу и прачеловеку Я. Бёме.

признавая ограниченность понятия тела у Декарта и несовместимость этого понятия с действительным, чувственным телом, т. е. опытом *, так расширил понятие тела, что плотность стала его существенным предикатом. Так, например, и электричество, и магнетизм прежде были только эмпирическими, это значит здесь случайными, в отдельных телах наблюдаемыми свойствами, теперь же благодаря многочисленным наблюдениям они стали свойствами всех тел, стали существенными свойствами тела вообще ¹¹⁰. Так и истины, которые в век Лейбница были лишь *vérités de fait* [истинами факта], произвольными и случайными истинами и которые поэтому делали его даже апологетом веры в чудеса, для нас давно уже стали *vérités de raison* [истинами разума], так что для нас теперь уничтожение физического закона так же немислимо, как для Лейбница уничтожение логического закона тождества. Таким образом, лишь с точки зрения истории человечества может быть дан положительный ответ на вопрос о происхождении идей ¹¹¹.

Впрочем, Лейбниц как в других вопросах, так и в этом выражается крайне неопределенно и двусмысленно: он признает, в частности, врожденные идеи в противоположность неудачному или во всяком случае вводящему в заблуждение образу чистой доски и в том смысле, в каком врожденные идеи выражают только природу идеи или представления вообще и поэтому, естественно, не могут привходить извне, иначе они не были бы представлениями, а были бы материальными вещами. «Разве у души есть окна? Или она похожа на письменную дощечку? На воск?» Нет! Она не воск и не дощечка и не комната с окнами, и представление предмета не есть сам этот предмет в точности. Для создания представления необходимо привхождение чего-то отличного от предмета; и было бы истинной глупостью, если бы это отличное, которое обосновывает самую сущность представления, я хотел

* Лейбниц говорит: «Что мы должны еще присоединить к понятию протяжения, чтобы составилось понятие тела? Что иное, как не то, о чем свидетельствуют нам чувства?» («De vera methodo», Erdmann, N 26) [«Об истинном методе», изд. Эрдманна, № 26].

вывести из предмета. Но что же это такое? Форма всеобщности, ибо даже индивидуальная идея, или представление, — по крайней мере в сравнении с действительным, индивидуальным предметом — первоначально является, как замечает Лейбниц, чем-то общим, т. е. в данном случае неопределенным, стирающим, разрушающим различия. Чувственность массивна, некритична, пышна, между тем как идея, представление, ограничивается общим, необходимым¹¹². Лейбниц говорит: «Мы не в состоянии познавать *индивидов* и находить средство точно определить индивидуальность какой-либо вещи, потому что все единичные вещи могут снова повторяться. Незначительнейшие различия незаметны, и пространство и время совершенно не поддаются определению и, скорее, должны определяться по тем вещам, которые они содержат». Поэтому «и все имена, даже *собственные имена*, — первоначально *названия рода*» («Nouv. Ess.», l. III, ch. III). Но эта природа представления в особенности обнаруживается в общих представлениях или понятиях. Таким образом, основная мысль «Новых опытов о человеческом разуме» подобно основной мысли «Критики чистого разума» заключается в том, что *всеобщность* и *неотделимая* от нее *необходимость* выражают собственную природу рассудка, или сущности, способной иметь представления, и поэтому не могут своим источником иметь органы чувств, или опыт, т. е. привходить извне¹¹³. «Индуктивным путем никогда не получают подлинно всеобщие положения, если никогда нет уверенности в том, что исследованы все индивидуальные случаи», — мысль, отчетливо выступавшая уже и у сторонников Декарта. Так, Клауберг^{113а} в своей «Defensio cartesiana» (Амстердам, 1652, p. prior. exot., стр. 422) говорит: «Если ты на основании чувственного восприятия хочешь доказать, что то или другое целое больше части, то этот вывод не имеет всеобщей доказательной силы, потому что ты не осматрел и не ощущал все, что составляет целое и все существующие в мире части; итак, чувство не может доставить тебе уверенности, что где-либо не существует противоположного, что где-нибудь в мире целое не может оказаться меньшим или равным части. Ты спросишь меня: откуда

берется достоверность этой аксиомы? Отвечаю: из рассудка, который усматривает врожденные ему идеи или понятия целого или части: ведь если целое есть не что иное, как то, что состоит и складывается из нескольких частей, а части, взятые вместе, составляют целое, то, очевидно, целое неизбежно больше своей части».

Несомненно, эта аксиома своей достоверностью обязана не индукции, а рассудку, ибо у рассудка вообще нет другой цели и другого назначения, как обобщать данные чувства, чтобы освободить нас от докучного труда повторения, чтобы предвосхищать, заменять, сберегать чувственный опыт и чувственное созерцание. Но разве рассудок делает это совершенно самостоятельно, не имея основания тому в чувстве? Разве тот или другой отдельный случай, чувственно воспринятый мной, является отдельным в *абстракции*? Разве он не *качественно определенный* случай? ¹¹⁴ Но разве в этой качественности нет даже чувством воспринимаемой тождественности отдельных случаев? И разве тождество впечатлений не есть достаточное основание и для самого чувства избегать бесконечного повторения одного и того же случая? Разве вечная однообразная шарманка индукции не скучна и не утомительна даже для глаза и уха? Разве я вижу только листья, а не деревья также? ¹¹⁵ Только деревья, а не леса? Только камни, а не скалы? Только скалы, а не горы? Разве созерцание слепо, а чувство тупоумно и слабоумно? Разве мой желудок не говорит, что целый хлеб больше, чем кусок этого хлеба? Но разве он говорит это мне только о той или другой пище, а не о всякой? Если я кусаю кислое яблоко, то неужели я должен кусок за куском проглотить целое яблоко, чтобы убедиться, что оно кисло, разве после того, как я пробую, а затем отбрасываю первый же кусок от себя, мое нёбо не высказывает категорического суждения о качестве яблока? Разве нет *чувства* тождественности, одинаковости и различия? Разве для моих органов чувств нет разницы между черным и белым, днем и ночью, деревом и железом? ¹¹⁶ Неужели положение «черное не есть белое» есть истина только для моего рассудка, а не и для моего чувства? Я должен мыслить черное как черное; но могу ли я видеть черную поверхность белой?

Разве чувственное восприятие не является необходимым подтверждением того, что есть? Разве, следовательно, высший закон мышления, закон тождества, не есть в то же время закон чувственности, разве не опирается в конце концов этот закон мышления на истинность чувственного созерцания? ¹¹⁷ Не отбрасываем ли мы этот закон именно там, где рассудок оказывается в раздвоении с чувством и поддается произволу спекулятивных или теологических бредней?

«Чувством постигается только индивид, единичное; интеллектом, рассудком — род, общее». Но что такое общее? Послушаем Лейбница. В 5-м письме к де Боссу сказано: «Общее есть единое во многом, или подобие многого». В «Новых опытах» также сказано: «*La généralité consisté dans la ressemblance des choses singulières entre elles, et cette ressemblance est une réalité*» [«Общность состоит в *сходстве единичных предметов* между собой, и сходство это является реальностью»] (кн. III, гл. 3, § 11). Но разве это сходство не чувственная истина? Разве существа, которые рассудок причисляет к *одному* классу, к *одному* роду, не одинаковым образом аффицируют мои органы чувств? ¹¹⁸ Разве для моей руки безразлично, касается ли она человека или обезьяны, крокодила или птицы? Неужели тождество человека с человеком и его отличие от животного есть дело только рассудка, а не чувственности, даже общей чувственности, как ее лицемерно называют? Разве для моего полового чувства — чувства, которое имеет также огромное теоретическое значение, хотя обыкновенно и оставляется без внимания в учении об органах чувств, — нет никакой разницы между женщиной и самкой животного? В чем же в таком случае заключается различие между рассудком и чувством, или способностью к ощущениям? Чувственное восприятие дает *предмет, рассудок* — название для него. В рассудке нет того, чего не было бы в чувственном восприятии, но то, что в чувственном восприятии находится фактически, в рассудке находится лишь номинально, по названию. Рассудок есть высшее существо, правитель мира, но лишь по названию, а не в действительности. Что такое название? Отличительный знак, какой-нибудь бросаю-

щийся в глаза признак, который я делаю представителем предмета, характеризующим предмет, чтобы представить его себе в его тотальности¹¹⁹. «Les mots ou d'autres signes équivalens sont d'une si grande nécessité qu'ils tiennent pour ainsi dire dans notre esprit la place que les sujets occupent au-dehors. Comme les qualités des choses ne coexisteroient pas hors de nous, sans des sujets où elles se réunissent, leurs idées ne coexisteroient pas dans notre esprit, sans des signes où elles se réunissent également» (*Condillac*, Essai sur l'orig. des connoiss. hum., sect. IV, ch. 1, § 7) [«Слова или другие эквивалентные знаки нам столь необходимы потому, что они занимают, так сказать, в нашем духе то место, какое предметы занимают вне духа. Как качества вещей не существовали бы вне нас без предметов, в которых они объединяются, так их идеи не сосуществовали бы в нашем духе без знаков, в которых они равным образом объединяются» (*Кондильяк*. Опыт о происхождении человеческого знания, отдел IV, гл. 1, § 7)]. Например, мычание есть характерный признак коровы (см. *Вахтер*. Gloss. germ., статья «Корова»). Чувство воспринимает мычание, но оно у него тотчас же исчезает: чувство живет лишь наличным, т. е. данным, мгновением. Рассудок хитрее: он замечает чувственное впечатление и дает ему название. Поэтому, как только я слышу мычание, я произвольно *думаю* об этом названии и *знаю**, что

* В одном этом, т. е. в сведении предмета к названию, и заключается первоначально знание человека, к этому и теперь сводится знание и суждение большинства людей и ученых, которым ничего больше не нужно, как прочесть или услышать такие, например, слова, как атеизм, чувственность, материя, чтобы покончить с делом. Астрологические названия — а только названиям небесных звезд и обязана астрология своим происхождением — не управляют более судьбой человечества, но зато над миром царят теперь другие имена. И везде, где человек оставляет сенсуалистическую точку зрения, забывает, что только чувство дает ему предметы, существа, действительные объекты, он поддается власти пустых слов. Поэтому правильно утверждали новые философы, что у них речь идет не о *словах*, как у схоластиков, а о делах или вещах (*res*), потому что они, по крайней мере в области физики, снова восстанавливают в своих правах чувства, изгнанные христианским идеалом.

мычит корова. Чувство также может убедить меня, что мычание исходит от коровы, но для этого кроме уха мне нужны еще глаза и ноги. Простое название ставит меня над всеми этими обстоятельствами, потребностями, зависимостями, потерей времени и сил. Чувство связано с пространством и временем: я слышу, как собака лает сейчас, здесь; название же вечно и вездесуще. Поэтому то, о чем чувство мне говорит здесь и теперь, и опять-таки здесь и теперь, и так до бесконечности, рассудок *раз и навсегда* говорит одним-единственным словечком.

Чувство, точно так же, как и рассудок, говорит мне, что целое больше, чем часть; но говорит оно мне это не словами, а примерами, например тем, что палец меньше руки ¹²⁰, что лот меньше фунта, удостоверяет не формально, а материально. В чувстве целое всегда есть только предикат определенного субъекта, существа, предмета: вся рука, целый фунт. Рассудок, наоборот, превращает этот предикат в нечто самостоятельное, в субъект. Но этот бессодержательный и пустой, хотя именно поэтому и общезначимый, субъект — что он такое, как не название, как не слово? Поэтому уверенность в том, что целое больше части, зависит, разумеется, не от чувственного опыта. Но от чего же? От слова «целое». В положении «целое больше части» не говорится ничего больше того, что слово «целое» говорит само по себе ¹²¹, как это уже заметил математик Барроу ¹²²; его достоверность поэтому априорна, т. е. является достоверностью, содержащейся уже в слове или данной вместе с ним; так же точно я а priori знаю, что фут больше дюйма, если я знаю, что слово «фут» означает целое, состоящее из двенадцати дюймов*. Чтобы доказать различие между рассудком и воображением, или способностью чувственного представления, Декарт и его

* Поэтому все эти всеобщие аксиомы, положения, понятия имеют сами по себе столь же большую или столь же малую цену, как простые слова: они для духа то же, что в жизни деньги, которые, правда, превращаются в самоцель, но в полном противоречии с их назначением. Поэтому при положениях «целое больше части» или «А есть А» мы всегда произвольно представляем себе какой-нибудь определенный чувственный объект, к которому и применяем эти положения в доказательство того, что сами по себе они — ничто.

ученики брали в качестве примера тысячеугольник. «Если я, — говорит, например, Арно в своей «Логике» (ч. I, гл. I), — хочу помыслить фигуру с тысячею углов, то я столь же ясно и отчетливо усваиваю эту фигуру, сложенную из тысячи сторон, как и фигуру, сложенную только из трех сторон, раз я могу показать все ее признаки. Но я не в состоянии представить себе эти тысячи сторон данной фигуры, потому что образ ее, который я могу вызвать силой своего воображения, есть лишь фигура с некоторым большим числом сторон и углов, но совсем не тысячеугольник». Совершенно верно. Но в чем же состоит преимущество рассудка? В том, что он на место этого чувственно непредставимого множества или величины ставит название «тысяча», т. е. вместо фигуры — число, ведь число есть отличительный знак величины. «Число, — говорит Барроу, — есть не что иное, как название или чувственный образ величины» («Lect. math.», кн. III). Итак, повторим, в чем же различие между духом или рассудком и чувственным представлением, или созерцанием? Это различие между словом и делом, или примером, различие между названием и предметом, знаком и образом, числом и фигурой. Нет ничего в рассудке, чего не было бы в чувстве *, но в рассудке это дано в ином виде, чем в чувстве. Тысяча сторон исчезает, уничтожается, отрицается в понятии или названии тысячеугольника: тысячу я не могу представить чувственно, а могу ее только *помыслить*. Рассудок не есть нечто чувственное, но это отрицание чувственности не предмет, не цель и не сущность, а только средство постигнуть предмет; тысяча сторон заменяется понятием, понятие является их представителем.

Лейбниц, напротив, в качестве идеалиста или спиритуалиста превращает средство в цель, отрицание чув-

* Хотя Вольф, как лейбницианец, при помощи предустановленной гармонии все выводит из души, однако в своей «Psychol. ration.» (§ 429) он говорит, что всеобщие понятия не содержат ничего, чего мы не воспринимаем в самих себе посредством внешнего понятия, или внутреннего чувства, или самосознания. Но всеобщие понятия свойственны рассудку. Если поэтому положение «нет ничего в рассудке, чего не было ранее в чувствах» понимать в только что указанном смысле, то можно допустить его истинность.

ственности — в сущность духа¹²³. Подобно Декарту он приводит дух, душу, силу как примеры или доказательства понятий, которые не находятся в зависимости от чувств и воображения и, следовательно, выражают чистое абсолютное отрицание чувственности: ведь только сложное чувственно, а душа, дух, монады — нечто простое, нематериальное, следовательно, они составляют объект чистого разума. Но разве душа, даже у Лейбница, не есть *представление* чего-то сложного? И разве сами ощущения не *складываются* из множества представлений? * Итак, здесь, в недрах идеализма, не обнаруживаем ли мы специфического признака материализма? Разве душа не включает в себе бесконечного многообразия модификаций? И это противоречащее ее простоте многообразие не есть ли очевидное позаимствование души у материи? Разве можно представить себе множество, многообразие, различие без чувственности? «Души по происхождению различны». Но можно ли помыслить, например, душу человека в ее отличии от растительной души или души животных, не связывая в то же время с ней представления о действительном человеке, которое коренится в чувственном созерцании? Итак, что за глупость пытаться отрицать чувственность, как таковую, и в то же время даже там, где мы отвлекаемся от чувств, косвенно настаивать на ее истинности!

Накопец, еще одно замечание. По Лейбницу, представление есть сущность души, духа. Необходимое следствие отсюда, что тело есть не что иное, как *объект*, как говорят идеалисты, *предмет* представления; что, следовательно, между душой и телом не существует другой

* «L'âme, toute simple qu'elle est, a toujours un sentiment composé de plusieurs perceptions à la fois, ce qui opère autant pour notre but que si elle étoit composée de pièces, comme une machine» (Lettre à Basnage) [«У души, как бы проста она ни была, всегда есть чувство, *состоящее* из нескольких перцепций *сразу*, что так же служит для нашей цели, как если бы она подобно машине *состояла из частей*» (письмо к Банаж)]. Ламберт в своей «Диалогии»^{123а} (§ 174) приписывает всеобщим понятиям *протяженность* и представляет их в виде линий. Эта протяженность имеет лишь «метафизическое значение». Не так ли обстоит дело и с этим сложным? Но не пытка ли это для рассудка заставлять его мыслить сложное в простом?

связи, как между представлением и его предметом. Даже у Спинозы тело есть не что иное, как объект идеи или представления, исчерпывающего сущность духа, или души, с тем лишь отличием от других объектов, что оно есть непосредственный объект идеи или души. Это представление, в котором человек освобождается от тела, помещает свое тело в класс внешних, чувственных объектов и потому ищет особых критериев, с помощью которых он познает свое тело как свое, чтобы не смешать его с другим, — это представление находит свое классическое выражение в следующих словах Вольфа («Разумные мысли о боге, мире и душе», § 217, 218): «Вещи, которые мы представляем себе как *вне нас* находящиеся... мы обычно называем телами. Среди этих тел одно мы *считаем своим телом*, потому что к нему мы обращаем свои мысли об остальных телах, и оно, следовательно, во всякое время остается наличным для нас, в то время как все остальные меняются». Этот взгляд есть один из существеннейших пунктов для критики и познания пневматологии, идеализма, философии вообще. Но как человек приходит к нему? Через то, что тело есть предмет внешних чувств. Вольф говорит (там же, § 875): «Мы можем видеть и чувствовать свое собственное тело, даже слышать свой голос. Поэтому мы подводим его под род чувственных объектов и отличаем его от себя так же точно, как и любой другой внешний, отличный от нас предмет. Но при этом мы упускаем из виду, что свое тело мы воспринимаем только *через него самого*, что оно есть не только видимое и чувствуемое, но вместе с тем и видящее и чувствующее, следовательно, не только предмет, но и причина видения и чувствования, выражаясь идеалистическим языком, не только объект, но и субъект-объект, и именно благодаря тому, что тело есть предмет для него самого, оно и есть живое, тождественное с нами тело.

В пневматологии мы действуем совершенно так же, как и в теологии. Сущность мира, или природы, какова она для нас, в каком виде она нам дана, следовательно, видимую их сущность мы превращаем в сущность в себе; отсюда мы неизбежно дополнительно делаем и обратное: сущность мира, отличную от этой видимой его сущ-

ности, превращаем в существо, отличное от самого мира, в иное, но опять-таки субъективное, подобное человеку существо, которому даем имя бога. Подобным же образом тело в том виде, в каком оно оказывается *предметом* наших чувств и нашего сознания, — это обыкновенное, внешнее, поверхностное тело мы превращаем в тело в себе, в целостную, абсолютную сущность тела; и в связи с этим мы неизбежно обратную сторону тела превращаем в сущность, отличную от сущности тела, и даем ей имя «дух», «душа». Лейбниц присоединяется к взгляду Декарта, что душа или дух более нам доступны и известны, чем тело, а Вольф в своей эмпирической психологии выражается так же, как Декарт в своем втором рассуждении. Он исходит из сознания. Мы сознаем самих себя и вещи вне нас, т. е. мы отличаем себя от них и их друг от друга. То, что сознает само себя, существует и есть и называется душой. Следовательно, мы убеждаемся в существовании нашей души раньше, чем в существовании нашего тела. Несомненно, что сознание первично; но оно первично только для меня, а не само по себе. С точки зрения моего сознания я *существую, потому что я сознаю себя*; но с точки зрения моего тела я *сознаю себя*, потому что я *существую*. Кто же из них прав? Тело, т. е. природа, или же сознание, т. е. Я? Разумеется, Я, ибо могу ли я *себя* признать неправым? Но в состоянии ли я в самом деле отделить сознание от своего тела и мыслить сам по себе? ¹²⁴ Разве не сознаю я в каждом акте, в каждый момент себя как телесное существо? Я сознаю, что я чувствую, что я мыслю. Но разве я чувствую, мыслю, как бестелесное существо? Не есть ли неотличимость или во всяком случае неотделимость моего сознания от моего тела основа и принцип, из которого я должен исходить? Какое извращение начинать с раздела тела и души и потом задним числом пытаться установить в этом разделе согласие!

22. Замечание о теологии и теодицее Лейбница

Данное выше (гл. 17) доказательство бытия божьего, исходящее из *случайности* мира, есть единственное апостериорное, т. е. почерпнутое из опыта, доказательство,

которое Лейбниц и его сторонники признают имеющим силу. Что же касается других распространенных доказательств бытия бога, то Вольф с удивительным остроумием и свободомыслием указывает на следующие их недостатки. При умозаключении от упорядоченности мирового строя к виновнику этого порядка считается, что всякий порядок случаен и поэтому всякий порядок предполагает того, кто этот порядок устанавливает, что, однако, ложно; ибо, как доказывает математика, существует абсолютно необходимый порядок, который, следовательно, опровергает положение «где есть порядок, там должен быть тот, кто этот порядок устанавливает». В умозаключении, опирающемся на мудрое устройство мира, заранее предполагается то, что надлежит доказать, а именно что положение, согласно которому правильное наблюдение над *произведениями искусства* предполагает художника, приложимо и к *произведениям природы*. В умозаключении, исходящем из того, что человеческий род или мир имеет начало, опираются на посылки, которые рациональным путем или совсем нельзя, или крайне трудно доказать. Ведь из того, что теперешнее состояние земли имело свое начало, никоим образом еще не следует, что всякое состояние земли имеет начало; а еще менее из того, что *часть мира*, та же земля, имеет свое начало, следует, что мир в *целом* имеет свое начало. В телеологическом доказательстве делают круг, потому что допущение целей и памерений в природе предполагает уже допущение разумного существа или виновника природы. Против доказательства, апеллирующего к совести, можно правильно возразить, что этот аргумент очень обманчив («Ratio praelect. de lect. metaph.», § 41—48). Г. Ф. Мейер¹²⁵, один из видных философов вольфианской школы, говорит в своей «Естественной теологии» («Метафизика», ч. IV, 1759): «Когда человек обращается от ложной религии к истинной, то он редко освобождается от упреков своей совести; и, может быть, нет ни одного мудреца, который, отрицая привидения, несмотря на это, их не боялся бы». Против доказательства, опирающегося на согласную убежденность всех народов, тот же философ говорит, что «могут быть и *всеобщие заблуждения* всего человеческого рода:

так, *вера* в неподвижность Земли и движение Солнца когда-то была *всеобщей верой* человечества; кроме того, имеются целые пародности, которые ничего не знают о боге». Обратимся теперь к доказательству, исходящему из стремления человека к бесконечности; оно сводится к следующему: «Всеим людям врождена *бесконечная потребность*; эта потребность не может быть напрасной, следовательно, должен существовать ее предмет; но эта потребность относится к бесконечному благу, т. е. богу, следовательно, бог существует». Относительно этого доказательства Мейер замечает, что «стремление к бесконечности может быть также стремлением к бессмертию и, следовательно, совершенно не доказывает реальности бога».

Таким образом, согласно философии Лейбница и его школы, «единственное неопровержимое доказательство реальности бога на основании опыта» есть доказательство из случайности мира. Оно таково: «Этот мир существует так, что мог бы и *не* существовать, следовательно, это вещь случайная, ибо случайностью мы называем то, противоположность чему возможна. Итак, основание того, почему мир существует и существует таким, каков он есть, коренится не в нем, а находится *вне* его, и именно в таком существе, которое включает основание своего существования в самом себе и, таким образом, существует необходимо или есть необходимое существо». Но в чем же истинный смысл и основание этой случайности мира, на которую опирается существование бога, т. е. существа, отличного от мира и виновника его? В случайности или, скорее, *произвольности человеческого мышления и представления*. Мир случаен, потому что этот мир — мир, который я себе представляю, — в мыслях, в воображении, в образе я могу помыслить не существующим или существующим иначе. «Как в *кабинете* (это звучит великолепно, т. е. чрезвычайно характерно для точки зрения, о которой Герbart замечательно сказал, что «все положения новой философии служат для прославления бога». См. *Людовици*. Собрание всех полемических сомнений, касающихся философии Вольфа, ч. II, стр. 148) расположение вещей может быть весьма различным и никакая вещь не занимает необходимо

того или другого места, так во всяком случае ясно, что и наличный теперь (т. е. существующий) мир мог бы отличаться бесконечным разнообразием по сравнению с тем, каков он в действительности... Спора нет, что самое сильное доказательство заключается в том, что должно быть отличное от этой случайной связи существо, которое устроило мир так, а не иначе, подобно тому как я, просматривая библиотеку, сразу умозаключаю, что должен существовать некто, кто нашел целесообразным расположить кпиги так, а не иначе, ведь в самом деле вполне возможно, чтобы книги стояли иначе!» Правильно! Если я рассматриваю мир только с точки зрения своего кабинета, если я свой кабинет делаю прообразом мира, то я необходимо должен признать кого-то, кто стоит к миру в таком положении, в каком я — к своему кабинету. Таким образом, бог всегда есть лишь неизбежное следствие предпосылки, по себе произвольной *. Но в чем основание этого произвола? В том, что мир есть объект чувств и объект мышления.

В чувственном предмете человек отличает сущность, как она есть в действительности, как она является предметом чувственного восприятия, от того, что в нем является абстрагированной от чувственности, мысленной сущностью. Первое он называет *существованием* или также *индивидуумом*, второе — *сущностью* или *родом*. Сущность человек определяет как нечто необходимое и вечное — ибо даже в том случае, если из чувственного

* Если я превращаю мир во что-то конечное, если я свожу его к ограниченному понятию, к логической категории или абстракции, как в данном случае, к категории случайности, то нужно, чтобы я вышел за его пределы, чтобы я бесконечность мира, т. е. действительности вообще, представил себе как отличное от мира, немировое и сверхмировое существо. Лейбниц прекрасно говорит (в четвертом письме к Кларку, приписка): «*Nous voudrions que la nature n'allât pas plus loin, qu'elle fût finie, comme notre esprit*» [«Мы хотели бы, чтобы природа не шла дальше, чтобы она была *конечной*, как и наш *дух*»]. Но он применяет это положение только к атомистике, а не к своему собственному механистическому мирозерцанию, не к теистической точке зрения, и все же он основывается лишь на том, что границы своего незнания делает границами природы, ограниченное абстрактное понятие — ее сущностью.

мира исчезает тот или другой чувственный предмет, он все же остается в качестве объекта мышления или представления, — а существование он определяет как нечто случайное и преходящее ¹²⁶. Спиноза говорит: «Сущность человека не есть необходимое существование, т. е. в порядке природы одинаково возможно, чтобы *тот* или *другой* человек существовал и не существовал». То же по смыслу теологии Лейбница применимо и к миру: сущность мира не есть нечто необходимо существующее; одинаково возможно, чтобы *тот* или *другой* мир существовал и не существовал. Мир чувствен, т. е. для моей неограниченной способности мышления и воображения он единичен; и я могу представлять и воображать себе кроме этого действительного мира бесчисленные другие возможные миры. Так, математик Барроу совершенно в духе Лейбница и вообще теизма пишет («Чтения по математике». Лондон, 1683, 7-я лекция, стр. 124): «Бог дал нам способность при помощи как бы творческой мысли воображать себе любое множество других миров, которые он мог бы реализовать, если бы хотел. В самом деле, так как сила разума простирается далеко за пределы природы, то и мир интеллигибельный богаче и обширнее чувственного; наш духовный глаз в состоянии охватить гораздо больше, чем телесный. Отсюда с необходимостью следует, что действительный мир, если принять во внимание другие возможные миры, случаен, вместо него может существовать и другой мир»*.

Но человеку также нужно уничтожить это неприятное противоречие между бытием и небытием, действительностью и возможностью, существованием и сущностью, индивидом и родом, или как бы мы еще ни

* Что случайность мира есть лишь продукт представления других возможных миров, явствует из цитированного уже места «Теодицеи», где сказано: «Ce monde, qui existe étant contingent, et une infinité d'autres mondes étant également possibles» [«Этот существующий мир случаен, и одинаково возможно бесконечное множество других миров»]. Совершенно правильно говорит поэтому Г. Ф. Мейер в своей «Космологии» (§ 331): «Итак, чем больше настаивают на случайности мира, на этой чрезвычайно важной истине, тем больше следует настаивать на множестве и многообразии бесконечно многих миров».

называли эти противоположные члены; с этой целью он объективирует, превращая в нечто реальное, свою произвольную способность воображения, выходящую за границы природы и пределы действительного мира, для него она становится внемировым или сверхмировым существом. Это существо, которому все *доступно*, что только человек может мыслить, и есть или называется богом. Бог есть основа, существование, место, совокупность всего мыслимого и возможного, ведь «одно и то же сказать: это возможно, или это представимо». Бог есть *omnitudo compossibilium* [совокупность всего возможного], как Бильфингер определяет бесконечность, бог есть превосходная степень возможности, всевозможнейшая вещь или существо, так что «если бы бог не существовал, то ничто не было бы возможно». Это *такое* существо, у которого возможность неотличима от действительности, действительность от возможности; оно *существует*, потому что оно возможно, его существование не имеет никакого другого основания, кроме простой мыслимости. «Il suffit d'être possible pour être actuel» («Monadol.», § 44). «C'est l'être qui doit exister *parce* qu'il est possible» («De la démonst. de l'exist. de Dieu» du P. Lami) [«Достаточно быть возможным, чтобы быть действительным» («Монадол[огия]», § 44). «Это существо, которое должно существовать, *потому что* оно возможно» («О доказательстве бытия божия» П. Ламп)]. «Возможность совершеннейшего существа, — говорит Баумейстер ^{126а} в своих «*Instit. metaphis*» [«Метаф[изических] основ[оположениях]», 1749, § 54, — есть *достаточное основание* его реальности и существования, так что, если ты доказал *возможность* совершеннейшего существа, ты этим доказал *уже и его реальность*, а отсюда явствует, что положение древних о недопустимости заключения от возможности к действительности приложимо только к случайным существам, а не к существам необходимым, не к богу». «Supposé que Dieu soit possible, il *existe*, ce qui est le *privilege* de la seule divinité» («Nouv. Ess.», l. IV, ch. 10, § 7) [«Предположим, что бог *возможен*, значит, он *существует*: это *преимущество* одного божества» («Нов[ые] оп[ыты]», кн. IV, гл. 10, § 7)].

Итак, у бога *нет* гранй между мыслимым и реальным, нет никакого различия между мышлением и бытием — другими словами, он есть *чисто мысленное существо*. Поэтому доказательство существования бога у Лейбница не имеет иного смысла, помимо раскрытого уже Декартом и Спинозой; именно здесь речь идет в основном не о реальности существа, отличного от мышления, от рассудка, а только о реальности и божественности рассудка или духа. И Лейбниц, действительно, вполне признает так называемое онтологическое доказательство; он критикует в нем только то, что для этого доказательства возможность совершеннейшего существа оказывается предпосылкой. Речь идет только о том, чтобы сделать это доказательство безупречным, чтобы доказать эту возможность. Но к чему же теперь сводится доказательство этой возможности? К тому, что совершеннейшее существо не противоречит высшему закону мышления, *закону тождества*, который есть *принцип возможностей или истин* (5-е *ecrit à Clarke* [5-е письмо к Кларку], § 10), к тому, что совершеннейшее существо мыслимо. «*Tout ce qui n'implique point de contradiction est possible*» (Théod., p. II, § 224). «*Comme rien ne peut empêcher la possibilité de ce qui n'enferme aucunes bornes, aucune négation et par consequence aucune contradiction*» [«Все то, что не включает в себе противоречия, возможно» («Теод[ицея]», ч. II, § 224). «Ведь ничто не является препятствием для осуществления возможности существования того, кто не включает в себе никаких ограничений, никакого отрицания, следовательно, никакого противоречия»]. Это место отчетливо показывает, что определение Вольфа, будто бог есть совокупность всех реальностей и это объединение всех реальностей или совершенств в *одном* существе потому не содержит противоречия, что все эти реальности в боге не имеют предела и, следовательно, выражают только утверждение, — это определение и есть истинно лейбницевское: «*Cela seul suffit pour connaître l'existence de Dieu a priori*» («*Monadol.*», § 45) [«Этого одного достаточно, чтобы *a priori* познать существование бога» («Монад[ология]» § 45)]. Но мыслимое и возможное — одно и то же, а возможно *«то, что может существовать»*

(Вольф. О силах человеческого рассудка, § 3). Следовательно, доказательство существования бога из понятия или возможности бога уже предполагает, что мышление вообще есть нечто *prius* [изначальное], или основа бытия, что возможность бытия предшествует бытию; другими словами, данный аргумент есть лишь доказательство того, что мысль вообще или мыслящее существо есть первое и реальнейшее существо, существо существ. Это явствует уже из того, что здесь вообще сущность, т. е. возможность, мыслимость, понятие существования*, заранее предполагается, и, следовательно, эта точка зрения такова: «Сущность, конечно, может быть без существования, но существование не может быть дано без сущности; существование же определяется только как *complementum possibilitatis*» [восполнение

* В связи с этим и в онтологическом доказательстве существование имеет значение лишь свойства реальности, т. е. логического предиката. Существование, говорит Декарт, есть такое же свойство бога, как всемогущество. Этим понятием определяется ход мысли и у Ансельма¹²⁷. Он говорит: «То обстоятельство, что нельзя помыслить небытие бога, составляет одно из его свойств». Поэтому онтологическое доказательство есть лишь тавтология: оно в заключении высказывает то же, что и в посылке, оно под осуществлением подразумевает то же, что под сущностью. Но что такое сущность? Не что иное, как *compendium metaphysicum* [метафизическое средоточие] свойств, т. е. абстракций, каждая из которых может сама приниматься за существо: ведь совершенно то же самое, утверждаю ли я всемогущество или всемогущее существо. Уже Дарье¹²⁸ совершенно правильно говорит: «Как только помыслят о бесконечном свойстве, так мыслят бога, и наоборот». Но как же можно теперь приписать существование абстракции? Только благодаря тому, что я делаю абстракцией то, что противоположно всякой абстракции, — само существование. Но что же это за существование, которое есть абстракция? Это совсем не существование, а чистая фикция. Где абстрактное превращается в конкретное или недействительное в действительное, там неизбежно конкретное становится абстрактным, там, как у Гегеля, «бытие есть определенность понятия; бытие есть только абстракция отношения к самому себе». Фома Аквинский в своем комментарии к сочинению Дионисия Ареопагита¹²⁹ об имени божьем говорит: «Бог именуется не-сущим не потому, что ему не хватает существования, а потому, что он возвышается над существующим». Но это «над всем» — плод чистой фантазии, а не сама действительность.

возможности], только как «дополнение к сущности»; далее это явствует из того, что существование только там дедуцируется из понятия бога, где есть также творение из ничего, где идея вещи или мысль о ней предшествует действительной вещи, где разум — основа и первоисточник существ. «*Le premier entendement est l'origine des choses*» («*Nouv. Ess.*», L. II, ch. XII, § 3) [«*Источником вещей является верховный разум*» («*Новые опыты*», кн. II, гл. XII, § 3)].

Хотя этот разум определяется как разум бога и отличен от человеческого, но если разум вообще «источник сущности всех вещей», то разум есть и *источник сущности бога*. Разница лишь в том, что в одном случае разум отличен от сущности вещи, во втором случае тождествен с ее сущностью, ведь бог — чисто разумное существо. Второе возможно потому, что сущность есть нечто представляемое разумом, потому что оно представимо, не противоречит себе; следовательно, оно имеет свое основание, свою возможность в разуме. А разум находит свое основание не вне себя, но *в себе*, потому что он ведь представляется самим собой: он есть существо, которое существует через себя самого: «*Ens a se*». Бог, говорит основоположник онтологического доказательства, есть наивысшее, что может быть мыслимо, наивысшая мысль, наивысшее существо, но именно для абстрактной способности мышления. Я могу мысленно выходить за пределы ограниченного, конечного существа, но я не могу этого сделать в отношении существа бесконечного. Так, я могу мыслить кроме «этого действительного мира, этой конечной, случайной вещи» бесчисленные другие возможные миры; итак, в моем мышлении дано *больше*, чем в действительности; родовое понятие мира вообще, которое содержит в себе бесчисленные миры, в *этом* мире не реализовано, полностью не исчерпано.

Но это родовое понятие, охватывающее бесконечно многие возможные миры, есть не что иное, как мыслительная способность. Только там, где стирается различие между тем, что есть, и тем, что можно мыслить, где стирается различие между единичным и родом, — только там реализуется мыслительная способность. «Понятие

бога, — говорит неоднократно уже упоминавшийся Г. Ф. Мейер в своей «Космологии» (§ 299), — не есть родовое понятие возможных вещей, которое могло бы различным образом меняться благодаря исчерпывающему определению (т. е. действительности) так, чтобы вместо нашего бога мог существовать другой бог». «Мир же есть нечто, что представляет собой род, а род может воплощаться в различных единичных вещах. А это значит: этот мир внутренне изменчив и случаен». Но это значит также: бог есть реализованная мыслительная способность, потому что в нем мышление и бытие совпадают. Ансельм говорит: «Все можно мыслить несуществующим*, за исключением высочайшего существа. Таково свойство бога, что его невозможно мыслить несуществующим». Но как возможность быть мыслимым несуществующим означает также и возможность не существовать, так и невозможность быть мыслимым несуществующим неизбежно обозначает существование. Бог есть существо без ограничений, т. е. в боге я оставляю все ограничения и условия, противостоящие моей мысли в конечных, т. е. чувственных, вещах, действительность которых не дана вместе с их возможностью

* Эта идея крайне важна для правильного понимания онтологического доказательства. В самом деле, отсюда становится ясным, что немыслимость небытия бога имеет предпосылкой мыслимость небытия всего того, что имеет начало или конец или составные части, как говорит Ансельм в сочинении «Contr. Gaulinum» [«Против Гаулино»] (гл. 4), что, следовательно, не есть бог, а есть мир; или что мысль о том, что может мыслиться несуществующим, тождественна с мыслью о том, что не может мыслиться несуществующим. Поэтому положение Ансельма «все можно мыслить несуществующим» тождественно с фикцией Декарта, будто мое собственное тело не существует и что поэтому не существует и никакого мира; вообще положение Ансельма совпадает с христианско-идеалистическим представлением: «*Que nous pourrions exister seuls avec Dieu, quand il n'y auroit ni espace, ni matiere, puisque nous ne renfermons point en nous la notion de l'existence des choses externes*» («King in Leibnizen's Remarq. sur le liv. de Mr. King», § 6) [«Мы могли бы существовать одни с богом при отсутствии пространства и материи, потому что мы не заключаем в себе мысли о существовании внешних вещей»] («Кинг в замечаниях Лейбница на книгу г-на Кинга», § 6)].

или *мыслимостью*. В бoге нет ничего, что не входило бы в мышление, что могло бы восприниматься только чувствами, что отрицало бы мышление; бог есть безусловное, чистое мыслимое существо, говорит Томас Англус (Wittich. Comment. de Deo, стр. 367), чистая, простая деятельность — по Лейбницу. Но эта чистая деятельность есть только мыслительный акт, акт отчетливого представления, к которому не примешана никакая пассивная или темная чувственность. Да по Лейбницу в конце концов и не существует никакой иной деятельности, кроме представления. Итак, онтологическое доказательство есть не что иное, как санкция и апофеоз абстрактного, априорного мышления, представления, воображения, не связанных с условиями и ограничениями опыта, чувств. А необходимым следствием является то обстоятельство, что там, где приложимо это доказательство, признается возможность пресуществления, возможность чуда, дьявола и духов — словом, возможность всего, что только можно представить. В самом деле, с онтологическим доказательством все становится возможным: в умозаключении от возможного к действительному дается право на существование всего, что возможно.

Историческое оправдание правильности этого объяснения онтологического аргумента в том, что это существо, понятие или возможность которого заключает в себе существование, есть *всемогущее* существо, такое существо, которое все может сделать, что только человек может себе помыслить. Это не что иное, как неограниченное утверждение и реализация человеческой силы мышления, представления, воображения. «Dieu... peut tout ce qui est possible» [«Бог... в состоянии выполнить все, что возможно»] («Теодицея», ч. II, § 165). «Всеобщие возможности или сущность до их осуществления должны быть только воображаемыми или фиктивными. Я отвечаю, что ни эти сущности, ни эти вечные истины, предмет которых они составляют, не выдумки, но существуют в некоторой, так сказать, идеальной области, т. е. в самом бoге. Вечные истины имеют свое существование в некотором субъекте, абсолютно и метафизически необходимым, т. е. в бoге, в котором находится и

сила осуществить этот мир, который иначе оставался бы только воображаемым» («De rerum orig» Erdmann, № 48 [«О коренном происхождении вещей» Эрдманна, № 48]). «Quand je dis, qu'il y a une infinité de mondes possibles, j'entends qu'ils n'impliquent point de contradiction, *comme on peut forger des romans*, qui n'existent jamais et qui sont pourtant possibles. Pour être possibles, il suffit de l'intelligibilité» [«Когда я говорю, что есть бесконечное множество возможных миров, я понимаю, что они не заключают в себе противоречия, подобно тому *как можно сочинять романы*, которые никогда не существуют и, однако, возможны. Чтобы быть возможным, достаточно быть мыслимым разумом»] (первое письмо к Бурге. См. также место, цитированное выше в конце 16-й главы). Но ведь божественное существо есть не что иное, как существо, которое силой своего всемогущества может реализовать эти бесконечно многие миры, или возможности, представляемые разумом («Теодицея», § 225, 42). Правда, это всемогущество ограничено благостью и мудростью: бог реализует только один наилучший и наиболее разумный мир; однако кроме и сверх этого мира, возведенного в достоинство действительности за свои преимущества, в области возможного существуют и всегда претендуют на действительность воображаемые миры. Разумеется, они не могут добиться этих своих притязаний; зато они берут свое тем, что по крайней мере пользуются от времени до времени привилегией онтологического аргумента возвышаться над законами и границами обычной, субъективной логики, нарушают чудесами законы природы и таким образом вносят расстройство и беспорядок в этот наилучший мир.

Однако довольно об онтоотеологии! Перейдем к более приятной антропотеологии! Теология Лейбница — весьма популярное доказательство того, что «тайну теологии составляет антропология». Лейбниц говорит: «L'idée de Dieu est dans la nôtre par *la suppression des limites* de nos perfections, comme l'étendue prise absolument est comprise dans l'idée d'un globe» («Remarques sur le livre de Mr. King», § 4) [«Идея бога содержится в идее человека, поскольку мы *упраздняем границы* наших совершенств, — так абсолютное пространство подразумевается

в представлении шара» («Замечания на книгу г-на Кинга», § 4)]. Это значит, что бог есть безграничное человеческое существо — человеческое существо, взятое без ограничений, без недостатков и пороков, поэтому как прообраз, идеал человека. Бог, говорит, например, Лейбниц, всегда совершенно удовлетворен и доволен (*à son aise*, «Теодицея», § 114); но разве и человек не желает быть таким? «Истинный бог всегда один и тот же» (§ 177); но разве и человек не делает своим лозунгом «*semper idem*» [всегда тот же]? «Бог действует, чтобы делать благо, а не получать благо» (§ 217); но разве к людям не приложимо приведенное Лейбницем в этом месте изречение: «Лучше давать, чем принимать»? «Бог никогда не может оставаться в нерешительности: он знает все; он не может сомневаться, не может не высказать своего суждения; его воля всегда определена» (§ 337); но разве нерешительность, неуверенность, неопределенность не есть и для самого человека весьма нежелательное, даже невыносимое, состояние? «Господство бога, господство премудрого есть господство разума. Между тем один только бог всегда определяется разумом» (§§ 327, 318, 319); но не устанавливается ли этим различие между богом и мудрым единственно в том, что первый всегда таков, каким второй бывает лишь временами? «Бог действует ради цели» («*Rem. sur le lev. de M. King*», § 21 [«Замечания на книгу г-на Кинга», § 21]); но разве это не есть человеческий образ действия? «Бог объединяет в себе все в высочайшей степени» (там же); но и человеческая душа разве не содержит в себе все в идеальном виде? Но чем же объяснить, что это, очевидно, человеческое существо все-таки представляется существом, отличным от человека? Тем, что бог представляется не только моральным существом, но одновременно существом физическим, сущностью, причиной природы. Лейбниц пишет Плакциусу: «Бога мы должны представлять себе двояким образом: *физически* и *морально*; физически — как последнее основание вещей ...морально — опять-таки как монарха...» Свойства, отличающие бога от природы, абстрагированы от человека, свойства же, отличающие бога от человека, абстрагированы от природы. Лейбниц говорит: «Бог заботится

о людях; он любит человеческий род, желает ему добра; нет ничего вернее этого» («Теодицея», § 122); но человек не есть его единственный объект. «Объект бога есть нечто бесконечное, его заботы обнимают *Вселенную*» (§ 134). «Бурными молитвами у бога ничего не добьешься; он знает лучше, чем мы, в чем мы нуждаемся, и выполняет лишь то, что сообразно с *целым*» (§ 120). «Если бы счастье человека было единственным предметом или целью бога, то, разумеется (Лейбниц, однако, говорит: *peut-etre* [может быть]), не было бы грехов, не было бы зла; бог избрал бы порядок вещей, из которого было бы исключено всякое зло, но тогда он не выполнил бы обязанностей по отношению ко *Вселенной*, т. е. обязанностей по отношению к *самому себе*» (там же). Итак, поскольку для Лейбница зло есть тоже лишь следствие греха, наказание за него, грехи и зло коренятся лишь в том, что человек не есть единственное существо, а кроме него имеются и другие существа, что, следовательно, он не абсолютное, а ограниченное существо, не целое, а *часть* целого; или, другими словами, в том, что бог замещает или представляет не только человека, но и других, нечеловеческих существ, он есть не только бог или сущность человека, но также и бог или сущность природы. «Бог не оставляет без попечения и того, что не наделено жизнью; такие вещи бесчувственны, но бог чувствует за них. Он заботится и о животных; они неразумны, но бог за них имеет разум» (§ 246). «Божественная премудрость требовала, чтобы мир был телесным, чтобы он был преисполнен представляющих, но неразумных субстанций; одним словом, божественная премудрость должна была выбрать то, что *в целом* дает наилучший результат. Это и есть те ворота, через которые грех пришел в мир» (§ 124). «Неужели бог не должен посылать дождя, потому что он приносит вред низко расположенным местностям? Неужели солнце не должно светить так сильно, как это нужно для целого, потому что от этого некоторые местности будут страдать от засухи?» (§ 134). «Бог, конечно, более обращает внимания на человека, чем на льва; но трудно было бы настаивать, что бог во всех отношениях предпочитает *единичного* человека *целой породе львов*»

(§ 118). «Что же вообще представляет собой наша Земля вместе со всем, что в ней живет, по сравнению с неизмеримой Вселенной? Нечто неизмеримо меньшее, чем физическая точка!» (§ 19)

Лейбниц упрекает Бейля за то, что он представляет себе бога слишком по-человечески. Только благодаря представлению природы мирового целого Лейбниц возвышается над антропоморфизмами Бейля, их устраняет или во всяком случае ограничивает. Но бог, являющийся лишь представителем природы, выражающий лишь персонифицированное, очеловеченное, обожествленное мировое целое, не есть настоящий, подлинный христианский бог. *Этот* бог, скорее, является представителем человека; *это такой* бог, который создает мир ради человека, ради человека делает чудеса — явное доказательство, что он больше занят благом человека, чем структурой мира или природы. Этого бога исповедует Бейль, ему он противопоставляет зло и совершенно основательно усматривает необъяснимость и несовместимость зла с сущностью этого бога. Бейль *безусловно* христианин, безусловно теист, конечно только в отрицательном смысле, т. е. не персонально; а Лейбниц *наполовину* христианин: он теист, или христианин, и натуралист. Он ограничивает благодать и всемогущество бога мудростью, разумом. Но разум этот не что иное, как естественнонаучный кабинет, представление о связи всех частей природы, мирового целого. Следовательно, он ограничивает теизм *натурализмом*, он утверждает, он защищает теизм тем, что его снимает¹³⁰. Лейбниц в этом мире чувствует себя в своей стихии, между тем родина теиста-христианина на небе. Лейбниц потому не допускает исполнения молитв, что их исполнение противоречило бы целому, противоречило бы порядку природы, а христианин потому не опирается всецело на молитвы, что человек, поглощенный земным благополучием, забыл бы свое небесное назначение. Так, Августин говорит в «De civ. Dei» [«О граде божьем»]¹³¹: «Исполнение желаний молящихся бывает не всегда, дабы к религии стремились не ради этого. К ней нужно стремиться скорее ради потусторонней жизни, которая будет вообще свободна от всякого зла» (кн. 22, гл. 22). Лейбниц усматривает

в бедствиях здешнего мира лишь пезначительные, частичные нарушения порядка, лишь исключения из правила; а христианский теизм, который все же защищается Лейбницем, усматривает зло этого мира уже в его порядке, в его правилах и верит поэтому в уничтожение зла в другом, лучшем мире. Так, порядок здешнего мира сводится к смене дня и ночи, бодрствования и сна, страданий и радостей, но христианин надеется на такой мир, где царит вечный день, вечное бодрствование, вечная радость. «Настоящая жизнь, — говорит, например, христианский философ Н. Тауреллус в своих *«Alpes caesae»* (I. II, quaest. 6, № 1 [кн. II, вопр. 6, № 1]), — иная, чем будущая, ведь в этом мире мы *подчинены законам природы* именно для того, чтобы известное число людей рождалось естественным путем. Поэтому духовная деятельность терпит ущерб от многих других занятий, а особенно от сна. Но в будущей жизни нет места ни сну, ни другому какому занятию, которое мешало бы нам в нашей духовной деятельности». Он же говорит в своем *«Триумфе философии»* (р. 367): «То, что существует ради другого, не вечно. Но цель этого мира вне его, именно в блаженстве иного мира; итак, он конечен». «Фактическое уничтожение зла в иной жизни с точки зрения христианского теизма есть единственное его теоретическое разрешение». Теодицея здесь только в потустороннем, потому что лишь там реализуется впервые идея бога. Если после этой жизни ничего нет, говорит, например, Хризостом¹³² у Гассенди (*«Animadv.»*, edit. III, т. I, р. 296 [*«Замеч[ания]»*], изд. III, т. I, стр. 296]), то нет никакого бога. Лейбниц же, наоборот, в своей *«Теодицее»* лишь *en passant* [мимоходом] упоминает о будущей жизни, хотя он придает большое значение бессмертию и говорит, например: «Если изъять учение о бессмертии души, то бесполезно и учение о промысле, ибо в этой жизни божество не проявляется во всей своей полноте» (ответ на второе письмо Бирлинга).

Что касается меткого возражения Бейля, что если бог допускает грехи и, следовательно, зло только ради того, чтобы не нарушать законов движения, то это значит, что он создал мир лишь с целью показать себя искусным зодчим и механиком, но не другом добродетели.

тели и человечества, то Лейбниц делает *следующее* замечание: Бейль не выдвигал бы данного возражения, если бы ему была известна система предустановленной гармонии, согласно которой царство действующих причин и царство целевых причин существуют как бы параллельно друг другу и бог не менее превосходный правитель, чем величайший зодчий, и, следовательно, материя имеет такое устройство, что законы движения соответствуют и служат наилучшему управлению духами (§ 247). Однако эта предустановленная гармония на самом деле просто дисгармония, противоречие между идеализмом и материализмом Лейбница, между его теизмом и натурализмом. В последовательном, подлинно христианском теизме бог не есть монарх и одновременно зодчий: эти свойства сами по себе не могут без противоречия совмещаться в одном существе; для теизма бог только монарх и лишь в качестве монарха зодчий, поэтому не зодчий, а творец. Зодчий — языческий, натуралистический бог, а не христианский, ведь художник вникает в материал, связь с материей, преодолевает материю только через материю. Здесь приложимо положение: «Природу побеждают, лишь подчиняясь ей». А христианский бог, наоборот, создает мир одним *только словом* или *приказанием*, *одной лишь* своей *волей*. Здесь нет речи ни о каких законах движения, которыми бог руководился бы при сотворении и устройстве вещей; здесь солнце останавливается по приказу бога и желанию человека; здесь воля бога есть единственный закон, единственная природа вещей; здесь единственное реальное существо — сверхъестественное существо. В «De civ. Dei», I. 25, ch. 8 [«О граде божьем», кн. 25, гл. 18], Августин, например, говорит: «Как может нечто происходящее по воле бога идти вразрез с природой? Ведь как раз *воля* творца и есть *природа* всякой созданной вещи. Что еще может быть столь упорядоченного творцом природы, неба и земли, что еще может быть столь закономерного, как движение звезд? И все же мы читаем в Священном писании, что по приказу бога Солнце изменило свой установленный бег» (кн. 21, гл. 8).

Лейбниц утверждает: «Древние приписывали причину зла материи, которую они считали вечной и неза-

вспомой от бога; но мы, сводящие все к богу, должны искать источник зла также в нем, и мы можем его обнаружить только в божественном разуме. На место материи нужно поэтому поставить разум» («Теодицея», § 20). Однако, и по Лейбницу, на самом деле материя есть причина ущербности или зла; ведь ограниченность, тесно связанная с существом создания, есть причина, почему создание заблуждается и ошибается; а эта ограниченность и есть его материальность*. Какими вещами существуют, такими их и представляет разум, но создания — ограниченные, материальные существа; следовательно, и разум представляет их такими; следовательно, и материя вопреки тому, что говорит против этого Лейбниц, также есть вечная и необходимая истина; ведь как ограниченность вечно и неизбежно присуща понятию создания, так же вечно и неизбежно присуща материальность. Сущность растения нельзя мыслить без растительной ткани, сущность животного — без животной ткани. Бог, говорит Лейбниц, — виновник, творец материи; но так как бог вообще есть только творец существования, а не сущностей, не истин разума, то он и есть лишь творец существования, а не сущности материи. Что материя имеет три измерения, коренится не в боге, а в сущности, в разуме или в понятии материи (Théod., § 351). Бог определяется разумом, а не разум богом. Разум есть *первосущество, первопричина***, потому что

* Что Лейбниц называет причиной зла форму, а не материю, происходит оттого, что для него материя есть что-то безразличное и, следовательно, превращающее в нечто нематериальное то, что вносит в материю различие, что определяет и формирует ее. Но благодаря чему же в конце концов форма становится определенной, а не есть «actus purus» [«чистая деятельность»]? Только благодаря материи.

** Лейбниц предпосылает воле и разуму могущество: «La puissance... précède même l'entendement et la volonté» [«Могущество... предшествует даже разуму и воле»] («Теодицея», § 149). Следовательно, он предпосылает природу духу: в самом деле, ведь это могущество без разума и воли и есть неразумная, произвольная мощь природы! Но с точки зрения идеализма или тензма эта замещающая природу мощь есть лишь мощь, благодаря которой разум реализует свои мысли и представления, потому что объектом мощи является все то, что разум представляет как возможное («Теодицея», § 171). Итак, мощь распространяется дальше, чем воля (ведь

он представляет сущность. Что же имеется *до* сущности? Божество, и оно есть вторая причина, потому что оно всемогуществом своей воли только реализует, осуществляет разум. Бог только исполнитель, а разум — законодатель. Итак, как у Лейбница, так и у древних материя вечна и независима от бога. Разница лишь в том, что Лейбниц, согласно своей христианской конституционной системе, на место объективной материи выдвигает субъективную, на место реального существа — представление его сущности. Эта разница чисто формальная, мнимая, что явствует уже из того, что бог Лейбница, несмотря на свое идеальное существо, так же ограничен этой внутренней, идеальной материей, как языческий бог — материей, ему внешней. *«L'imperfection originale des créatures donne des bornes à l'action du Createur, qui tend au bien»* [*«Изначальное несовершенство созданий составляет границы деятельности творца, стремящегося ко благу»*] («Теодицея», § 380, 388)]. Бог в своей изначальной воле, т. е. сам по себе, желает только блага, а не зла, не грехов. Но добрая воля разбивается о роковую необходимость разума, и создание оказывается по существу ограниченным, оказывается по существу материальным, хотя благодаря этому вместо просто хорошего возникает наилучшее из того, что возможно в условиях ограниченности, материальности. Как древние приписывали материи вину за зло, так Лейбниц довольно негуманно приписывал эту вину созданию. Создание само есть причина своих бедствий. От бога исходит только положительное, т. е. совершенное, доброе, а отрицательное, ущербное исходит от самого создания, коренится в его изначальной, идеальной ограниченности. *«Dieu est la cause de la perfection dans la nature et dans les actions de la créature, mais la limitation de la*

воля определяется правилом наилучшего, мудрейшего), но не дальше, чем безграничная способность мышления и представления. *«Les objets de l'entendement ne sauroient aller au de là du possible, qui en un sens est seul intelligible»* [*«Объекты разума не могут сказаться за пределами возможного; последнее в известном смысле и есть лишь интеллигибельное»*] («Теодицея», № 225)]. Но и мощь не может выйти за пределы возможного, представимого.

réceptivité de la créature est la cause des défauts qu'il y a dans son action» («Théod.», § 30; см. также «Rem. sur la VI-e lettre phil.», impr. à Trévoux 1703 [«Бог есть причина совершенства в природе и в деятельности создания, а ограниченная восприимчивость создания есть причина дефектов, какие имеются в его деятельности» («Теодицея», § 30; см. также «Замечание на 6-е философское письмо», опубликованное в Треву, 1703)]. Но если создание есть причина собственных бедствий и недостатков, то оно есть и причина самого себя, потому что причина его зла, ограниченность, есть и причина его сущности; что создание есть ограниченное существо — это его определение, его специфическое отличие. Но эта ограниченность происходит не от бога, а от самого создания; следовательно, бог не только *неповинен* в бедствиях создания, но *неповинен* также и в его сущности. Создание обязано тем, что оно есть, *самому себе*; оно, как сказано, есть основа самого себя. Если четко сформулировать, это значит: создание, материю, мир нельзя объяснить и вывести из бога. Это подтверждается и на примере Лейбница: все объяснения и дедукции мира из бога — простая игра фантазии, самообман, иллюзия. Из чего же или от кого происходит мир? От бога. Хорошо. Но как же он возник в боге? Из чего происходит он в боге? Из идеи. Но откуда же возникает эта идея? И откуда отличная от этой идеи действительность, откуда материальное существование мира? Все это важные вопросы, на которые тензм не отвечает и не может ответить по той простой причине, что уже первый вопрос «откуда мир?» сам есть глупость, ибо он совпадает с глупым вопросом: «Pourquoi il y a plutôt *quelque chose que rien*? Car le rien est plus simple et plus facile que *quelque chose!!*» («Princip. de la nat. et de la grace», § 7). {«Почему скорее существует нечто, а не ничто? Потому что ничто более просто и более легко, чем нечто!!» («Начала природы и благодати, [основанные на разуме]», § 7)}.

СВОД ЦИТАТ ¹³³

§ 3

Обычно не заботятся о том, чтобы давать определения терминов, и туманно говорят о *субстанции*, между тем как познание ее есть ключ к сокровенной области философии («Leibnitii opera omnia. Nunc primum collecta studio Ludovici Dutens». Genevae, 1763, VI tomi, t. VI, p. 215). Насколько все это важно, станет особенно ясно из понятия субстанции, которое я выдвигаю и которое настолько плодотворно, что из него вытекают первые истины, даже относительно бога, душ и природы тел. Чтобы несколько уяснить это, я скажу, что постижению истинного понятия субстанции... более всего способствует понятие *силы* или *мощи* (virium seu virtutis). Что немцы называют Kraft, французы — la force. В самом деле, деятельная сила (vis activa) отличается от простой возможности (potentia nuda), обычно признаваемой в школах, потому что деятельная потенция (potentia activa) схоластиков, или способность, есть не что иное, как ближайшая возможность действия, которая, однако, чтобы перейти в действие (in actum), нуждается в возбуждении извне (aliena excitatione) и как бы в побуждении (stimulo). Деятельная же сила содержит в себе некую деятельность, или энтелехию, и есть среднее между способностью к действию и самой деятельностью, и включает *стремление* (conatus), и, таким образом, приводится к действию сама собой, не нуждаясь в помощи («De primae philosophiae emendatione», t. II, p. 19). Энтелехия... содержит в себе не только простую способность к действию, но еще и то, что можно бы назвать *силой* (force), *усилием* (effort), *стремлением* (co-

natus), из которого, если нет препятствий, и следует самая деятельность («Essai de Théodicée sur la bonte de Dieu etc.», р. I, § 87). Подлинная мощь никогда не бывает простой возможностью, это всегда стремление и деятельность («Oeuvres philosophiques de feu Mr. L.» par Raspe. «Nouveaux Essais sur l'entendement humain.», 1765, р. 68). Действие есть не что иное, как применение силы («Commerci Epistolici Leibnitziani etc. selecta specimina», ed. Feder, Hannoverae, 1805, ер. 32). Итак, существует нечто, что не есть субстанция, хотя и познается так же независимо [от чего-либо], как и субстанция. В этой независимости понятия нет еще характерного признака субстанции; к этому должно присоединиться еще то, что существенно для субстанции («Examen des principes du P. Malebranche», «Op. omn.», t. II, р. I, 203). Я разъяснил, что сама субстанция вещей состоит в деятельной и страдательной силе. Отсюда следует, что прочные вещи не могут быть созданы, если в них не будет заложена божественным могуществом сила, некоторое время в них пребывающая. А из этого следует... что все вещи только мимолетные или преходящие модификации и, так сказать, призраки единой пребывающей божественной субстанции, иначе говоря, что сама природа, или субстанция, всех вещей есть бог («De ipsa natura sive de vi insita», ibid., р. II, р. 49). Вообще активность составляет сущность субстанции (Nouv Ess., avant-prop., р. 20). Действие есть существенное свойство субстанции («Op. omn.», t. III, р. 315). Бытие субстанции невозможно объяснить, лишая ее деятельности (t. * VI, р. I, р. 215)... То, что не действует, не заслуживает названия субстанции («Théodicée», р. III, § 393). Прекрасно отмечено... что если у вещей отнять действующую силу, то их нельзя отличить от божественной субстанции и впадешь в спинозизм (t. II, р. I, р. 260). То, что не действует, что лишено деятельной силы, *различности* и, наконец, всякой основы и фундамента существования, никак не может быть субстанцией («De ipsa nat.», § 15, р. 439)... Общепринятое философское положение, что *действия принадлежат субъектам*, я считаю

* Простое «t» всюду обозначает «Op. omn. Dutens». — *Ред.*

настолько верным, что оно может быть даже обращено; так что не только все, что *действует*, есть *единичная субстанция*, но и всякая единичная субстанция непрерывно действует (*ibid.*, § 9, t. II, p. 147). Необходимо, чтобы кроме различия во времени и месте был *внутренний принцип различения*. *Принцип индивидуации* в индивидах сводится к принципу *различения* («Nouv. Ess.», p. 188, 189). В природе нет двух абсолютно неразличимых реальных существ (t. II, p. I, p. 146, «Nouv. Ess.», 66 et t. VI, p. I, p. 229, 233). Принцип индивидуации есть то же, что и принцип абсолютной спецификации, в силу которой вещь так определена, что может быть отличима от всех других (t. V, p. 563, «De ipsa nat.», § 13 et «Nouv. Ess.», p. 247, 190). Между душами имеются коренные индивидуальные различия («Théod.», p. I, § 105). Спинозизм опровергается именно этими монадами. Ведь имеется столько пестрых субстанций и, так сказать, вечно пребывающих живых зеркал Вселенной или сконцентрированных вселенных, сколько есть монад; между тем, по Спинозе, существует только одна субстанция. Он был бы прав, если бы не существовало монад; и тогда все, кроме бога, было бы преходящим и свелось к простым акциденциям или модификациям, потому что в вещах не было бы субстанциальной основы, заключающейся в существовании монад (t. II, p. I, p. 327). Если бы было только одно единство, т. е. бог, то в природе не было бы множества и все бы сводилось к богу. Что касается души Вселенной, или, скорее, всеобщего духа, представлявшего собой источник вещей, то раз он для вас единство, почему нельзя было бы признать и частных единств? Ведь универсальное существо и существо частное единства не нарушают, или, скорее, единство легче допустить в частном (t. V, p. 15).

§ 4

Когда я исследовал последние основания механизма и самые законы движения, то был крайне удивлен, увидев, что их невозможно найти в математике и нужно обратиться к метафизике. Это и привело меня к эпистемологиям и от материального — к формальному (t. V, p. 9; t. II, p. 49)... Помимо понятий чистой геометрии нужно

ввести более *высокое понятие*, понятие *силы*, благодаря которой тела могут действовать и оказывать сопротивление, и т. д. («Otium Hannoveranum sive Miscellanea Leibnitziana», J. F. Fellerus, 1718, p. 353). Они (картезианцы), конечно, правильно считают, что все специфические явления в телах имеют место при посредстве механизма, но недостаточно учитывают, что самые источники механизма берут свое начало в более глубокой причине (t. III, p. 353; t. II, p. 29, 321). Мы указывали, что в телесных вещах кроме протяжения есть нечто *более изначальное, чем протяжение*... Сила эта должна... составлять внутреннюю природу тел (t. III, p. 315).

§ 5

Необходимо, чтобы были даны простые субстанции, если даны сложные, ведь сложное есть только агрегат, составленный из простого (t. II, p. 21, «Principia philosophiae»). Материя не могла бы существовать без нематериальных субстанций, т. е. без единиц («Nouv. Ess.», p. 344). Я согласен с тобой, что то, что пассивно, никогда не может быть обнаружено или существовать *само по себе* (t. II, p. I, p. 260). Сами движения (которые суть причины фигур) нельзя объяснить, не допуская энтелехий (ibid., p. 272). *Душа есть принцип деятельности* («Théod.», p. III, § 400). Там, где есть многие или множество, должны быть также и единицы, потому что множество или число составляется из единиц (t. V, p. 14). Без *действительной* силы в телах не было бы разнообразия явлений, и это было бы равнозначно тому, как если бы не было ничего вообще («Réplique aux réflexions etc. de M. Bayle», t. II, p. 89). Если бы в телах было только пассивное (начало), то их различные состояния были бы неразличимы. (Préface «Théod.» и «De ipsa natura», § 13, t. VI, p. I, p. 175). Органические тела, как и другие, остаются теми же самыми только по видимости... Без связи с *душой* не было бы ни самой жизни, ни жизненного единства. Тожество одной и той же индивидуальной субстанции может удерживаться только вследствие сохранения той же самой души. Организации или конфигурации без жизненного принципа, который я называю монадой, было бы недостаточно для сохране-

ния того же по числу или того же самого индивида («Nouv. Ess.», I. II, ch. 27, § 4, 6). Благодаря душе или форме существует *подлинное единство*, которое соответствует тому, что называют в нас *Я...* [Однако] если бы не было подлинных субстанциальных единиц, то в совокупности не было бы ничего ни субстанциального, ни реального и т. д. (t. II, p. 53). Принцип истинного единства невозможно найти в одной материи или в том, что только пассивно, потому что здесь все является лишь собранием или совокупностью частей без конца (t. II, p. I; «Système nouvelle de la nature et de la communication des subst.», p. 50).

Материальные атомы противоречат разуму. Только *субстанциальные атомы*, т. е. реальные единицы, абсолютно лишенные частей, составляют источник деятельности и первые абсолютные принципы сложения вещей и как бы последние элементы анализа субстанций (t. II, p. I, p. 53). Сложное или тела суть множества, а простые субстанции, жизни, души, духи суть единицы. И необходимо, чтобы *повсюду* существовали простые субстанции, потому что без простых не было бы сложных, а, следовательно, вся природа полна жизни (ibid., p. 32). По моему мнению, все, так сказать, *полно души* или аналогичных сущностей («Otium Hannoveran.», p. 189). Единицы составляют истинный источник и седалище всех существ, всякой силы, всех их чувств, и все это и есть души (ibid., p. 227, 228). В самом деле, если мы признаем присущую нашему духу силу производить имманентные действия, или, что то же самое, *имманентно действовать*, то не будет связано с затруднениями, а, напротив, будет вполне естественным, что одна и та же сила присуща различным душам или формам, или, иначе говоря, субстанциальным сущностям; ведь нельзя же считать, что в подлежащей нам природе вещей один только наш дух деятелен или что всякая сила имманентной и, так сказать, *жизненной* деятельности связана с умом (§ 10, 12, «De ipsa nat.»).

§ 6

В природе существуют лишь монады, остальное только явления, ими обусловленные (t. III, p. 499). Все

созидается лишь *богатством* монад (t. II, p. I, p. 311). В самой душе заключена совершенная спонтанность, так что в своей деятельности душа зависит только от бога и от *самой себя* («Théod.», § 291). Каждая субстанция есть единственная причина всех своих действий (ibid., § 300). Спонтанно то, принцип чего есть деятельное (ibid., § 301). Монады не имеют окон, через которые что-либо могло бы войти или выйти. Именно поэтому ни субстанция, ни акциденция не могут проникнуть в монаду извне. Где нет частей, там нет ни протяжения, ни фигуры, ни делимости. По отношению к таким вещам нельзя опасаться и разрушения. Монада не может получить начала иначе, как путем творения, не может получить конец, кроме как через превращение в ничто, между тем как сложное, наоборот, получает начало и конец через части. Однако нужно, чтобы монады имели какие-то *качества*, иначе они не были бы сущими. Нужно, чтобы всякая монада отличалась от любой другой... Ведь если бы простые субстанции не отличались качествами, то в вещах нельзя было бы наблюдать никакого изменения. В самом деле, то, что обнаруживается в сложном, может возникнуть только из простых составных частей (t. II, p. I, p. 20, 21; «De ipsa nat.», § 13). Монады... не могут иметь фигуры, иначе они имели бы части. И следовательно, монада сама по себе может быть отличена от другой только по *внутренним качествам и действиям*... В самом деле, простота субстанции не препятствует множеству модификаций, причем последние все должны находиться в одной и той же субстанции, подобно тому как в центре или в точке, как бы они ни были просты, заключено бесконечное число углов, образованных линиями, которые там сходятся (t. II, p. I, p. 32). Из сказанного выше следует, что природные изменения монад проистекают из внутреннего принципа... И вообще можно утверждать, что *сила* есть не что иное, как *принцип изменений* (ibid., p. 21, N 11). Название энтелехий можно присвоить всем простым субстанциям... Ведь они имеют в себе некоторое совершенство, в них есть самодовление (автаркия), в силу которого они есть источники своей внутренней деятельности (N 18). Внутренние качества и действия не могут быть ничем иным,

как их *перцепциями* (т. е. представлениями в простом сложного или внешнего) и их *стремлениями* (т. е. влечениями от одной перцепции к другой), составляющими принцип изменения (t. II, p. I, p. 32). Душа обладает перцепциями и стремлениями; в них и заключается ее *природа* (t. V, p. 374). Преходящее состояние, которое включает и представляет множество в едином, или в простой субстанции, есть не что иное, как то, что мы называем перцепцией и что мы должны надлежащим образом отличать от *апперцепции* (t. II, p. 21, 327). Для того чтобы имела место перцепция, достаточно, чтобы было *разнообразие в единстве* (ibid., p. 331). Действие внутреннего принципа, благодаря которому происходит изменение или совершается переход от одной перцепции к другой, можно назвать стремлением («Théod.», § 403). Кроме этого, в простой субстанции нельзя обнаружить ничего другого, т. е., кроме *перцепций и их изменений*, в нем ничто не дано. В одном только этом и должна заключаться внутренняя деятельность простых субстанций (ibid.). Нет перцепций, которые были бы для нас совершенно безразличны («Nouv. Ess.», l. II, ch. XX, § 1). Состояние души — это состояние изменения, влечения (t. II, p. 86, 21). Природа субстанции необходимо требует и по существу заключает в себе развитие или изменение, без чего она не имела бы силы действовать.

§ 7

В перцепции и, следовательно, в живых существах есть, очевидно, бесконечное множество степеней (t. II, p. I, p. 66). Понятие темно, если оно недостаточно для того, чтобы представляемая вещь была узнана, и т. д. Итак, то познание ясно, благодаря которому я могу узнать представляемую вещь; оно в свою очередь бывает или смутным, или отчетливым. Оно смутно, когда я не могу отдельно перечислить признаки, достаточные для различения этой вещи от других, хотя бы эта вещь и обладала такими признаками и необходимыми условиями, на которые может быть разложено ее понятие... Отчетливо же понятие, которое имеют, [например], о золоте монетные мастера на основании признаков и опытов, достаточных для различения этой вещи от всех дру-

гих подобных ей тел. «Meditationes de cognitione, veritate et ideis», t. II, p. I, p. 15). Перцепция понимается так *широко*, что может быть даже *совершенно смутной*... Если смешиваются два порошка — синий и желтый — так, что из них получается порошок зеленого цвета, то душа воспринимает частицы обоих порошков, т. е. и синего, и желтого, ведь если бы на нее не воздействовала часть смеси, то не было бы воздействия *и от целого*; это страдательное состояние души под воздействием частиц синего и желтого порошка я и называю ее перцепцией. Но это смутная перцепция, скрытая в ощущении зеленого цвета; синий и желтый цвета нами вовсе не замечаются, а только в скрытом виде даны в зеленом (t. II, p. II, p. 146, 151; «Nouv. Ess.», p. 216, 219; Предисловие, p. 9). Я показал, что... не всякая перцепция есть *ощущение*, дается перцепция и неощутимого. Например, я не мог бы ощущать зеленого, если бы не воспринимал синего и желтого, из которых получается зеленое. Между тем синего и желтого я не ощущаю, если только не применяется сильный микроскоп (t. II, p. I, p. 227). Когда мы воспринимаем цвета и запахи, то у нас, собственно, есть только перцепция фигур и движений, по столь *многообразных и слабых*, что наш дух в данном своем состоянии не в силах отдельно рассмотреть единичное и потому не замечает, что его перцепция складывается из одних лишь мельчайших перцепций фигур и движений (ibid., p. 18). Считали, что *смутные мысли* отличаются от отчетливых по существу, между тем как они по причине их множества только *менее определены* и развиты (ibid., p. 87). Всякая отчетливая перцепция души охватывает бесконечное число смутных перцепций (p. 37). Перцепция никогда не имеет дела с *объектом*, в котором не было бы какого-либо различия или множества (p. 22, 273). Я только распространяю *спонтанность на смутные и произвольные мысли* (p. 88). Все (даже перцепции и страдательные состояния) возникает в нас из наших собственных источников с полной спонтанностью. Душа имеет в себе самой принцип всех своих действий и даже всех своих страдательных состояний («Théod.», § 65, 296). И в этом ошибались картезианцы, считая ничем перцепции, которых мы не сознаем. По-

этому они были убеждены, что одни только духи суть монады, что у животных нет души и других энтелехий, и подобно большинству смешивали длительное бесчувственное состояние со смертью в собственном смысле слова («Princ. phil.», t. II, p. I, § 14, 20, 23). По-видимому, удовольствие есть не только совокупность малых перцепций, каждая из которых, будучи [достаточно] большой, являлась бы болью (t. II, p. I, p. 87). Музыка есть скрытое упражнение в арифметике, производимое душой, не знающей, что она ведет счет. В самом деле, посредством смутных, или неощутимых, перцепций музыка создает много такого, чего нельзя подметить отчетливой апперцепцией. Итак, душа хотя и не чувствует, что она ведет счет, однако чувствует результат этого неощутимого счета, испытывая удовольствие при созвучии, неудовольствие при диссонансе. Ведь удовольствие возникает из согласия многих неощутимых [перцепций] («Epistolae ad diversos», ed. Christ. Korthold, Lipsiae, 1734, Epist. 154). Чувственные удовольствия сводятся к удовольствиям интеллектуальным, смутно сознаваемым (t. II, p. I, p. 38).

§ 8

Монада, как душа, есть как бы некоторый особый мир, не имеющий никакого иного отношения зависимости, кроме как от бога (t. II, p. I, p. 295). Всякая [монада] есть как бы некоторый отдельный мир (ibid., p. 207). Эти две вещи (перцепция и стремление) существуют во всех монадах, потому что иначе монада не имела бы никакой связи со всеми остальными вещами (p. 327). Что делало бы разумное существо, если бы не было вещей неразумных? О чем оно могло бы мыслить, если бы не было ни движения, ни материи, ни чувств? Если бы у него были только отчетливые мысли, оно было бы богом. Коль скоро есть совокупность смутных мыслей, то вот вам и чувства, вот вам и материя. Ведь смутные мысли возникают из связи, существующей между всеми вещами, связи временной и пространственной («Théod.», § 124). Представляющую природу монады ничто не может ограничить так, чтобы она представляла только одну часть вещей... Монады ограничены не *объектом*,

а способом познания объекта. Все они смутно стремятся к бесконечному, но, будучи ограниченными, различаются друг от друга степенью отчетливости восприятий (t. II, p. I, p. 27). Всякая душа познает бесконечное, познает все, но в смутном виде (ibid., p. 37). Чувства доставляют нам *смутные мысли*... («Théod.», § 289). Смутные мысли... всегда охватывают бесконечное (или всю Вселенную) (t. II, p. I, p. 37, 87). Наши смутные восприятия — *результат впечатлений*, вызываемых в нас *всей Вселенной*. То же самое и во всякой монаде. Один бог имеет отчетливое познание всего, потому что он есть источник всего (p. 37). Бог все выражает сразу, отчетливо и совершенно (t. I, p. II, p. 157). Наши смутные мысли представляют *тело*, или *плоть*, и обуславливают наше несовершенство (p. 88). Так как, за исключением *первичной* монады, всем монадам свойственна *пассивность*, то они не могут быть названы чистыми силами; ими обуславливается не только деятельность, но также и сопротивляемость и пассивность; источник их страдательных состояний в смутности восприятий. Материя, или *численно бесконечное*, и определяется этими смутными восприятиями (t. V, p. 20). Только бог превышает всякой материи, потому что он творец ее. Но творения, свободные или освобожденные от *материи*, были бы тем самым оторваны от *связи со Вселенной* и были бы некоторым образом беглецами, скрывающимися от всеобщего порядка (t. II, p. I, p. 45). Нет сотворенного духа, который был бы всецело отделен от материи («Théod.», § 124).

§ 9

При помощи этих *незаметных* восприятий я объясняю также и эту удивительную предустановленную *гармонию* между душой и телом, а равным образом и между всеми монадами, или простыми субстанциями («Nouv. Ess.», avant-prop., p. 10). Один только бог есть субстанция, поистине отделенная от материи, поскольку он есть чистый акт, исключаящий всякую возможность подвергаться воздействию. Такая возможность повсюду создает материю (t. II, p. I, p. 228, «Epist. ad Wagnrum»). Жизнь есть перцептивное начало (ibid., § 3).

Материя не есть сама субстанция, а только *опирается на субстанцию*, это *хорошо обоснованный феномен*. Материя, представляя нечто актуальное, возникает лишь из монад (t. III, p. 500, 446). Материя в своем существе есть *агрегат*... по природе своей она не что иное, как множество (t. II, p. I, p. 96). Ее нельзя принимать за нечто нумерически единое, или... за истинную или совершенную монаду, или единство, потому что она есть только *груда бесконечного числа существ* («Nouv. Ess.», p. 407). Собрание существ не есть единое существо (t. V, p. 14). В движении имеется образ деятельности, равно как в массе мы находим образ субстанции («Nouv. Ess.», p. 170). Материя, т. е. *смесь действий бесконечного*, окружающего нас («Nouv. Ess.», avant-prop., p. 12). Материя изменчива подобно реке. Это неверно, если под материей понимать первую материю... т. е. первичную пассивную потенцию, или принцип сопротивления, который состоит не в протяжении, а в необходимости протяжения и *дополняет* энтелехию, или *активную* потенцию, чтобы получилась совершенная субстанция, или монада, в которой виртуально содержатся модификации (t. II, p. I). *Первичная пассивная сила*, или сила сопротивления, составляет именно то, что на школьном языке называется первой материей, благодаря которой тело оказывается непроницаемым для другого (t. III, p. 317). *Первая материя* есть *существенная* сторона всякой энтелехии и никогда от нее не отделима; она дополняет ее и представляет собой самое пассивную потенцию всей полной субстанции. Следовательно, хотя бог в силу своей абсолютной потенции и мог бы отрешить субстанцию от второй материи, тем не менее он не может лишить ее первой материи, ведь в таком случае он сделал бы ее *чистой целокупностью*, каковой является только он один. *Вторая же материя*, составляющая органическое тело, есть *результат* бесчисленных полных субстанций, из которых каждая имеет свою энтелехию и свою первую материю, но из этих субстанций ни одна не прикреплена к нашей субстанции навсегда (t. II, p. I, p. 276, 267, 268). *Масса* есть раздельное, а именно актуальное множество, или сущее, [получающееся] путем сложения

(ibid., p. 287, 285, 284). Я считаю, что никакая энтелехия не прикреплена к определенной части материи (p. 268, 275).

Пространство только абстракция и требует чего-то, что обладает протяженностью... Оно предполагает некоторое *качество*, некоторый *атрибут*, известный *состав* у той *сущности*, которая простирается, распространяется, протягивается. Пространство есть *распространение* этого качества или природы (t. II, p. I, p. 205). Протяжение тела есть не что иное, как повторение или распространение антититини («L. et Bernoullii Commercium math. et phil.», Lausannae et Genevae, 1745, t. II, ep. 194). Субстанция, будучи именно простой субстанцией, хотя и не имеет в себе протяжения, однако имеет *положение*, которое есть основание протяжения, поскольку протяжение есть постоянное и непрерывное повторение положения (Op. Omn., t. II, p. 280, 295, 317). Всякая вещь имеет свое особое время, [длительность], но не имеет особого пространства (p. 151, § 46; p. 121, § 4, 5). Пространство в себе есть вещь идеальная, как и время (p. 148, 133).

Я доказывал, что если усматривать в теле одни только математические понятия... совершенно не принимая оснований *метафизического* порядка... то, поскольку в таком понятии материи совершенно не заключается сопротивление ее движению, а скорее *безразличие* [по отношению к движению], отсюда должно было бы следовать, что толчок от встречного тела самой малой величины сообщался бы даже величайшему телу, а также что величайшее тело, находящееся в состоянии покоя, приводилось бы в движение при толчке со стороны другого, как бы мало ни было последнее, и притом без всякой задержки последнего (t. III. «Specimen dynam.», p. 326). Также и *активная сила* двоякого рода, а именно: или *первичная*, сама по себе присущая всякой телесной субстанции... или *производная*, проявляющаяся в различных видах как бы вследствие *ограничения* первоначальной, представляя собой результат взаимного столкновения тел (ibid., p. 316). Из наших рассуждений будет также ясно, что сотворенная субстанция принимает не самую действующую силу, а только *ограничение* и

определение уже заранее существующего стремления или деятельной мощи (t. II, p. I, p. 20). Я понимаю производные качества, силы или так называемые случайные формы как модификации первичной энтелехии, подобно тому как фигуры сводятся к модификации материи. Вот почему эти модификации непрерывно меняются, в то время как простая субстанция остается неизменной («Théod.», § 396, 394, t. II, p. II, p. 154). Сила всегда сопровождается деятельностью и даже соответствующим пространственным движением («Commerc. Epist.», Feder, p. 128, t. II, p. I, p. 234, N 5). Нет иного движения, помимо пространственного, хотя изменение может быть и непространственным. Причина движения не есть нечто телесное, субъект же движения — тело (t. II, p. II, p. 158, 159). *Движение*, или, лучше, двигательная сила, есть единственное, что *разделяет* материю и делает ее *разнородной...* (t. III, p. 232; t. II, p. II, p. 147, 291). *Движение* развивается *последовательно*, поэтому никогда не дается сразу; в противоположность этому, утверждаю я, *сила* или *усилие* каждую минуту даны *сразу* и должны быть чем-то доподлинным и реальным. А так как природа считается скорее с подлинным, а не с тем, что совсем не существует помимо нашего ума, то и было установлено, что в природе сохраняется *одно и то же количество силы*, но не одно и то же количество движения («Otium Hannoveran.», p. 325). Существует большая разница между двигательной силой и количеством движения, так что одно не может измеряться другим (t. III, p. 180, 181, 197, 195; t. VI, p. 216). Сила также бывает двоякого рода: одна — элементарная, которую я называю также и мертвой, потому что в ней нет еще движения, а только готовность к движению; такую силу мы имеем, когда шар находится в трубке или камень в праще, а также пока камень еще в петле; другая же сила обыкновенная, связанная с актуальным движением, которую я называю живой (t. III, p. 318; «Otium Hannoveran.», p. 20). Странная выдумка считать всякую материю имеющей тяготение, и даже ко всякой другой материи (t. II, p. I, p. 330; «Epist. ad divers.», ep. 152). Нет пространства совершенно пустого (t. II, p. I, p. 134).

Реальная сторона пространства и движения сводится к тому, что составляет основу порядка и последовательности явлений и восприятий. Что касается движения, то в нем реальной является сила или мощь, т. е. то, что, будучи налицо в настоящем состоянии, обуславливает изменение в будущем (t. II, p. I, p. 79). Хотя математические суждения идеальны, это не уменьшает их полезности, потому что реальные вещи регулируются их правилами; и можно прямо сказать, что к этому-то и сводится реальность явлений, отличающая их от сновидений (*ibid.*, p. 91). Сновидения отличаются от жизни тем, что явления жизни упорядочены и, следовательно, всеобщи («*Oium Nanpoveran.*», p. 171). Для основательного исследования вещей я считаю полезным объяснение всех явлений из одних перцепций монад, взаимно согласованных независимо от телесной субстанции (t. II, p. I, p. 298, 297). Связь и порядок вещей создают то, что... [следовательно], есть субординация, что одно тело, одна субстанция обслуживает другую; и, таким образом, степень их совершенства неодинакова («*Théod.*», § 300). Каждая простая субстанция, или монада, являющаяся *центром* сложной субстанции и принципом ее единства, окружена *массой, слагающейся из бесконечного числа других монад*, составляющих особое тело данной *центральной монады* (t. II, p. I, p. 32). Отсюда мы видим, что всякое живое тело имеет одну господствующую энтелехию, которая и составляет душу в живом существе; но [отдельные] члены этого живого тела полны других живых [существ], растений, животных, из которых каждое опять-таки имеет свою господствующую энтелехию или душу (*ibid.*, p. 29, 268)... Нигде я не утверждал, что монады, оставаясь совершенно неизменными, составляют лошадь, то ее не составляют; ведь так как монада всегда выражает *внутри себя свои отношения* ко всему остальному, то она воспринимает совершенно иное, когда она в лошади, чем когда она в собаке (p. 300). Я полагаю, что не следует в действительности признавать никакой телесной субстанции, кроме органического или живого тела с господствующей монадой. Все же

остальное только простые агрегаты, или случайное единство. И никакая монада, кроме господствующей, не имеет [с другими] естественной субстанциальной связи, потому что остальные монады находятся в непрерывном течении (р. 306). Господство же и подчинение монад, рассматриваемое в них самих, состоит только в степени восприятия (р. 299, 304 и 294). Если бы не было этой субстанциальной связи между монадами, то все тела со всеми своими качествами были бы не чем другим, как хорошо обоснованными феноменами наподобие радуги или зеркального изображения — словом, длительными сновидениями, совершенно согласованными между собой (р. 295, 320, 319). Это верно, что происходящее в душе должно соответствовать тому, что происходит вне души; но для этого достаточно, чтобы происходящее в одной душе было согласовано внутри себя, а также и с тем, что происходит в любой другой душе, и нет надобности предполагать существование чего-либо иного, помимо всех душ или монад. И по этой гипотезе, когда мы говорим, что Сократ сидит, это значит не что иное, как то, что нам и другим, кого это касается, открывается нечто, в силу чего мы постигаем Сократа и сидение (р. 299, 311).

§ 12

Всякая сотворенная монада наделена каким-либо органическим телом, *сообразно* с которым она воспринимает и обладает стремлением (t. V, р. 575). *Эти органические тела* так же *различаются* по совершенству, как и души, которым они принадлежат («Théod.», § 124). Подобно тому как один и тот же город, рассматриваемый с различных мест, представляется различным и как бы расширяется оптически, точно так же вследствие бесконечного множества простых субстанций дано как бы столь же много различных миров, которые, однако, суть лишь перспективные представления единого [мира] с различных точек зрения одной и той же монады (t. II, р. I, р. 27). Хотя, таким образом, всякая сотворенная монада представляет весь мир, все же значительно *отчетливее* представляет она тело, особым образом приспособленное к ней самой, составляя энтелехию этого тела

(р. 28). Каждое тело испытывает воздействие от *всего*, что происходит во Вселенной, так что тот, кто во все проникает взором, мог бы в *чем-нибудь одном* прочесть все происходящее в *целом* [*мире*], даже и то, что уже совершилось и что еще только будет, усматривая в наличном все отдаленное во времени и пространстве (р. 27). Настоящее чревато будущим; будущее может быть прочитано в прошлом; отдаленное выражено в близком (р. 37). Подобно тому как [любое] данное тело отражает весь мир благодаря связи всей материи в целом, так и душа, представляя это тело, находящееся к ней в некотором особом отношении, представляет Вселенную (р. 28). Красота Вселенной могла бы быть познана в каждой душе, если бы можно было разглядеть все складки, которые лишь со временем раскрываются заметным образом (р. 37). Все энтелехии... всегда *образы Вселенной*. Это *миры*, особым образом *уменьшенные*, *простота*, *полная изобилия*, *субстанциальные* единицы, но актуально *бесконечные* в силу множества своих модификаций, центры, которые являются выражением бескопечного круга. Нет такой *индивидуальной вещи*, которая не *отражала бы всех других* (р. 86). Индивидуальность заключает в себе *бесконечное* («Nouv. Ess.», р. 247).

Жизненные начала принадлежат только органическим телам (t. II, р. I, р. 39). Тело живого или одушевленного существа всегда *организм* (р. 28). Природные машины, т. е. живые тела, суть машины и в своих мельчайших частях, и так *до бесконечности* (ibid.). Отсюда ясно, что в самой малой части материи дан мир живых созданий: животных, энтелехий, душ. Любую часть материи можно представить наподобие сада, полного растений, и наподобие пруда, наполненного рыбой; но каждая ветвь растения, каждая часть тела животного, каждая капля его соков есть опять-таки сад или пруд такого же рода. И хотя земля и воздух между растениями сада или вода между рыбами в пруде не растения или рыбы, тем не менее они содержат в себе растения и рыб, хотя в большинстве случаев последние бывают столь малы, что неуловимы для наших восприятий. Итак, во Вселенной нет ничего невозделанного, ничего бесполезного, ничего мертвого, нет хаоса, нет беспорядка

(р. 28). Не только повсюду есть жизнь, связанная с членами и органами, но существует *бесконечное множество* степеней монад; из них одни более или менее господствуют над другими. Но если монада имеет органы, так приспособленные, что посредством них достигается большая *рельефность и отчетливость* в получаемых впечатлениях и, следовательно, в восприятиях, воспроизводящих эти впечатления (как, например, если благодаря известной конфигурации содержащейся в глазу жидкости лучи света *концентрируются* и действуют с большей силой), то это может повести к возникновению *чувства* (sentiment), т. е. восприятия, сопровождаемого памятью, а именно восприятия, отголосок которого сохраняется на долгое время и при случае может быть снова услышан (р. 33). Отсюда ясно, что если бы мы в своих восприятиях не имели ничего отчетливого и, так сказать, выдающегося, ничего более отчетливого, то мы находились бы в постоянном бесчувственном состоянии. Таково именно состояние простых монад (р. 23).

Напротив, кто постигает хотя бы одну часть материи, тот постигает всю Вселенную в силу того самого кругового движения, о котором я говорил. Мои принципы таковы, что их нельзя отрывать один от другого. *Кто знает хорошо одно, тот знает все* (р. 291). *Самые отдаленные и сокровенные* вещи вполне объясняются *по аналогии* с тем, что *видимо и близко нам* (р. 45). Плохо определяют пределы делимости и тонкости, равно как и богатство и красоту природы, если не усматривают *бесконечного во всем* и не видят точного выражения самого великого в самом малом (р. 79). В собственном смысле слова нет ни рождения, ни полной смерти. В самом деле, существуют только разворачивания, которые мы называем рождениями, и известного рода свертывания и уменьшения, которые мы называем смертью (р. 29, 35, 51, 34). Природа всегда упорядочена, движется не путем скачков, не может нарушать закона непрерывности... подобно тому как точка есть бесконечно малая или исчезающая линия (t. III, р. 408; «Théod.», § 348). Нет ничего более противоречащего закону непрерывности, чем (этот) скачок от одной крайности к другой («L. et Bernoullii commerc. epist.», 61).

Я не верю, чтобы была возможна система, в которой монады действовали бы друг на друга, потому что в такой системе не видно возможного способа объяснения. Прибавлю, что такое воздействие монад было бы, кроме того, излишним: в самом деле, зачем монада давала бы [другой] монаде то, что та уже имеет? Ведь сама природа субстанции такова, что настоящее чревато будущим и что из одного можно усмотреть все. Монады все производят из собственных запасов — не так, как вызываются действия естественным теплом, по взглядам схоластиков, а в силу особого механизма, который есть, так сказать, основа и концентрация телесного механизма, так что можно объяснить и способ, каким одно следует из другого («Op. omн.», t. II, p. I, p. 322). *Монады не есть принцип действия возне* (ibid., p. 320, 319). *Таким образом, в субстанциях нет принуждения, кроме как во внешних явлениях* (ibid., p. 83, 56; t. VI, p. 214).

По-моему, к природе сотворенной субстанции относится постоянное изменение в соответствии с определенным порядком, который и делает ее самопроизвольной... во всех происходящих в ней состояниях... И этот закон упорядоченности, который созидает индивидуальность всякой единичной субстанции, *точно соответствует* происходящему *во всякой другой субстанции и во всей Вселенной* (t. II, p. I, p. 75). В *простых* субстанциях *воздействие* одной монады на другую только *идеальное*, оно может произойти только при вмешательстве бога, поскольку одна монада в идеях бога с полным основанием требует, чтобы бог, упорядочивая остальные, с самого начала бытия вещей принял бы и ее во внимание (p. 26). Всякая [монада] есть как бы некоторый отдельный мир, и через свои явления монады между собой *согласованы*, не имея никакой другой взаимной связи и отношения (p. 297, 299, p. 56; «Théod.», § 66).

Между душой и телом нет никакой *физической* связи, хотя всегда есть связь метафизическая, благодаря которой душа и тело составляют единый субстрат или то, что называют личностью («Théod.», § 59—63). Итак, когда душа успешно домогается чего-либо, то механизм

спонтанно, в силу присущего ему движения уже predisposed и подготовлен к выполнению этого (t. II, p. II, p. 133). Было бы в некотором роде чудом, если бы душа могла что-нибудь вызвать в теле помимо его природы (ibid., p. 159, 153, 142, 150; t. II, p. I, p. 268). Душа следует своим законам, а тело равным образом — своим; согласуются же они между собой в силу гармонии, потому что все представления относятся к одной и той же Вселенной (ibid., p. 30, «Nouv. Ess.», p. 73). Причину согласия нужно искать в божестве (t. II, p. II, p. 133; «Théod.», § 62, 66, 63).

§ 14

Всякая субстанция до своего существования идеально приспособлена к тому распорядку, который был принят по отношению ко всему существующему («Théod.», § 9; «Op. omн.», t. II, p. I, p. 26). Воля без разума была бы случайностью эпикурейцев (t. II, p. I, p. 130). Необходимые (истины)... имеют основание в божественном уме и не зависят от воли... Между тем случайные истины происходят не просто из воли божьей, а из воли, руководимой умом, соображениями о наилучшем или наиболее сообразном (t. VI, p. I, p. 207; t. II, p. I, p. 25, 371). Нужно отметить, что основания [вещей] в божественном разуме, что нет ничего более первоначального, чем бог, и что только божественное мышление по природе своей изначальнее божественной воли (t. V, p. 386).

Подлинное средство, благодаря которому бог достигает того, что душа чувствует происходящее в теле, коренится в *природе* души, которой свойственно представлять тело. *Представление естественно связано* с тем, что представляется («Théod.», § 354—357). Причины механического порядка, которые раскрываются в телах, собраны и, так сказать, *сконцентрированы в душах*, или энтелехиях; там их источник (t. I, p. I, p. 86). Душа человека — своего рода духовный автомат («Théod.», § 52). Благодаря удивительной экономии природы мы можем иметь только такие *абстрактные мысли*, которые *нуждаются в чем-либо чувственном* («Nouv. Ess.», l. I, ch. I, § 5).

Эти существа получили свою природу, как активную, так и пассивную (другими словами, то, что в них есть нематериального и материального), от общей и высшей причины, потому что иначе..., будучи независимыми друг от друга, они никогда не могли бы создать того порядка, той гармонии, той красоты, которые мы наблюдаем в природе, и т. д. («Nouv. Ess.», l. IV, ch. 10, p. 407; t. II, p. I, p. 56).

§ 15

Один только бог есть первичное единство, или изначальная простая субстанция, произведения которой — все сотворенные, или производные, монады, возникающие, так сказать, из непрерывных излучений божества, ограниченных воспринимаящей способностью созданий, ведь для них существенно быть ограниченными (t. II, p. I, p. 26; t. V, p. 45). Деятельность создания есть модификация субстанции, естественно из нее вытекающая и включающая разнообразие не только совершенств, заложенных в создании богом, но также тех *ограничений*, которые вносятся им самим, *чтобы быть тем, что оно есть* («Théod.», § 32). Чтобы понять ограничения и недостатки как нечто реальное, можно утверждать, что от причин вторичного порядка зависит возникновение ограниченного бытия. Без этого бог был бы причиной греха, и даже единственной причиной его (ibid., § 392; «Opera theologica», t. I, p. 504—506).

§ 17

Бог есть *первопричина* вещей... Нужно... искать основания существования мира, представляющего собрание всех *случайных* вещей, и нужно искать его в *субстанции*, *заключающей в себе основание своего существования*, поэтому *необходимой* и вечной. Необходимо также, чтобы эта причина была *разумной*, потому что этот существующий мир случаен и бесконечное множество других миров одинаково возможно и, равно как и он, претендует, так сказать, на существование; нужно, чтобы причина мира вступила в известное отношение и дала оценку всех этих возможных миров для выбора каково-нибудь одного мира. И это отношение или связь существующей субстанции с простыми возможностями не

может быть чем-либо иным, как разумом, обладающим соответствующими представлениями. [Божественный] разум есть источник *сущностей*, а воля есть начало *существования* (§ 7).

В творении есть некоторое *первоначальное несовершенство* до грехопадения, потому что создание по своему *существованию* ограничено... Платон сказал в «Тимее», что мир имеет свое происхождение в разуме, соединенном с необходимостью. Другие соединяют бога и природу. Здесь есть правильная мысль. Бог будет разумом, а необходимость, т. е. существенная природа вещей, будет объектом разума, поскольку она заключается в вечных истинах. Но это внутренний объект, находящийся в божественном разуме. А вовне находится не только первоначальная форма блага, но также и начало зла. Эту область вечных истин и нужно полагать вместо материи, если дело идет об отыскании источника вещей. Эта область есть, так сказать, *идеальная причина* зла, как и добра (§ 20).

Поистине существуют два принципа, но оба в боге: это его *разум* и его *воля*. Разум доставляет принципы зла, сам оставаясь неомраченным и не делаясь злым (§ 149). Человек, каков он есть, сам является источником своих бедствий; он им был в идеях (§ 151).

§ 19

...Дух, когда он обращается к самому себе, есть и нечто познающее и нечто познаваемое, есть, [таким образом], то, что познает и познается (t. I, Resp. ad. object. Wissowatii, p. 13). Для души естественно осуществлять *рефлексивные акты*, т. е. созерцать самое себя, как и воспринимать иное вовне себя; напротив, внешнее она познает не иначе как только через познание того, что есть в ней самой (t. II, p. II, p. 145). Познание необходимых и вечных истин есть то, что отличает нас от простых животных (Cf. qq., t. I, p. II, p. 33, 34, 37) и дает нам обладание разумом и науками, возвышая нас до познания нас самих и бога. Это и есть то, что называется в нас разумной душой, или духом.

К познанию необходимых истин и их абстракциям должно быть отнесено то, что мы можем возвышаться до

рефлексивных актов, в силу которых мы познаем то, что называется *Я*, а также усматриваем, что в нас происходит то или другое. А отсюда также следует, что, мысля самих себя, мы мыслим также о сущем, о субстанции простой и сложной, о нематериальном и о самом боге, постигая, что то, что в нас ограничено, в нем беспредельно. Эти рефлексивные акты доставляют нам и главные предметы для наших умозаключений. Наши умозаключения подчинены двум основным принципам. Один — принцип противоречия... Другой — принцип достаточного основания (t. II, p. I, p. 24; «*Théod.*», § 44). Разум есть сцепление истин (Рассуждение о совместности веры с разумом, § 63).

Есть принципы и идеи, которые совсем не доставляются нам чувствами... хотя чувства дают нам повод к тому, чтобы мы обратили на них внимание. Для нас разум не был бы предметом мысли, если бы мы не думали о чем-либо ином, т. е. о частностях, доставляемых нам чувствами. Он (Локк) недостаточно различал... происхождение *необходимых истин, источник которых в разуме*, от истин фактических, которые получаются из чувственного опыта и даже из наличных в нас смутных перцепций. *Основное доказательство необходимых истин в одном только разуме* («*Nouv. Ess.*», p. 30, 31, 36, 171). Полной достоверности никак нельзя ожидать от индукции (t. IV, p. 62; t. II, p. I, p. 233).

...Вся арифметика и вся геометрия врождены нам и существуют в нас потенциально («*Nouv. Ess.*», p. 32—37). Я не могу приять положения, будто все, что мы признаем, не есть врожденное. Истинны, касающиеся чисел, в нас, и это не мешает их познать (*ibid.*, p. 42). Можно ли сказать, что наиболее трудные и наиболее глубокие науки врождены? Их актуальное знание не врождено; врождено то, что можно было бы назвать потенциальным знанием, подобно тому как фигура, намеченная в мраморе его жилами, существует в мраморе уже до того, как ее вскрыли путем обработки (*ibid.*, p. 43; *avant-propos.*, p. 7; Размышления о познании, истине и идеях, t. II, p. 18). Идеи разума, представляющие собой источник необходимых истин, не возникают из чувств («*Nouv. Ess.*», p. 30, 37). Чувства не дают нам того, что мы уже

носим с собой. В таком случае можно ли отрицать, что в нашем духе много врожденного, поскольку *мы врождены*, так сказать, *самим себе*, что в нас существует бытие, единство, субстанция, продолжительность, изменение, деятельность, восприятие, удовольствие и множество других предметов наших интеллектуальных идей? Раз эти предметы непосредственно и всегда наличны в нашем разуме... что же удивительного, если мы говорим, что эти идеи врождены нам со всем, что от них зависит? (avant-prop., p. 7.) Хотел бы я знать, как бы мы могли иметь идею бытия, если бы сами не были существами и не находили бы, таким образом, бытия в самих себе («Nouv. Ess.», p. 42). Очень часто познание *природы вещи* сводится к познанию *природы нашего духа* и тех порожденных идей, которых нет нужды искать вовне (p. 41). Познание бытия дано в том познании, которое мы имеем о самих себе (p. 58). Один только бог есть объект внешний и непосредственный (t. II, p. I, p. 217). Мы видим все в себе и в своем духе («Examen du P. Malebranche»). Нет ничего в уме, чего не было бы в чувстве, кроме самого ума («Nouv. Ess.», p. 67, t. V, p. 458, 371).

Хотение есть усилие или стремление (conatus), направленное к тому, что считается благом, и удаляющееся от того, что считаешь плохим, так что это стремление непосредственно следует из его апперцепции («Nouv. Ess.», p. 131, 154). Свободная субстанция определяется через самое себя и следует мотиву блага, усматриваемого разумом, причем этот мотив склоняет разум без принуждения («Théod.», § 288; «Nouv. Ess.», p. 145). Что же касается соответствия между отношением разума к *истине* и воли к *благу*, то нужно иметь в виду, что ясное и отчетливое восприятие истины содержит в себе *актуально утверждение* этой истины; таким образом, разум ею понуждается. Но как бы мы ни воспринимали благо, от него следует *отличать* усилие действовать согласно суждению, что составляет, на мой взгляд, сущность воли... Этим и обуславливается то, что наша душа имеет столько средств сопротивляться познаваемой истине и что от ума к сердцу такое большое расстояние («Théod.», § 311). Свобода... состоит в *разуме*, который

содержит в себе отчетливое знание объекта выбора, и в *случайности*, т. е. в исключении логической и метафизической необходимости. *Разум* есть как бы *душа* свободы, а остальное — тело и основа (ibid., § 288, 34). Не нужно, однако, воображать, будто наша свобода заключается в отсутствии определения или в *безразличии равновесия*, словно нужно быть одинаково склонным на сторону «да» и «нет» или в разные стороны, если предстоит выбор из нескольких (§ 35; t. II, p. I, p. 292). Желать, чтобы детерминирование происходило от полного безразличия, абсолютно неопределенного, значило бы желать, чтобы в сущности детерминирование определялось бы через ничто («Théod.», § 320). Быть детерминированным *разумом к лучшему* — это и значит быть самым свободным... Говорить против разума — значит говорить против истины, потому что разум есть сцепление истин («Nouv. Ess.», p. 158). Бог один совершенно свободен (ibid., p. 131). Только божественная воля всегда следует оценке разума. Этот мнимый фатум, который обязывает даже божество, есть не что иное, как собственная природа бога, его собственный разум, который доставляет правила для его мудрости и его благости, это *счастливая необходимость*, без которой он не был бы ни благ, ни мудр («Théod.», § 291, 301). Душа свободна от произвольной деятельности там, где у нее есть отчетливые мысли и где она обнаруживает разум; но ее смутные перцепции, управляемые телом, рождаются из предшествующих смутных перцепций, и по отношению к ним нет необходимости, чтобы душа их желала и предвидела (t. II, p. I, p. 98). Все, что происходит с душой, зависит от нее, но не зависит всегда от воли, это было бы слишком («Théod.», § 64). Есть спонтанные действия без выбора и, следовательно, непроизвольные (t. I, p. I, p. 76). Равным образом мы не всегда следуем последней оценке нашего практического разума, склоняясь к известному желанию; но, желая чего-либо, мы следуем всегда тому, что определяется побуждением как со стороны разума, так и со стороны страстей, а это часто происходит без точной разумной оценки («Théod.», § 51). Все известно и заранее предопределено в человеке, как, впрочем, и повсюду, и человеческая душа есть своего рода духовный

автомат, хотя случайные действия вообще и свободные действия в частности не связаны *абсолютной необходимостью*, которая поистине была бы несовместима со случайностью (§ 52). Мы, собственно, не можем чувствовать свою независимость и не всегда отдаем отчет в причинах, часто незаметных, от которых зависит наше решение. Это походило бы на такую магнитную стрелку, которая испытывала бы удовольствие, обращаясь к северу, и предполагала бы, что такие повороты ни от чего другого не зависят, не учитывая при этом незаметных движений магнитного вещества (§ 50).

Незаметные восприятия имеют такое же употребление в науке о духе (pneumatique), как незаметные корпускулы в физике... Заметные восприятия получаются постепенно из восприятий слишком незначительных, чтобы быть заметными. Думать иначе — значит не понимать безграничной *тонкости* вещей, которые всегда и всюду заключают *актуально бесконечное* («Nouv. Ess.», avant-prop., т. II). Таким образом, действия этих малых восприятий гораздо значительнее, чем можно думать. Именно они образуют те не поддающиеся определению вкусы, те образы чувственных качеств, ясных в своей совокупности, но неотчетливых в своих частях; те впечатления, которые окружающие тела... производят на нас и которые содержат в себе бесконечное; *ту связь, которую всякое существо имеет со всем остальным миром* (ibid., p. 9, 10). Если вы принимаете свое «uneasiness», или беспокойство, за подлинное неудовольствие, то я не соглашусь с тем, что оно является единственным стимулом. Чаще всего этим стимулом являются те незаметные восприятия, которые можно было бы назвать незаметным страданием, если бы понятие страдания не предполагало сознания. Эти малые импульсы толкают нас к тому, чтобы освободиться от малых препятствий, о чем наша природа заботится без нашего ведома. В этом именно и заключается то беспокойство, которое мы ощущаем, не сознавая этого, и под влиянием которого мы действуем, когда нас одолевают страсти, равно как и тогда, когда мы кажемся совершенно спокойными («Nouv. Ess.», p. 147)... Но, возвращаясь к вопросу о беспокойстве, т. е. к небольшим незаметным возбужде-

ниям, которые держат нас в постоянном напряжении, можно сказать, что это смутные побуждения, так что часто мы не знаем, чего нам недостает, между тем как в склонностях и страстях мы во всяком случае знаем, чего требуем... именно благодаря им мы никогда не бываем безразличными, даже когда кажется, будто нам совершенно все равно, повернуть ли, например, в конце аллеи направо или налево. Ведь принятое нами решение зависит от этих незаметных побуждений... По-немецки часовой маятник называют «Unruhe» [беспокойство]. Можно сказать, что нечто подобное есть и в нашем теле, которое никогда не знает совершенного покоя. Беспокойство имеется даже в радости, потому что она делает человека бодрым, действенным, полным надежды на будущее (ibid., p. 123—125). Беспокойство существенно для счастья созданий (p. 148).

Однако этот перевес склонностей не препятствует тому, чтобы человек был господином над собой, только бы он умел применить свою власть. Его владычество — это владычество разума. Власть души над склонностями может проявляться только косвенно («Théod.», § 326, 327, 64). Мы свободнее, чем мы думаем. Наша *изначальная* предопределенность приходит не извне (t. VI, p. I, p. 229). Вместо того чтобы говорить, будто мы свободны только по видимости, поскольку этого достаточно в практическом смысле, как полагали некоторые умные люди, нужно сказать скорее, что мы только, по-видимому, действуем по принуждению, а по точному смыслу метафизических выражений мы совершенно независимы от влияния всех других творений. Всякий дух, будучи как бы отдельным миром, довлеющим себе, не зависит ни от какого другого создания, содержит в себе бесконечное, выражает Вселенную и так же устойчив, так же абсолютен, как весь мир созданий (t. II, p. I, p. 56). Он, [дух], не только зеркало всего мира созданий, но, кроме того, и образ божества... Наша душа является зодчим и в своей произвольной деятельности, и когда она открывает научные понятия, согласно которым бог управляет вещами (вес, мера, число). В своей области, в своем малом мире, где ей доступно проявлять себя, она подражает тому, что бог делает в большом мире (ibid., p. 37).

ДВЕ РАБОТЫ О ДЕКАРТЕ

- 1. История новой философии. Д-ра И. Э. Эрדманна
(т. I, разд. I)**
- 2. Картезий и его противники. Д-ра К. Ф. Хокка**

Историк — земледелец в литературе. Он далек от пустой сутолоки эфемерных явлений современности и все же обрабатывает почву настоящего. О вы, счастливицы! — воскликнул римский поэт, обращаясь к крестьянам своего времени. Воскликнем и мы сегодня, обращаясь к тем, кто в тихом уединении обрабатывает в области философии клочки земли отцов и, не ослепленный золотой мишурой нашей современной литературы, умеет воздавать должное и наслаждаться неподдельными сокровищами мысли прошлого!

Кто знает эти сокровища и знаком также с поверхностными отрицательными суждениями, так часто высказываемыми (даже в работах, претендующих на фундаментальность) о философах как далекого, так и недавнего прошлого, тот с радостью встретит каждое издание, которое не резонерствует по поводу какой-либо исторической философии, а стремится понять ее, т. е. познать ее положительное содержание. С этим чувством будет он приветствовать и «Историю...» Эрдмайна, пусть даже она не удовлетворит его полностью ни по форме, ни по существу.

Задачу истории философии автор видит в том, чтобы понять и представить философские системы в качестве необходимых моментов истории развития духа. Он полагает характерные признаки научности исключительно в познании и изображении необходимости, притом необходимости не только идеи философии, но также и определений этой идеи в особенном и единичном. Он откло-

няет поэтому всякую критику, которая с более поздней и высокой точки зрения осуждает какую-либо систему как пенаучную и требует от историка философии полного отречения от своей субъективности.

Совершенно правильно, что необходимость и научность, истина, разум — понятия неотделимые, ибо разум есть лишь там, где имеется связь, единство, а где есть единство, там есть и необходимость. Но это существенно зависит от более близкого определения понятия необходимости, так как это понятие может означать как нечто положительное, так и нечто отрицательное. Необходимым в положительном значении является только необходимое в собственном смысле, т. е. то, что существует через себя самого и ради себя самого; необходимо в отрицательном смысле то, что существует через другое. Необходима в положительном смысле только идея, истинное, божественное, ибо оно является своей собственной целью, оно просто, оно едино с самим бытием. Метафизика древних поэтому правильно называла *необходимым* существом только бога.

Итак, всякая философия, действительно заслуживающая этого названия, необходима в этом двояком смысле. Она необходима через себя самое, поскольку она выражает разум, истину; она необходима через другое, поскольку она выражает не вообще какую-то определенную истину (ведь определенность в собственном смысле — то же самое, что и познание истины, так как познать в форме понятия — это и значит определить), а истину, которая может быть определена так или иначе, истину, определенную лишь в конечном смысле. Такая философия опосредована точкой зрения времени, народа, уровнем всеобщего образования или предшествующей философией. Но как бы ни была определена, даже ограничена, точка зрения какого-нибудь философа и его времени, он уже в силу самого акта мышления возвышается до идеи необходимого через самого себя, до идеи бесконечного, истинного, как такового. Эта идея сама есть возможность мышления. Поэтому, коль скоро необходимо, чтобы философ так или иначе эту идею определил, он познает вместе с тем безграничную истину.

Мышление есть деятельность разума, и невозможно, чтобы разум расчленил, изолировал и разобщил себя настолько, чтобы у кого-нибудь, пусть даже столь определенного, мыслителя могла выпасть какая-нибудь существенная идея, идентичная с самим разумом. Так, мы видим, что у Декарта, несмотря на его дуализм, отнюдь не утрачена высшая идея единства, как и у Спинозы из-за единства не забыто необходимое понятие различия. В сознании безграничной истины философ находится выше определенности, поскольку она выражает предел. Поэтому суждение, которое выносит о нем более зрелое, позднейшее философское сознание (предполагается, что при этом прилагается не какой-нибудь ненадлежащий, внешний масштаб, но масштаб, выведенный из него самого), никоим образом не является для него абсолютно чуждым; это его собственное, но только теперь *развитое* суждение и сознание о самом себе. Рассматривая события в их исторической последовательности, не следует забывать об отнесении их к определенной эпохе. Ничто не ново под луной — это, конечно, *тоже* содержит свою истину. Во всяком случае не надо предъявлять к философу больших требований, чем он мог и должен был выполнить для своей эпохи; но они не должны быть и *меньшими*, чем те, что он предъявлял себе сам.

Таким образом, необходимость не исключает суждения критики с более высокой точки зрения, ибо необходимость, различенная в себе самой, есть суждение. Она не отрицает аффекта, если только аффект является чистым адекватным выражением объекта в представляющем субъекте. Она не принуждает к монашескому воздержанию от радости и боли, одобрения и порицания, потому что философ совершает этот акт по отношению к себе сам. Только единение с предметом есть действительное отрешение от субъективности. Только через такое единение изображение получает плоть и кровь, получает жизнь, основной же недостаток эрманинговской работы состоит именно в том, что она не имеет плоти. То, что было выше кратко сказано о необходимости в общей форме, особенно относится к Декарту. Декарт ни в какой мере не был доволен собой как философ; он

сам признает в одном письме трудности, которые заключает для него метафизическое мышление, и спешит поэтому как можно быстрее из области метафизики спуститься вниз, в мастерскую механики и физики. Он был, кроме того, в сильнейшем разладе с самим собой. Труднейшие противоречия: принцип стабильности и принцип подвижности, вера в авторитет и сомневающийся рассудок, лишенный одухотворенности материализм и антиматериалистический идеализм — раздваивали, хотя и с неодинаковой силой и значением, его ум. Поэтому необходимость одного снова снимает у Декарта необходимость другого. Так, насколько для Декарта являлось необходимостью (в отрицательном смысле) признание материи как равноправной с духом самостоятельной субстанции, настолько же это не было необходимо в смысле высшей необходимости, которая не была неведома Декарту, а, напротив, в начале его размышления парила перед ним в виде идеи духа. Вот почему и в борьбе между духом и материей решающий перевес, конечно, оказался на стороне духа; и следует особенно порицать автора за то, что преимущество, которым, по Декарту, обладает дух по сравнению с материей, он объясняет лишь тем, что дух субъективно более достоверен. Именно будучи субъективно более очевидным уже в силу всей исходной точки зрения Декарта, дух для него также и *объективно более реален*.

Почему же именно бог является у Декарта связующим принципом, причиной достоверности, реальности материального мира? Потому что уверенность в существовании бесконечной субстанции, т. е. абсолютной реальности, по своей природе предшествует уверенности в существовании конечной, ограниченной реальности; ведь в самом деле наиболее ясно выраженный принцип декартовской философии и картезианской школы состоит в том, что вообще идея бесконечного предшествует идее конечного. Но сознание абсолютной реальности у Декарта едино с самосознанием духа (*idea Dei... mihi innata, quemadmodum mihi est innata idea mei ipsius*); оно опосредовано заключением только по видимости внешнего изображения и воплощения. И именно вследствие этого сознание абсолютной реальности есть созна-

ние духом своей собственной реальности. Ведь сам дух в действительности есть не что иное, как именно это сознание, ибо что остается ему или, вернее, чем становится он сам, если я отниму у него это сознание? Следовательно, дух есть нечто не только субъективно более достоверное, но и объективно более реальное, чем материя. Популярно, т. е. неуклюже и несоответственно предмету, это может быть понято так: дух стоит *ближе* к абсолютной реальности, нежели материя. Конечно, идея духа у Декарта, словно молния, возникнув, тотчас снова теряется во тьме беспредметных представлений; он не отличает дух от индивидуума (это различие, правда, выдвинуто впервые определенно только фихтевской философией).

Но поскольку г-н Эрдманн должен был *синтетически* расширить понятие необходимости посредством идеи целокупности и всеобщности разума, то ему следовало расширить также и то понятие, которое побудило его рассматривать непосредственно Декарта как начало новой философии. Тогда он нашел бы, я полагаю, не только на бумаге, но соответственно понятию место и для докартезианских философов.

Новая философия начинается не Бэконом и не Декартом — она начинается в Италии. Итальянские философы были уже протестантами, хотя и не совсем такими, как Декарт (слово «протестант»¹ берется здесь не в церковном, а в его широком и всеобщем смысле, в котором его употребляет также автор). Они, как и Декарт, через медиум сомнения, хотя у них оно еще не выступает с осознанной силой категорического императива, вернулись назад к древнему источнику, искали философию только «в себе» или «в великой книге мира». Поистине возвышенный принцип «соединения противоположностей», с таким воодушевлением высказанный Бруно, есть принцип нового времени и новой философии. Это принцип самой жизни, и именно этим отличается новая философия от застойного схоластицизма средних веков, имевшего своим мерилom и принципом сухой закон формального тождества.

Однако так как положительное научное познание начинается только с понятием о различии, а это понятие —

господствующее понятие у Декарта, то и при этом взгляде на новую философию Декарт остается все же в ранге пионера, но пионера уже не в исключительном и безусловном, а лишь в известном ограниченном смысле. Если бы автор начал с предшественников Декарта, он пошел бы и его исторический объективный генезис, и тогда *конструкция* философии Декарта совпала бы с ее *изложением*. Вместо этого автор дедуцирует Декарта из общего понятия новой философии как первую необходимую фигуру, затем излагает содержание его философии и наконец (сам признавая это излишним) доказывает, что исторические *даты* действительно соответствуют моментам этой конструкции, — метод, который справедливо можно назвать не иначе как *механическим*.

Совершенно иным духом, нежели от эрдманшовского «Декарта», веет от «Картезиуса» господина д-ра Хокка. Но здесь нельзя сказать: ветер дует, а ты не знаешь, откуда он. Этот ветер дует из Вены. В то время как принцип Эрдманна — наделяющее правосудие, которое каждому воздает свое, и ни на волос больше, и с почти боязливой добросовестностью высчитывает и отвечает, сколько каждому следует; принцип Хокка, напротив, есть неограниченная либеральность, вообще способная засыпать (но только за счет других) превозносимый предмет гиперболами душевспасительного, впрочем, красноречия. Вся история после Декарта исчезает у него в облаках фимиама, которые он собирает вокруг увенчанной славой головы своего героя.

Смысл сочинения д-ра Хокка, коротко говоря, следующий: вне Декарта нет счастья. Почему в философии нет счастья вне Декарта? Декарт был дуалистом и хорошим католиком. Выдумка действительно оригинальна. Но разумна ли? Верна ли? Обоснована ли исторически? Декарт, конечно, был католиком; надо только заметить — и это доказуемо с математической очевидностью, — что Декарт как философ *не* был католиком, а как католик *не* был философом.

Но каким из этих антиподов был подлинный, объективный, вошедший в мировую историю бессмертный Декарт? Дух есть истинная, вечная жизнь человека, и там, где его настоящее сокровище, там его сердце, там же,

где его сердце, там и его бог. Однако сокровищем Декарта были математика и философия. То, благодаря чему человек вносит жизнь и волнение в других, только это и составляет его душу, ибо он может волновать других лишь тем, что трогает его самого. Уже древние правильно называли душу принципом движения. То, *для чего* рожден человек, и есть его почва и основа, его род, его специфическое отличие, его собственное имя, первоисточник всего его существа. Но этим принципом движения, родником эманации, возбуждающей к действию эссенцией в Декарте был математик, физик, философ, и, как таковой, он ничего не знал о себе как о католике.

Декарт был также и дуалистом; но он в то же время отвергал дуализм, *отрицал* его тем, что утверждал идею бесконечной субстанции и признавал необходимость понять дух и тело не только в их различии, но и как нечто единое, хотя отрицание дуализма в этой последней связи имело и могло иметь в качестве результата только некий механический продукт. Неправ поэтому автор, считая так называемых пантеистов (с чьей трактовкой философии Декарта он полемизирует в конце своей работы) противниками, а себя самого — другом Декарта.

Итак, поскольку Хокк является столь пламенным, столь восторженным поклонником дуализма (хотя он и говорит неоднократно о необходимости «органического соединения» противоположностей), Декарт же всеми силами борется против собственного дуализма и выдвигает в качестве *истинной*, бесконечной субстанции силу, которая объединяет противоположности, так что дуализм является только субъективным исходным пунктом его философии, но ни в коем случае не ее объективным *центральный пункт*; д-р Хокк, по-видимому, сам того не желая, является противником Декарта.

Только в разделе, где д-р Хокк разъясняет заслуги Декарта в области физики и математики, его можно признать другом Декарта. Но и здесь, усердствуя в похвалах, он грешит против истории, говоря, что Декарт не имел никаких других ресурсов, кроме вдохновений своего гения. Для краткости мы напомним все же лишь о том, что сказал об этом уже Лейбниц (например, «Opp. Omn. Dutens.», t. V, p. 547, 393; t. II, p. 250).

СПИНОЗА И ГЕРБАРТ

В своем новом сочинении о *свободе* * Гербарт не может надивиться тому, что Лессинг и Гёте были «доброжелателями» Спинозы, что Якоби отзывался о нем с большим уважением, а Шлейермахер¹ даже находил в нем много общего с Платоном. По мнению Гербарта, этика Спинозы, «откровенно говоря, ниже критики. В его работах едва ли можно найти хотя бы след той нравственной потребности, которая привела Канта к его учению о свободе». Спинозе недоставало «моральной теплоты и достоинства!». Поэтому признание достоинств Спинозы Гербарт рассматривает «как одно из самых страшных ослеплений не раз обманутого века». Единственными людьми, видевшими правильно, т. е. так, как Гербарт, были — подумайте только! — юрист Хенрици и теолог Штейдлин². Последний утверждает, «что Спиноза смешивает, извращает, искажает и фальсифицирует все моральные идеи, суждения и чувства человека, и притом таким способом, который противоречит внутреннему моральному сознанию и вызывает в нем возмущение».

Такое суждение вполне к лицу какому-нибудь теологу. Но возможно ли, чтобы философ, чье нравственное назначение есть познание, который только тогда и может быть истинным, соответствующим идее философом, если теоретическая потребность является его собствен-

* К учению о свободе человеческой воли. Письма к г-ну профессору Грипенкерлю³. Геттинген, 1836. О Спинозе речь идет преимущественно в пятом письме.

ной субстанциальной потребностью, — возможно ли, чтобы философ высказывал или одобрял такие суждения о другом философе, высказавшем возвышеннейшие мысли о познании и тем самым создавшем превосходнейшее практическое учение для мыслящих людей!

Разве акт *понимания* и *познания* сам по себе не есть уже *нравственный акт*? Разве не один только свободный дух, сосредоточенный, вдумчивый, очищенный, незаинтересованный, бесстрастный, способен к мышлению и познанию? Возможно ли мышление без самоотречения, без жертв? Разве радости духа не являются мучениями *естественного* человека? Разве уже уединение — неотъемлемейший спутник мыслителя — не является врагом *естественного* человека, ищущего наслаждений и общества? Разве цель посвятить себя мышлению не определяет и не ограничивает неволью все внешние проявления его жизни в высшей степени чувствительным для эгоизма образом?

Итак, мыслить — не значит ли это действовать? Следовательно, тот, кто возводит познание в принцип и цель для себя, не делает ли вместе с тем своим принципом и целью *добродетель*, осуществляя ее в *тишине*? И разве познание, которое Спиноза выставляет как высочайшее благо, как конечную цель своей этики, есть какой-то абстрактный, бесплодный принцип, не имеющий практического значения? Для тех, кто не имеет к познанию *никакого влечения*, это несомненно так, но для того, кто воодушевлен этим стремлением, познание есть единственно практический принцип. Сознательно или бессознательно он не руководствуется иным принципом, кроме принципа Спинозы: «Мы ни о чем не знаем с достоверностью, добро это или зло, кроме как о том, что действительно ведет нас к познанию или может препятствовать нам в познании» («Eth.», IV, Pr. 27 [«Эт[ика]», IV, теор[ема] 27]). Но моральные недостатки являются подлинными препятствиями для познания. Радость, ощущаемая человеком науки, когда он после ряда утомительных исследований открывает наконец какую-либо новую истину, есть *не что иное*, как невольное признание правоты Спинозы, который говорит: «Познание есть высочайшее благо», а боль, которую испытывает человек

науки, его отчаяние, когда однажды случается, что Мефистофель, в каком бы образе он ни явился, обольстил его и оторвал от научной деятельности, есть *не что иное*, как произвольное подтверждение истинности мысли: только то является злом, что «затрудняет для нас правильное познание, ибо мы *самодеятельны* лишь постольку, поскольку мы в самом деле *познаем*».

И для каких же, собственно, людей написал Спиноза свою «Этику»? Для тех, кто умеет читать, ибо он преподнес ее не в форме церковной проповеди. Но он написал ее не на живом, а на мертвом языке, следовательно, для людей, получивших классическое образование. Однако он писал не «orationes», как какой-нибудь Мюрэ⁴; он понимал свой предмет как философ; отсюда следует, что он написал «Этику» для людей мыслящих, философствующих, т. е. для таких, чья существенная тенденция, дело их жизни — познание, которые, следовательно, по крайней мере своим *делом* и *объектом* своей деятельности подтверждают положение Спинозы «лучшее в нас есть разум»; следовательно, для таких, которые имеют с ним *общий принцип*, как бы значительно они ни отклонялись от него в *определении* этого принципа. И только для тех, для кого Спиноза *не* мыслил и *не* писал, кто *чужд* ему и судит о нем со стороны, исходя из *своей* чужеродной точки зрения и принципа, и воспринимает поэтому его учение лишь как отдельные частные положения *в себе*, конечно отталкивающие, если брать их сами по себе, *оторванными от их принципа*, являющегося для Спинозы *абсолютной реальностью*, для них же — *ничем*, — только для этих людей «Этика» Спинозы представляет собой, и притом необходимым образом, отрицание всякой морали, поскольку она есть отрицание *их* морали.

Однако займемся ближе Спинозой и суждениями Гербарта о нем. Спиноза назван освободителем разума за то, что он впервые в новое время, притом определеннее и решительнее всех других в метафизической философии, выдвинул ту категорию, которая является принципом философии, принципом познания вообще. Ибо в физике ее уже выдвинул Бэкон, прославив *чисто физический*, нетеологический способ рассмотрения физи-

ческого как истинное благо для человечества; в астрономии — Коперник, Бруно, Галилей, Кеплер, для которых Земля больше не была уже относящим все к себе центром, а скорее «одним из самых презренных пигмеев». Эта категория есть *отношение предмета к самому себе*. Она составляет принцип, *сущность* философии Спинозы. Только эта категория может являться надежной отправной точкой для какой-либо критики Спинозы, только она источник его добродетелей и недостатков. Характерной чертой философии Спинозы является поэтому *чистейшая и возвышеннейшая объективность*. Именно поэтому для него «единственной целью философии является истина» («Tract. theol. polit.», с. 14 [«Богословско-политич. тракт[ат]», гл. 14]); поэтому он созерцает человеческие страсти с *такой же свободой духа*, с какой рассматривает свои объекты математики; он хочет не осмеивать человеческие поступки, не оплакивать их и не презирать их, а *познавать* (intelligere); он рассматривает их не как *ошибки*, а как свойства человеческой природы, присущие ей с той же неотъемлемостью, с какой гроза и буря, хотя они и тягостны, необходимо свойственны природе («Tract. polit.», с. 1, § 4 [«Полит[ический] тракт[ат]», гл. 1, § 4]). Поэтому Спиноза отклоняет все антропоморфические определения бога: «...чтобы не смешивать божественную природу с человеческой, не приписывая ей человеческие атрибуты, как-то: волю, рассудок, внимание, послушание... Ибо я уверен, что треугольник, если бы ему дана была способность речи, непременно утверждал бы, что бог имеет изумительную треугольную форму, а круг сказал бы, что божественная природа отменно кругообразна, и на этом основании каждый стал бы с одинаковым правом приписывать богу свои атрибуты и уподоблять бога себе, в сравнении с чем все другое казалось бы ему уродливым» *.

Красота для Спинозы есть не столько *качество* объекта, сколько скорее лишь некоторый эффект, возникающий в том, кто смотрит. «Если бы наше зрение было острее или слабее или наше построение было бы иным, чем оно есть, нам представлялось бы уродливым то, что

* «Epist.», 58, 60; «Tract. theol. polit.», с. 4.

мы теперь считаем красивым, и, наоборот, то, что мы теперь считаем безобразным, предстало бы пред нами как прекрасное. Красивейшая рука, рассматриваемая под микроскопом, кажется нам ужасной... Совершенство и несовершенство — выражения, которые немногим отличаются от определенной красоты и уродства» («Epist.», 58). Ни одна вещь не является хорошей или плохой, совершенной или несовершенной, будучи рассматриваемая по отношению к *самой себе*. Вещь может быть признана хорошей или дурной лишь в сравнении с другими и в отношении к *другим* вещам. И это совершенно правильно. Устрица, рассматриваемая в отношении к самой себе, не является животным с недостатками, ибо имеющим изъян, несовершенным может быть признано лишь то, в чем отсутствует нечто необходимо ему принадлежащее. Поэтому мы познаем что-либо только в том случае, если абстрагируемся от морального и эстетического пристрастия. Мы не имели бы до сегодняшнего дня никакой физиологии и анатомии, если не абстрагировались бы от отношения вещей к нам, так как в сравнении с нами они кажутся нам отвратительными, достойными презрения, уродливыми.

Ошибка Спинозы состоит лишь в непонимании того, что отношение одной вещи к другой также имеет имманентное, необходимое значение. Но независимо от этого (поскольку это не имеет сюда отношения) спрашивается: действительно ли, принимая в соображение только что приведенные мысли, между Платоном и Спинозой нет ничего общего? Поверхностный наблюдатель ответит на этот вопрос отрицательно, ибо ведь Платон так много прекрасного говорил об идеях добра и красоты, вандал же Спиноза отверг их наотрез.

Так ли это в действительности? Какова, однако, та *категория*, которая делает у Платона добро добром и которая точнее всего характеризует его философию, отличая ее от точки зрения софистики? Категория субстанционального *для-себя-бытия*, в то время как категорией софистов было *пребывание в отношении*. Но категория для-себя-бытия является также и категорией Спинозы. Не имеет ли Спиноза, таким образом, общую с Платоном категорию? Разве «истинное, как таковое», «добро, как

такое», в отличие от относительно прекрасного и относительно доброго выражает у Платона (не тогда, когда он мифологизирует и популярен, а у Платона философствующего) что-либо другое, нежели объективное, тождественное с собой, только через самого себя постигаемое, абсолютное; действительное *бытие*? Не выражает ли оно, следовательно, *то же самое*, что и субстанция в понимании Спинозы?

Эвклид из Мегары, ученик Сократа и его последователь, говорил: «Хорошо лишь то, что едино в себе и всегда остается равным самому себе». Но разве эти определения не подходят также и для спинозовской субстанции? Не является ли эта субстанция как единственно истинное, существенное и положительное также утверждением духа в качестве истинного высочайшего блага? Разве слово «субстанция» в спинозовском смысле обозначает какой-то *индифферентный объект*, какую-то вещь? Не является ли она, напротив, самым *страстным*, полным пафоса выражением высочайшей реальности *того* предмета, *только* в познании которого дух торжествует вместе с тем триумф *своей собственной* реальности? Разве познание субстанции не есть истинно полезное, добродетель, высшее счастье и активность духа? Неужели же такие мысли, как «познание бога есть высочайшее благо для духа» или «иметь адекватное знание о вечной и бесконечной сущности бога принадлежит к сущности человеческого духа» («Eth.», IV, рг. 28, «Eth.», II, рг. 11 и 47), и подобные этим положения находятся в противоречии с понятием субстанции? Нет! Напротив, в них впервые ясно обнаруживается *значение* последней; они *по существу* относятся к самому познанию субстанции.

Субстанция *как истина, раскрывающаяся в познании*, и есть благо; она пребывает в интеллекте в *ее отношении к самой себе*. Герbart говорит: «Это звучит, конечно, превосходно, когда Спиноза называет познание высшим благом духа, но не надо забывать того «*Deus sive natura*», которое означает лишь облаженную необходимость природы, а вовсе не обожествленную природу».

Спиноза, несомненно, употребляет имена «бог» и «природа» как синонимы, однако это говорится им всякий раз в смысле «действенная» природа. Но, не говоря о значении понятия «природа», разве то, выражает ли субъект, которого я именую богом, нечто действительно божественное или небожественное, зависит от названия? Не зависит ли это, напротив, только от *определения*, от предиката? В XVII столетии (1682 г.) один церковник предложил вопрос: «Состоит ли бог в браке и обладает ли он женой так же, как всякий другой мужчина? И сколько способов знает он, чтобы производить на свет людей?» Здесь бог тоже субъект; но от бога здесь осталось одно лишь название. Достаточен уже один вопрос о том, присуще ли ему мужское начало, как этот субъект перестает иметь что-либо общее с понятием о боге, порывает с ним.

Божественность заключена единственно в определении. Но разве те определения, которые делают субстанцию субстанцией, как, например, утверждения, что она «причина самой себя», что она «единая, бесконечная», что она познается только через себя самое и ее понятие не зависит от чего-либо другого, что она деятельна необходимо, т. е. с внутренней, с *той самой* необходимостью, с какой бог, как говорит Спиноза, познает *самого себя* в высказываниях всего мыслящего, — неужели эти определения не являются *возвышенными, позитивными*, истинными, божественными определениями? Это, конечно, метафизические определения, и потому для большинства людей нашего времени, лишенных органа для понимания метафизики, они лишь тощие теоретические понятия или лишь негативные определения, как будто определения духа не являются самими объективными и тем самым положительными! Впрочем, *для нас* они суть *негативные* определения именно потому, что утверждают предмет лишь в отношении к себе, мы же по своей природе софисты и расцениваем реальность какого-либо предмета лишь в зависимости от того, чем он является для нас.

Далее Гербарт пишет: «Не следует забывать того, что о *благ*е говорится лишь как о понятии, соотносительном злу, и как то, так и другое рассматривается

в качестве результата отсутствия свободы». И ниже (стр. 147): *«Как мог знать Спинозовский мудрец, что есть благо в себе?»*

Совершенно верно, что понятия совершенства и несовершенства у Спинозы покоятся лишь на сравнении, добро и зло только относительны. Но — и это «но» чрезвычайной важности — совершенными мы называем, согласно Спинозе, лишь предметы, имеющие «больше реальности», если мы берем их в отношении и в сравнении с предметами, содержащими «меньше реальности». «Мы не можем воспринять в вещах никакого совершенства, — говорится в письме 32-м, — если не обращаем внимания на другие вещи, которые обладают большей реальностью». И то же самое в «Этике», IV (во «Введении»): «Поскольку индивидуумы в природе мы относим к роду, сравниваем их между собой и выясняем, что некоторые обладают в большей мере бытием или реальностью, чем другие, мы говорим, что одни из них более совершенны, чем другие».

Приведенное место отнюдь не говорит о том, что понятие реальности столь же субъективно и только относительно, как и понятие совершенства. Оно утверждает лишь, что посредством сравнения мы *узнаем*, приходим к осознанию того, что один предмет содержит больше реальности, чем какой-нибудь другой. Понятие реальности, по Спинозе, есть, напротив, *объективное* понятие. Он приходит к этому уже в первых положениях «Этики». Девятая теорема «Этики» гласит: «Чем больше реальности или бытия имеет та или иная вещь, тем больше ей принадлежит атрибутов». Спиноза никоим образом не отрицает, что есть существа, одни из которых обладают большей реальностью, чем другие. Он хочет только, чтобы это различие не смешивалось с различием между совершенством и несовершенством, ибо это последнее — *хвала и порицание* — есть мое *субъективное суждение*, оно выражает лишь отношение реальности ко мне и потому является чем-то относительным. То, что является *совершенством в существе с меньшей реальностью*, есть *несовершенство в существе с большей реальностью*. Всякий, говорит Спиноза в цитированном выше письме, с восхищением на-

блюдают у животных поступки, которые у людей внушают ему отвращение, как, например, битвы пчел и ревность у голубей, «ибо аффекты неразумных животных («Eth.», t. III, schol., pr. 57 [«Эт[ика]», ч. III, схолия к теореме 57]) столь же отличны от человеческих, как их природа отлична от природы человека. Хотя каждый индивидуум живет, будучи доволен своей природой, и радуется этому, однако его радость так же отличается от радости другого, как его сущность отличается от сущности другого».

Итак, Спиноза вовсе не отрицает, что человек обладает большей реальностью, чем животное, что мудрый и добрый обладает ею в большей мере, чем неразумный, но он хочет только, чтобы *субъективное неодобрение*, которое заключается в предикате несовершенства, не воспринималось как *объективное* качество. Ибо животное не становится от этого менее совершенным; то, что присуще ему, то, что заключено в природе животного, остается при нем. На нашем языке мы говорим: животное соответствует его идее. Сказанное дает возможность понять положение Спинозы: «Под реальностью и совершенством я понимаю одно и то же» («Eth.», t. II, def. 6 [«Эт[ика]», II, опред. 6]).

Что касается добра и зла, то здесь мы равным образом можем руководствоваться *только тем* понятием, которое является единственным *позитивным понятием* спинозовской философии, — понятием *бытия*. Правда, философия Спинозы знает также и «*добро само по себе*», но, поскольку добро выражает некоторое отношение к субъекту, «*добро само по себе*» он не называет уже добром. Добром, благом для Спинозы является *одно лишь истинное. Истинное, как таковое*, субъективно, ибо только познание истины есть благо, есть позитивное (выражаясь метафизически), реальность, *бытие духа*.

Необходимый вывод отсюда, что мудрец являет собой благо; но его сущностью, *его субстанцией* является *познание субстанции*. Следовательно, то благо, которое для Спинозы относительно злу, по его мнению, не представляет собой *истинное*, само по себе сущее благо. То, что Кант переносил в область воли и мог найти

в какой-то особой способности духа, вследствие чего он превратил разум в какую-то пустую оболочку, Спиноза находит в интеллекте, ибо интеллект является для него утверждением истинного бытия. Кто ищет, тот находит. Но конечно, для того, кто еще находится в плену у капитанства, то, так сказать, *место*, куда Спиноза переносит благо, представляется какой-то чистой доской (*tabula rasa*), а то, что интеллект должен быть выражением положительного, бесконечного, ему непонятно, кажется бессмыслицей. Он не замечает, что для *мыслящего* человека, следовательно и для Канта, только истинное является благом и благо потому лишь благо (позитивное), что оно истинно. Тот, кто находит истинное не в познании, переносит *истинное* в область *воли*. И наоборот, для того, кто находит истинное в познании, *благо* также заключено в *познании*, добрая же воля является необходимой эманацией познания.

Итак, еще раз: идея, адекватное познание есть, по Спинозе, *«истинное благо»*. Но может быть, различие между *истинным и ложным* у Спинозы только относительно? Или адекватная идея, которая одна заключает настоящую сущность духа, есть не что иное, как коррелят идеи неадекватной? Нет! Ибо Спиноза говорит: «Что касается различия между истинной и ложной идеей, то ясно... что одна относится к другой, как сущее бытие к небытию» («Eth.», II, рг. 43). Иными словами, это различие между бытием и небытием. Неадекватные идеи как бы недуги, страдания духа; это те идеи, по отношению к которым дух является причиной лишь наполовину, частично. Адекватные идеи суть действия, «добродетель», «мощь» и потому самая подлинная сущность духа, это те идеи, по отношению к которым дух является причиной вполне, целиком. Кратко: неадекватные идеи есть *отрицание*, адекватные — *утверждение* духа.

Возражая против положения Спинозы, что познание зла неадекватно, Гербарт замечает: «Как (спросите Вы?) — сочинение имеет форму письма — познание зла неадекватно? Но какое, собственно, зло имеет в виду этот человек? Быть может, болезни и т. п., т. е. область, в которой мы не достигли полного знания природных

связей? Но разве не существует зла нравственного и разве мы не имеем никаких *соответствующих понятий о лжи, о несправедливости?*» Доказательством этого положения, по Гербарту, является следующее: «Познание зла, поскольку мы осознали его, доставляет нам огорчение». Это положение, по Гербарту, в свою очередь опирается на то, «что представление о печали так же связано с аффектом, как душа с телом, — иными словами, это представление отличается от представления об аффектации тела только потому, что существует *разный взгляд на них*», — мысль, которая, однако, совсем не имеет сюда отношения.

Доказательство состоит, напротив, в том, что у Спинозы непосредственно вытекает из первого. «Познание зла (дурного) есть само неудовольствие... Но неудовольствие (печаль) объясняется переходом к меньшему совершенству, которое по этой причине не может быть понято исходя из сущности человека самого по себе... и потому является страданием, обусловливаемым неадекватной идеей, и т. д.».

Действительное доказательство состоит в следующем: зло является — также и в сравнении с лишь *относительным добром* — некоторым несовершенством, некоторым отрицанием, об отрицательном же нет никакого *положительного* познания.

Отсюда ясно, как ничтожны возражения Гербарта, как глубока мысль Спинозы! Познание отрицательного предполагает познание положительного, но последнее не предполагает первого. Положительное я познаю *непосредственно*; об отрицательном я имею лишь *косвенное*, негативное знание. Глаз имеет идею, так сказать, о темноте и о свете, но идею темноты он имеет потому, что *не видит*, идею света — потому, что *видит*. В темноте *деятельность* глаза *снята*; свет дает ему возможность действия.

О, если бы Герbart, критикуя Спинозу, помнил о Платоне! Этот последний говорит как раз в своей «Республике», в 5-й книге: «В полном смысле сущее есть также и в полном смысле познаваемое; вовсе не сущее есть также и вполне непознаваемое. Ибо всякое познание с необходимостью направлено на то, что сущест-

вует; и равным образом все незнание относится к чему-то, чего не существует». Таким образом, Платон здесь также ссылается на мнение («*Doxa*»), которое Спиноза рассматривает как воображение (*imaginatio*), являющееся источником неадекватных идей, т. е. на то, что стоит посредине между истинным бытием и небытием.

Спиноза, следовательно, понимает познание в том же самом смысле, как и Платон. Только о положительном имеется какое-то (положительное) познание. Познание само по себе выражает нечто положительное. Поэтому *только* в том, что есть нечто *сущее*, познание являет себя в своем истинном бытии, а разум утверждает себя в действии и находит радость в том, что обретает самого себя.

Познание, адекватная идея сама есть *сущностная, субстанциальная деятельность* духа; поэтому *подходящим* для нее, *соответствующим* ей предметом является *только* само сущностное. Вот почему Спиноза из приведенного доказательства делает вывод: «Отсюда следует, что человеческий дух, если бы он имел только адекватные идеи, не мог бы составить себе никакого понятия о зле» («*Eth.*», IV, рг. 64). И ниже следует мысль: если бы люди рождались свободными, то они, поскольку они оставались бы свободными, не имели бы никакого понятия о зле и, следовательно, также и о добре, ибо хорошее и дурное (зло) есть понятия соотносительные.

Таким образом, то положение, в котором Гербарт видит настоящее *corpus delicti* [вещественное доказательство преступления], согласно понятию свободы у Спинозы, означает следующее: если люди родились бы и продолжали жить с адекватными идеями, т. е. обладали понятиями только о добре, об *абсолютном добре*, то у них не было бы никак *и* идеи об *относительно* добром, которое есть лишь коррелят зла.

Впрочем, Гербарт изливает всю желчь не на дух, а на *тело* Спинозы. Он уже потому не желает иметь ничего общего со Спинозой, что тот в своем «*Tract. theol. polit.*» среди самых благопристойных желаний людей ставит желание «жить спокойно и в добром здравии». Старое положение «в здоровом теле — здоровый дух»

не находит, следовательно, места в морали Гербарта! Но особенное возмущение вызывает у Гербарта фраза «кто имеет ловкое, ко многому пригодное тело, тот имеет и дух, большая часть которого вечна» («Eth.», V, рг. 39), т. е. дух такого человека имеет большей частью адекватные идеи, иначе говоря, наибольшую реальность, ибо вечность выражает у Спинозы не длительность, а качество, сущность, реальность.

Гербарт заключает отсюда, что «Спиноза на самом деле и без всяких сомнений рассматривает природную одаренность как достоинство». Без сомнения! Но я думаю, что всякая мораль должна считать природные преимущества достоинством, ибо в противном случае учитель морали примет в конце концов в свой колледж обезьяну вместо человека.

Мораль имеет своим объектом только те существа, которые имели счастье родиться людьми, а не животными. И при этом, само собой разумеется, психология у людей «цепями прикована к физиологии», так как только в *человеческом* теле может быть человеческая душа. Чем дальше развивались психология и анатомия, тем больше они открывали различий в телосложении животных и человека. Но в приведенном положении под словом «кто» (кто имеет ловкое, ко многому пригодное тело...) Спиноза имеет в виду тело человека, что ясно из относящегося сюда примечания. В схолии к 13-й теореме «Этики», часть II, Спиноза говорит: «Для того чтобы определить, чем человеческий дух отличается от сознания прочих существ, *reliquis praestet*, следовательно, для определения его отличия от низших душ, надо познать, в чем заключается реальность *объекта* человеческой души — человеческого тела в отличие от других тел. А именно, чем меньше тело зависит от других внешних тел и чем искуснее оно, чем больше может оно одновременно выполнять и испытывать — вполне правильное определение, — тем способнее также и дух одновременно охватить представленном и ясно осознать многое».

В приведенной выше схолии к 39-й теореме («Eth.», V) Спиноза указывает на отличие тела детей, мальчиков, как «к немногому способного тела», от тела

взрослого человека. Но, я спрашиваю теперь, неужели какой-нибудь моралист (каким бы он ни был антиспинозистом) будет читать лекции о морали детям или даже прирожденным слабоумным либо кретинам и при этом не будет неволью принимать во внимание их физиологию? Правда, Спиноза говорит в другом месте («Epist.», 25), что, согласно опыту и здравому смыслу, иметь здоровое тело так же мало в нашей власти, как иметь здоровый дух. Но может ли мораль безусловно отрицать? Завсят ли от нас, например, духовные наклонности? И являются ли моральные наклонности независимыми от духовных? Нельзя, конечно, отрицать, что в решении вопроса об особенном, о частном Спиноза только эмпирик. Но это находится в таком же противоречии с его принципом, как материализм с принципом Декарта, как механицизм Лейбница с его принципом. Они также, и притом с необходимостью, были только эмпириками в решении вопросов о единичном; соединение эмпиризма с идеей, с философией относится к более позднему времени и, собственно, только теперь стало посильной задачей философии.

Сам Спиноза говорит, что он рассматривает людей лишь такими, какими они являются на самом деле, а не такими, какими они должны быть. Но ведь это же и есть то самое, что вызывает такой гнев Гербарта против Спинозы! Кому неизвестно значение понятия «должестествование» в новой философии? Однако должен ли был и желал ли Спиноза писать «Этику» во вкусе Гербарта? Напротив, Спиноза в своей жизни, как и в своих сочинениях, знал и претворял в жизнь одну добродетель, о которой современная мораль не имеет представления. Это тихая, но тем более возвышенная добродетель — *добродетель мышления*, которая для мыслителя, главным делом жизни которого является познание, вмещает в себе все прочие добродетели.

Да, господин Гербарт! *Мышление есть добродетель*, и не просто одна из добродетелей, но, как обнаружение истины, высшая добродетель духа. Найти свое высшее благо подобно Спинозе в чистой истине, как таковой, может лишь характер поистине возвышенной правственности. И такому человеку Гербарт отказывает в

«моральной теплоте и достоинстве»! Он удивляется, находя его в таком «хорошем обществе», как общество Гёте, не задумываясь над тем, что Гёте с *такой же* правотой или неправотой именуется многими безнравственным (аморальным) поэтом, с какой Гербарт отказывает Спинозе в моральном благородстве, т. е. в достоинстве, признаваемом даже за каким-нибудь официальным, ординарным школьным учителем морали.

Так как субъективная антипатия Гербарта к Спинозе играет для него роль объективного масштаба — и потому ему *непонятно*, как могли Гёте и Лессинг находить вкус в такой «скучной» книге, какой является для него «Этика», — он прибегает к заведомому *вымыслу*, будто, по словам Лессинга, Гёте и Лессинг никогда не находили времени прочитать «Этику» от начала до конца, «по крайней мере не имели времени прочитать ее так, как надо читать, чтобы составить себе о ней настоящее суждение».

Как читал Спинозу сам Гербарт, достаточно показывает его замечание о том, что в «Этике» до пресыщения часто встречаются выражения «не что иное» и «постольку, поскольку». Можно с уверенностью сказать, что *так* Спинозу, конечно, никогда не читали ни Гёте, ни Лессинг.

Осветим еще лишь один вопрос. Гербарт много раз напоминает о том, что не следует забывать, что Спиноза — автор «Богословско-политического трактата», потому что в этом трактате встречаются положения: «Право природы равно силе природы; сила вещей природы, благодаря которой они существуют и действуют, есть могущество самого бога». Но разве эти и подобные положения представляют собой что-то ужасное? Гербарт называет пчел в высшей степени удивительными произведениями искусства создателя. А теперь спрашивается: делают ли пчелы то, что они делают, *по собственной* воле или, напротив, по воле бога?

Разве сила произведения искусства не есть *сила художника*? То, что делает пчела, она делает благодаря инстинкту, как говорят, благодаря врожденной склонности. Но что такое эта склонность, это инстинктивное

стремление? Для пчелы это *необходимость*, некая отличная от нее сила, являющаяся, однако, вместе с тем сущностью пчелы. И чем другим является эта сила, если не силой бога? Отделить силу произведения от силы художника может только пустая *фраза*, но не смысл, но крайней мере не *истинный* смысл.

Но вот в известное время пчелы убивают трутней частью при помощи жала, частью лишением их пищи. Это убийство является поступком, не менее достойным удивления, чем постройка сот и тому подобное, ибо и этот поступок также совершается вследствие инстинкта, внушаемого богом, и в этом обнаруживается его сила. Такой поступок совершается с полным правом; инстинктивное стремление к какому-нибудь действию, как *нормальное естественное стремление*, есть «слово божье», голос бога: ты должен так поступить. Это божественное полномочие на данный поступок, т. е. воля божья, как она проявляется в поведении, в *принципе самосохранения*, в гении или духе, побуждающем индивидуум к действию. «Думать о собственной пользе» — моральный закон, который бог собственной рукой начертал в сердце каждого существа. Этот закон *неотделим от бытия* любого существа.

Итак, если сила, благодаря которой живет какое-либо существо, есть не его сила, а сила бога, то равным образом и сила, благодаря которой оно поступает сообразно этому закону, т. е. добывает для себя средства к жизни, есть сила бога в нем. Поэтому и *извечное стремление* человека также есть *извечное стремление* к своей пользе (*sum utile*), иными словами, к своему бытию, к своей реальности или совершенству. Та же самая сила, которая хочет, чтобы человек *был*, хочет также и того, чтобы он добывал себе средства к существованию, и эта сила есть не что иное, как воля, сила бога. Поэтому на что у человека в *первобытном* или, по Спенсера, в естественном состоянии достаточно *сил*, на то он имеет и *право*, ибо сила в природном существе *нормально* не простирается за пределы его *стремлений*, а влечение к какому-нибудь предмету есть *право* на него. Если бы это инстинктивное влечение не являлось бо-

жественным правом, то, без сомнения, было бы грехом убивать растения и животных для поддержания своего существования и самозащиты. И тогда прав был бы не Спиноза, а святой Франциск⁵, считавший грехом убивать насекомых.

Но на наше счастье, уже Адам был спинозистом. Однако «бытием», сущностью человека как *человека*, поскольку он не только часть природы наряду с другими ее составными частями, но в то же время и существо для себя, некоторое целое (см. о понятии части как целого также в письме 15), — другими словами, его *специфическим отличием* является *разум*. Следовательно, стремление человека сохранить *себя* есть стремление сохранить свое специфическое отличие — *разум*, ибо только разум является тем, что человек может назвать своим *достоинством*, своей «пользой».

Итак, искать собственной пользы означает, согласно Спинозе, стремиться к своему совершенству, последнее же есть *благо*, являющееся по своей природе *общим достоянием* и с необходимостью также общепользным благом («Eth.», р. V, schol. 18), ибо, как бы люди во множественном числе ни позволяли себя пленять чувствам, стремление к совершенству вытекает из природы человека, и только человека. И полезно человеку только доброе, достойное.

Разум — понятие, охватывающее все человеческие достоинства. «Живи умом!» — в высшей степени плодотворный принцип морали. Тот, кто не хочет с ним согласиться, пусть отправится в дом *умалишенных*, чтобы убедиться там воочию путем наблюдения в правильности этого принципа.

Но разум принимает во внимание только благо человека. Следовательно, то, что хорошо или дурно, представляет собой добро или зло *в отношении к человеку* и по этой причине еще не является тем же в отношении к другому существу или взятое само по себе.

Однако этим не снимается, конечно, реальность данного отличия для человека. «Если что-либо в природе, — говорится в главе 16-й «Богословско-политического трактата», — кажется нам смешным, бессмыслен-

ным или злым, то это происходит оттого, что мы знаем вещи лишь отчасти, почти ничего не знаем о порядке и связи природы в целом и по свойственной нашему разуму привычке хотим повернуть все таким образом, как будто то, что разум считает злом, является злом не в отношении к порядку и законам всей природы, а только в отношении к законам нашей природы.., которые имеют в виду исключительно лишь пользу людей».

ПРИЛОЖЕНИЕ

В. И. ЛЕНИН

КОНСПЕКТ КНИГИ ФЕЙЕРБАХА «ИЗЛОЖЕНИЕ, АНАЛИЗ И КРИТИКА ФИЛОСОФИИ ЛЕЙБНИЦА»

*Написано не ранее сентября —
не позднее 4 (17) ноября 1914 г.*

*Впервые напечатано в 1930 г.
в Ленинском сборнике XII*

*Печатается по 29-му тому Полного
собрания сочинений В. И. Ленина*

Л. ФЕЙЕРБАХ. СОБРАНИЕ СОЧИНЕНИЙ,
Т. IV, 1910. ЛЕЙБНИЦ и т. д.

В блестящем изложении Лейбница надо отметить некоторые особенно выдающиеся места (это нелегко, ибо все — т. е. первая часть (§ 1—13) выдающаяся вещь), затем *д о б а в л е н и я* 1847 г.

(„Лейбниц“ писан Фейерба-	20	
хом в 1836 г., когда он)	21	1847
был еще идеалистом)	и отдельные места	

Стр. 27 — отличительная черта Лейбница от Спинозы: у Лейбница к понятию субстанции прибавляется *п о н я т и е* *с и л ы* «и притом деятельной силы»... принцип «самодеятельности» (29) —

Еrgo *, Лейбниц через теологию подходил к принципу неразрывной (и универсальной, абсолютной) связи материи и движения. Так, кажись, надо понять Фейербаха?

Стр. 32: «Сущность Спинозы — единство, сущность Лейбница — различие, отличие».

Стр. 34: Философия Спинозы — *телескоп*, Лейбница — *микроскоп*.

«Мир Спинозы — ахроматическое стекло божества, среда, через которую мы не видим ничего, кроме ничем не окрашенного небесного света единой субстанции;

* — следовательно. — *Ред.*

мир Лейбница — многогранный кристалл, брильянт, который благодаря своей своеобразной сущности превращает простой свет субстанции в бесконечно разнообразное богатство красок и вместе с тем затемняет его» (sic!).

Стр. 40: «Следовательно, телесная субстанция для Лейбница уже не только протяженная, мертвая, извне приводимая в движение масса, как у Декарта, а в качестве субстанции имеет в себе деятельную силу, не знающий покоя принцип деятельности».

За это, верно, и ценил Марк Лейбница, несмотря на его, Лейбница, „лассалевские“ черты и примирительные стремления в политике и религии.

Монада — принцип философии Лейбница. Индивидуальность, движение, душа (особого рода). Не мертвые атомы, а живые, подвижные, весь мир отражающие в себе, обладающие (смутной) способностью представления (души своего рода) *монады*, вот „последние элементы“ (стр. 45).

Каждая монада отлична от другой.

NB «...Совершенно противоречило бы красоте, порядку и разуму природы, если бы принцип жизни или внутренних, собственных действий был бы связан лишь с небольшой или особой частью материи» (Leibniz — стр. 45).

«Поэтому вся природа наполнена душами, как правильно считали уже древние философы, или же существами, аналогичными душам. Ибо микроскоп дает возможность удостовериться, что имеется множество живых существ, недоступных глазу, и что существует больше душ, чем песчинок и атомов» (Leibniz — стр. 45).

Ср. электроны!

Свойство монады: *Vorstellung, Repräsentation* *.

* — представление, репрезентация. — Ред.

«Само же представление есть не что иное, как репрезентация (воспроизведение и изображение) сложного или внешнего, т. е. множественности в простом»... или ...«преходящее состояние, которое в единстве, или в простой субстанции, содержит и воспроизводит множественность» (стр. 49, Лейбниц) — *verworrene* * (стр. 50) (*confuse* **, стр. 52) *Vorstellung* у монады — (и у человека-де много есть несознаваемых, *verworrene*, чувств etc.).

Каждая монада «мир для себя, каждая является самодовлеющим единством» (Лейбниц, стр. 55).

«Смесь смутных представлений — вот что представляют собой чувства, вот что такое материя» (Лейбниц — стр. 58)... «Поэтому материя есть связь монад» (ib.)...

Моя вольная передача:

Монады = души своего рода. Лейбниц = идеалист. А материя нечто вроде инобытия души или киселя, связующего их мирской, плотской связью.

«Абсолютная реальность находится лишь в монадах и их представлениях» (Лейбниц, стр. 60). Материя лишь *феномен*.

«Ясность есть только дух» (стр. 62)... материя же — «неясность и несвобода» (64).

Пространство «само по себе нечто идеальное» (Лейбниц, стр. 70—71).

...«Материальным принципом разнообразия материи является движение»... (72).

«Точно так же, вопреки мнению Ньютона и его последователей, в материальной природе нет пустого пространства. Воздушный насос отнюдь не доказывает существования пустоты, ибо у стекла есть поры, через которые могут проникать всякие виды тонкой материи» (Лейбниц, 76—77).

«Материя есть феномен» (Лейбниц, 78). «Для себя бытие монады есть ее душа, ее бытие для другого — материя» (Фейербах, 78). Человеческая

* — спутанное. — *Ред.*

** — смутное. — *Ред.*

душа — центральная, высшая монада, энтелехия etc. etc.

«Поэтому каждое тело затрагивается всем, что происходит во Вселенной» (Лейбниц, 83).

«Монада представляет всю Вселенную» (Лейбниц, 83).

«Монада, несмотря на свою неделимость, обладает сложным влечением, т. е. множественностью представлений, из которых каждое стремится к своим особым изменениям и которые, в силу своей существенной связи со всеми другими вещами, в то же время находятся в ней»... «Индивидуальность содержит в себе как бы в зародыше бесконечное» (Лейбниц, 84).

NB
Лейбниц
жил
1646—1716

Тут своего рода диалектика и очень глубокая, *н е с м о т р я* на идеализм и поповщину.

«Все в природе подобно» (Лейбниц, 86).

«Вообще, в природе нет ничего абсолютно прерывного; все противоположности, все границы пространства и времени, а также своеобразие исчезают перед абсолютной непрерывностью, перед бесконечной связью Вселенной» (Фейербах, 87).

NB

«Хотя монада, в силу своей особенной природы, состоящей из одних нервов, а не из плоти и крови, затрагивается и возбуждается всем, что происходит во Вселенной»... тем не менее «она не является одним из действующих лиц, а остается только зрительницей мировой драмы. И именно в этом основной недостаток монад» (Фейербах, 90).

Согласие души и тела — *harmonie préétablie* * *богом*.

„Слабая сторона Лейбница“ (Фейербах, 95).]

* — предустановленная гармония. — *Ред.*

«Душа — своего рода духовный автомат» (Лейбниц, 98). (И сам Лейбниц однажды говорит, что к его философии легок переход от окказионализма. Фейербах, 100.) Но у Лейбница это выводится из „натуры души“... (101).

В „Теодицее“ (§ 17) Лейбниц повторяет в сущности онтологический довод за бытие бога.

Лейбниц критиковал эмпиризм Локка в своих „Nouveaux essais sur l'entendement“ — говоря, *nihil est in intellectu etc. nisi intellectus ipse* * (!) (152).

(Фейербах в первом издании тоже идеалистически критикует Локка.)

Принцип „необходимых истин“ лежит „в нас“ (Лейбниц, 148).

Ср. Кант тоже

В нас лежат идеи субстанции, изменения и пр. (Лейбниц, 150).

«При помощи разума получить определение в направлении к наилучшему — вот высшая степень свободы» (Лейбниц, 154).

„Философия Лейбница есть идеализм“ (Фейербах, 160) и т. д. и т. д.

...«Жизнерадостный, полный жизни политеизм монадологии Лейбница перешел в суровый, но в силу этого и в более духовный и интенсивный монотеизм «трансцендентального идеализма»» (Фейербах, 188).

переход
к Канту

[Стр. 188—220: добавления 1847 года.]

Стр. 188: «Идеалистическая, априорная философия»...

«Но, конечно, то, что для человека является *апостериорным*, для философа *априорно*; ибо раз человек собрал данные опыта и объединил их в общих понятиях, он, естественно, в состоянии высказывать

насмешка
над
Кантом

* — нет ничего в интеллекте и т. д., кроме самого интеллекта. — Ред.

«синтетические суждения а priori». Поэтому то, что для более раннего времени было *делом опыта*, в более позднее время становится *делом разума*... Так, например, и электричество и магнетизм прежде были только эмпирическими, это значит здесь — случайными, в отдельных телах наблюдаемыми свойствами, теперь же, благодаря многочисленным наблюдениям, они стали свойствами всех тел, стали существенными свойствами тела вообще... Таким образом, лишь с точки зрения истории человечества может быть дан положительный ответ на вопрос о происхождении идей»... (191—192).

Душа не есть воск, не есть *tabula rasa* *... «Для создания представления необходимо привхождение чего-то отличного от предмета, и было бы истинной глупостью, если бы это отличное, которое обосновывает самую сущность представления, я хотел вывести из предмета. Но что же это такое? Форма всеобщности; ибо даже индивидуальная идея, или представление, — по крайней мере в сравнении с действительным, индивидуальным предметом — первоначально является, как замечает Лейбниц, чем-то общим, т. е. в данном случае неопределемым, стирающим, разрушающим различия. Чувственность массивна, не критична, пышна, между тем как идея, представление, ограничивается общим и необходимым» (192).

Лейбниц
и Кант

необходимость неотделима от всеобщего

NB

кантианство
= старый
хлам

«Таким образом, основная мысль „Новых опытов о человеческом разуме“ — подобно основной мысли „Критики чистого разума“ — заключается в том, что всеобщность и неотделимая от нее *необходимость* выражают собственную природу разума или сущности, способной иметь представления, и поэтому не могут своим источником иметь органы чувств, или опыт, т. е. приходиться извне»... (193).

Эта идея есть уже у картезианцев — Фейербах цитирует *Clau berg'a* 1652 г.

* — чистая доска. — *Ред.*

«Несомненно, эта аксиома» (что целое больше части) «своей достоверностью обязана не индукции, а разуму, ибо у разума вообще нет другой цели и другого назначения, как обобщать данные чувств, чтобы освободить нас от докучного труда повторения, чтобы предвосхищать, заменять, сберегать чувственный опыт и чувственное созерцание. Но разве разум делает это совершенно самостоятельно, не имея основания к тому в чувстве? Разве тот или другой отдельный случай, чувственно воспринятый мной, является отдельным *в абстракции*? Разве он не качественно определенный случай? Но разве в этой качественности нет даже чувством воспринимаемой тождественности отдельных случаев?.. Разве я вижу только листья, а не деревья также? Разве нет *чувства* тождественности, одинаковости и различия? Разве для моих органов чувств нет разницы между черным и белым, между днем и ночью, между деревом и железом?.. Разве чувственное восприятие не является необходимым подтверждением того, что есть? Разве, следовательно, высший закон мышления, закон тождества, не есть в то же время закон чувственности, разве не опирается, в конце концов, этот закон мышления на истинность чувственного созерцания?»... (193—194).

NB

Leibniz в „Новых опытах“: «Общность состоит в сходстве единичных предметов между собой, и сходство это является реальностью» (книга III, глава 3, § 12). «Но разве это сходство не чувственная истина? Разве существа, которых разум причисляет к *одному* классу, к *одному* роду, не одинаковым образом аффицируют мои органы чувств?.. Разве для моего полового чувства — чувства, которое имеет также огромное теоретическое значение, хотя обыкновенно и оставляется без внимания в учении об органах чувств — нет никакой разницы между женщиной и самкой животного? В чем

bien dit!* NB ||| же в таком случае заключается различие между разумом и чувством или способностью к ощущениям? Чувственное восприятие дает предмет, разум — название для него. В разуме нет ничего, чего бы не было в чувственном восприятии, но то, что в чувственном восприятии находится фактически, то в разуме находится лишь номинально, по названию. Разум есть высшее существо, правитель мира; но лишь по названию, а не в действительности. Что же такое название? Отличительный знак, какой-нибудь бросающийся в глаза признак, который я делаю представителем предмета, характеризующим предмет, чтобы представить его себе в его тотальности» (195).

bien dit! |||

...«Чувство, точно так же, как и разум, говорит мне, что целое больше, чем часть; но говорит оно мне это не словами, а примерами, например, тем, что палец меньше руки»... (196—197).

...«Поэтому уверенность в том, что целое больше части, зависит, разумеется, не от чувственного опыта. Но от чего же? От слова: целое. В положении: целое больше части, не говорится ничего больше того, что слово: целое говорит само по себе»... (197).

...«Лейбниц, напротив, в качестве идеалиста или спиритуалиста, превращает средство в цель, отрицание чувственности в сущность духа»... (198).

...«То, что сознает само себя, существует и есть, и называется душой. Следовательно, мы убеждаемся в существовании нашей души раньше, чем в существовании нашего тела. Несомненно, что сознание первично; но оно первично только для меня, а не само по себе. С точки зрения моего сознания я *существую потому, что я сознаю себя*; но с точки зрения моего тела я *сознаю себя потому, что я существую*. Кто же из них прав? Тело, т. е. природа, или же сознание, т. е. Я? Разумеется, Я; ибо могу ли я себя признать неправым? Но в состоянии ли я в самом деле отделить сознание от своего тела и мыслить сам по себе?»... (201).

* — хорошо сказано! — Ред.

...«Мир есть объект чувств и объект мышления» (204).

«В чувственном предмете человек отличает сущность, как она есть в действительности, как она является предметом чувственного восприятия, от того, что в нем является абстрагированной от чувственности мысленной сущностью. Первое он называет *существованием* или также *индивидуумом*, второе — *сущностью* или *родом*. Сущность человек определяет как нечто необходимое и вечное, — ибо даже в том случае, если из чувственного мира исчезает тот или другой чувственный предмет, он все же остается в качестве объекта мышления или представления — а существование он определяет как нечто случайное и преходящее»... (205).

...«Лейбниц *наполовину* христианин, он теист, или христианин *и* натуралист. Он ограничивает ||| NB
благость и всемогущество бога мудростью, разумом. Но разум этот не что иное, как естественно-научный кабинет, представление о связи всех частей природы, мирового целого. Следовательно, он ограничивает свой теизм *натурализмом*; он утверждает, он защищает теизм тем, что его слышит»... (215).

Стр. 274 (из добавления 1847 г.):

«Как много толковали о лживости чувств, как мало о лживости языка, от которого ведь неотделимо мышление! Но как, в конце концов, груб обман чувств, как утончен обман языка! Как долго водила меня за нос всеобщность разума, всеобщность фихтевского и гегелевского Я, пока, наконец, с помощью моих пяти органов чувств я не понял во спасение своей души, что все затруднения и тайны логоса, в смысле разума, находят разрешение в значении слова! Вот почему слова *Гайма*: «критика разума должна превратиться в критику языка» в теоретическом отношении кажутся мне столь близкими. Что же касается противоположности между мной как ощущающим и личным существом и мной как существом мыслящим, то она сводится по смыслу этого примечания и цитированной диссертации (самого Фейербаха) «к резкой противоположности: в ощущении я являюсь единичным, в мышлении — всеобщим. Однако в ощущении я не менее всеобщ, чем

в мышлении единичен. Согласованность в мышлении зиждется только на согласованности в ощущении» (274).

...«Всякое человеческое общение основывается на предпосылке одинаковости ощущения у людей» (274).

„Spinoza und Herbart“ (1836). Стр. 400 ff. *Защита* Спинозы от пошлых нападок „моралиста“ Herbart’a.

Подчеркивается объективизм Спинозы etc. NB.

„Verhältnis zu Hegel“ (1840 и später). Стр. 417 ff.

Не очень ясно, отрывочно подчеркивается, что был учеником Гегеля.

Из замечаний:

«Что представляет собой диалектика, которая находится в противоречии с природным возникновением и развитием? В чем состоит ее необходимость?»... (431).

„Herr von Schelling“ (1843) письмо к Marx’у (434 ff.). По черновику. Разнос Шеллинга.

Конец IV тома.

ПРИМЕЧАНИЯ

УКАЗАТЕЛИ

ПРИМЕЧАНИЯ

Гегелевская история философии

Немецкое заглавие — «*Hegels Geschichte der Philosophie*» (I und II Band, 1833). Работа написана в 1835 г. и опубликована в журнале «*Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*», основанном Геннингом в 1827 г. Под этим названием рецензия была включена Фейербахом в 1846 г. во II том Собрания сочинений, ею же открывается II том (1904 г.) Собрания сочинений Фейербаха, изданного Болином и Иодлем. На русском языке публикуется впервые. Перевод выполнен И. М. Есиным.

¹ Рейнгольд (Reinhold), Карл Леонгард (1758—1823) — немецкий философ-идеалист, последователь Канта, а затем Фихте. — 7.

О Фюллеборне см. примечание 2 к стр. 66, т. 1 настоящего издания. — 7.

² Громанн (Grohmann), Иоганн Христиан (1770—1847) — немецкий философ-идеалист, кантианец, автор ряда историко-философских работ, важнейшие из которых: «*Über den Begriff der Geschichte der Philosophie*» (упоминается Фейербахом) и «*Neue Beiträge zur kritischen Philosophie und der Geschichte der Philosophie*» («Новые материалы по критической философии и истории философии»), 1798. — 7.

³ См. примечание 12 к стр. 72, т. 1 настоящего издания. — 7.

⁴ Гаузер (Hauser), Каспар — загадочная личность, о судьбе которой написано немало работ. В возрасте 16—17 лет появился 26 мая 1828 г. на рыночной площади в Нюрнберге босой, одетый в крестьянское платье, почти не умел говорить и был лишен элементарных представлений о самых обычных вещах. В найденном при нем письме сообщались его имя и возраст, а также, что он сын бедной женщины, муж которой умер. Установить доподлинно личность Гаузера не удалось. Возникшие предположения о том, что он якобы сын знатных родителей или жертва борьбы за престол, не подтвердились.

Фейербах имеет в виду поражающую современников ненормальность восприятия Гаузером различных объектов окружаю-

* Примечания составлены А. И. Ардабьевым.

щей действительности. Несмотря на природную любознательность и остроту чувств, он не имел никаких представлений о красоте, не испытывал наслаждения от созерцания прекрасного. Это, очевидно, являлось результатом тех условий, в которых он рос. С раннего детства его держали в темной конуре, в которой нельзя было даже выпрямиться во весь рост. Хлеб и воду приносил ему человек, лицо которого он не видел. В 1833 г. Гаузер погиб при загадочных обстоятельствах. — 11.

⁵ Диалектическая, в целом являвшаяся шагом вперед, историко-философская концепция Гегеля в известной мере проникнута духом европоцентризма. Он недооценивал значение восточной философии, ошибочно считая, что философская мысль только в Европе поднялась до уровня логической идеи, в то время как на Востоке философия была по преимуществу религиозной и поэтому не внесла серьезного вклада в развитие мировой цивилизации. Несостоятельность этой концепции стала обнаруживаться еще при жизни Гегеля, когда в начале XIX столетия историки философии поближе ознакомились с философским наследием народов Азии, в особенности Индии и Китая. — 14.

⁶ *Диоген Аполлонийский* (2-я половина V в. до н. э.) — древнегреческий натурфилософ-материалист, представитель досократовской диалектики. Свое учение о воздухе как перво-веществе заимствовал у Анаксимена. В сочинении «О природе» выдвигал идею развития.

Симпликий (Simplikios) (ум. 549) — греческий философ, перипатетик, автор многочисленных комментариев к сочинениям Аристотеля.

Архелай (V в. до н. э.) — древнегреческий натурфилософ-материалист, ученик Анаксагора, считал воздух первоначальной смесью материи. В отличие от Анаксагора полагал, что ум(нус) присущ этой первоначальной смеси, а не находится вне материи. — 14.

Критика «Анти-Гегеля»

Немецкое заглавие — «Kritik des «Anti-Hegel»». Работа была написана Фейербахом в 1835 г. как ответ на сочинение К. Ф. Бахмана «Анти-Гегель», вышедшее также в 1835 г. В упомянутом сочинении кантианец Бахман, профессор морали в Йене, продолжил полемику против Гегеля, начатую им еще в 1833 г. книгой «О системе Гегеля и необходимости еще одного преобразования философии». Работа Фейербаха очень интересна с точки зрения как его философского развития от идеализма к материализму вообще, так и его отношения к Гегелю в частности. Фейербах выступает в ней против неправильного понимания и опошления философии великого мыслителя. В то же время расхождения с Гегелем все резче проявляются в этот период в творчестве Фейербаха. Впоследствии он сам писал, что, когда он выступал против Бахмана, «Анти-Гегель»

сидел уже в нем самом. Работа Фейербаха еще раз свидетельствует о том, что «вполне правоверным гегельянцем он не был никогда...» (*К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч.*, т. 21, стр. 285). Она проливает свет и на его отношение к представителям гегелевской школы. Первоначально Фейербах предполагал опубликовать свою рецензию на книгу Бахмана в «*Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*», являющихся официальным органом гегельянцев, но редакция отклонила большую часть рукописи, и тогда Фейербах издал ее целиком в виде отдельной брошюры под заглавием «*Kritik des Anti-Hegel. Zur Einleitung in das Studium der Philosophie*». Ansbach, 1835. В 1846 г. Фейербах включил эту работу, уже без подзаголовка, во II том своего Собрания сочинений. Под тем же названием она помещена во II томе Собрания сочинений Фейербаха, изданного Большим и Младшим (1904 г.). На русском языке работа публикуется впервые. Перевод выполнен Т. С. Батищевой.

¹ «*Софист*» — название одного из диалогов Платона. Выступая как идеалист-диалектик, Платон рассматривает в этом диалоге соотношение понятий движения и покоя, бытия и небытия. При этом он в противоположность Пармениду стремится доказать, что небытие существует. — 25.

² Речь идет о Фалесе, Анаксимандре, Анаксимене и Гераклите. — 25.

³ Аммиан Марцеллин (Ammianus Marcellinus) (ок. 330—ок. 390) — римский историк, грек по происхождению. В 31 книге написанных им «*Деяний*» (до нас дошли лишь 18) содержится большой фактический материал о войнах, социальных движениях, дворцовых переворотах, воссоздающий яркую картину упадка Римской империи в I—IV вв. — 29.

⁴ См. примечание 7 к стр. 431, т. 1 настоящего издания. — 35.

⁵ Адам Кадмон — название первочеловека (небесного человека), встречающееся у Филона Александрийского. — 43.

⁶ Гарве (Garve), Христиан (1742—1798) — немецкий философ и психолог, был профессором философии в Лейпциге, известен как публицист и популяризатор английской моральной философии. — 46.

⁷ Дютан (Dutens), Луи (1730—1812) — французский писатель и ученый, эмигрировавший в Англию, издатель первого Полного собрания сочинений Лейбница («*Opera omnia*», Lejaneve, 1769). — 53.

⁸ См. примечание 18 к стр. 79, т. 1 настоящего издания. — 59.

⁹ Глиссон (Glisson), Френсис (1596—1677) — известный английский врач, анатом и физиолог, профессор в Кембридже, занимался также философией. — 68.

¹⁰ Федр — юноша, герой одноименного диалога Платона, в котором содержится определение диалектики как метода пра-

вильного соединения и разъединения понятий, овладев которым мы проникаем в мир идей. — 69.

¹¹ *Томазиус* (Thomasius), *Христиан* (1655—1728) — немецкий философ и юрист, ученик Пуфендорфа (см. примечание 21 к стр. 128 данного тома), был ректором университета в Галле, выступал с резкой критикой университетской схоластики. — 71.

¹² *Мейстер Эккарт* (Meister Eckhart) (1260—1327) — немецкий мыслитель, последователь Аверроэса. — 87.

«Якоби и философия его времени» д-ра И. Куна

Немецкое заглавие — «Jacobi und die Philosophie seiner Zeit». Von J. Kuhn. Работа написана Фейербахом в 1835 г. и впервые опубликована на страницах «Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik». Под этим же названием Фейербах включил ее во II том (1846 г.) Собрания своих сочинений. В Собрании сочинений Фейербаха, изданных Болном и Иодлем, она включена также во II том (1904 г.). Поводом для написания Фейербахом данной рецензии явилась изданная в 1834 г. в Майнце книга «Якоби и философия его времени, опыт исторического объяснения научной основы философии». Ее автор Иоганн Кун, профессор теологии в Тюбингене, посвятил свое исследование немецкому философу-идеалисту Фридриху Генриху Якоби (1743—1819). Критикуя опосредованное, рассудочное знание и формальнологическое мышление, Якоби противопоставлял ему свою философию чувства и интуитивного знания. До Фейербаха с критикой позиции Якоби выступали Кант, Гегель и др. На русском языке эта рецензия публикуется впервые. Перевод выполнен Т. С. Батищевой.

¹ В *Пемпельфорте* под Дюссельдорфом была расположена усадьба Якоби. — 91.

² Ср. стр. 256—259, т. 1 настоящего издания. — 95.

³ *Идиосинкразия* (от греч. *idios* — своеобразный и *synkrazis* — смешение, соединение) — состояние организма, характеризующееся повышенной чувствительностью к определенным воздействиям, не вызывающим обычно никакой реакции. — 99.

Изложение, развитие и критика философии Лейбница

Немецкое заглавие — «Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibniz'schen Philosophie». В прижизненном издании Собрания сочинений Фейербаха эта работа составляла содержание V тома. В предисловии к этому тому Фейербах писал, что монография о Лейбнице представляет собой вторую часть его «Истории новой философии». Здесь же он отмечал, что рукопись была им сдана в печать осенью 1836 г. и вышла в свет

в 1837 г. При подготовке к изданию Собрания своих сочинений Фейербах сделал в 1847 г. некоторые дополнения к данной работе (см. примечание 108 к стр. 344 данного тома).

Боллин и Иодль поместили работу о Лейбнице в IV том изданного ими Собрания сочинений Фейербаха (1910 г.). В. И. Ленин изучал и конспектировал произведения Фейербаха именно по этому изданию (см. стр. 433—444 данного тома, а также В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 65—76).

На русском языке работа публикуется впервые. Перевод выполнен П. С. Поповым.

¹ Немецкое слово «Entwicklung» означает также «анализ». Однако, как явствует из всего текста «Предисловия», Фейербах, употребляя этот термин при характеристике своего историко-философского метода, желает подчеркнуть необходимость творческого выявления заложенных в той или иной философской системе возможностей, своего рода «развертывания» того, что дано в ней в «свернутом» виде. Поэтому и в заглавии работы, и в тексте при определении задач исследования «Entwicklung» переводится как «развитие». — 103.

² См. примечание 43 к стр. 270, т. 1 настоящего издания. — 107.

³ *Антропонатизм* (от греческого *antropos* — человек и *pathos* — влечение, страсть) — разновидность антропоморфизма, проявляющаяся в том, что божество наделяется человеческими чувствами, страстями (любовь, гнев, мнительность). В настоящее время значение и употребление данного термина слились со значением и употреблением термина «антропоморфизм». — 108.

⁴ *Гурауэр* (Guhrauer), *Готшальк Эдуард* (1800—1854) — немецкий историк, профессор в Бреславле, известен главным образом своими работами о Лейбнице. — 110.

⁵ *Меланхтон* (Melanchton), *Филипп* (1497—1560) — немецкий протестантский богослов, сподвижник Лютера, вместе с ним написал «Августовское (или аугсбургское) вероисповедание» (1530 г.), на платформе которого объединились немецкие реформаты, в области философии пытался совместить принципы реформации с аристотелизмом. — 110.

⁶ *Вейгель* (Weigel), *Валентин* (1533—1588) — немецкий мистик, пастор в Шоппау, около Хемница. Сочинения Вейгеля неоднократно сжигались, а его ученики подвергались преследованиям. Иден Вейгеля оказали сильное влияние на Якова Бёме.

Ангел Силезий (Angelus Silesius) (1624—1677) — псевдоним немецкого поэта-мистика Иоганна Шеффлера. — 113.

⁷ *Людовици* (Ludovici), *Карл Гюнтер* (1707—1778) — немецкий историк, последователь Лейбница, автор обширного труда о нем (1738 г.), на который ссылается Фейербах. — 115.

^{7a} Речь идет о направленном против схоластики сочинении «Antibarbarus, seu de veris principiis et vera ratione philo-

sophandi, contra pseudophilosophus» («Антиварвар, или Об истинных принципах и истинном основании философствования, против псевдофилософов»), впервые изданном в Парме в 1553 г. и переизданном Лейбницем со своим предисловием во Франкфурте в 1670 г. Автором этого сочинения является итальянский философ Мариус Ницолинус (Nizolius) (1498—1575), номиналист и эмпирик. — 115.

⁸ Юнг (Jung), Иоахим (1587—1657) — немецкий философ, представитель немецкого просвещения. — 115.

⁹ Здесь имеется в виду некоторое сходство в отношении к Аристотелю со стороны французского философа, филолога и натуралиста Жюль-Сезара Скалигера (см. примечание 40 к стр. 494, т. 1 настоящего издания) и немецкого врача и философа Николая Тауреллуса (Taurellus) (1547—1606). Оба они критически выступали против того сочетания аристотелизма с церковным учением, которое отстаивала схоластическая философия. — 116.

¹⁰ Цезальпин (Cesalpino), Андреа (1519—1603) — итальянский врач, естествоиспытатель и философ, последователь Аристотеля, резко выступал против схоластики, отвергал распространенную в его время веру в магию, волшебство. Его философские взгляды изложены в труде «Quaestiones peripateticae» (Венеция, 1571). — 116.

¹¹ Томазиус (Thomasius), Яков (1622—1684) — немецкий историк философии, знаток греческой философии, отец Христиана Томазиуса (см. примечание 11 к стр. 71 данного тома). — 118.

¹² Вейгель (Weigel), Эггард (1625—1699) — немецкий математик. Лейбниц посещал его лекции в Иенском университете. — 118.

^{12a} См. примечание 32 к стр. 223, т. 1 настоящего издания. — 118.

¹³ Брукер (Brucker), Иоганн Яков (1696—1770) — немецкий историк философии, приобрел известность благодаря своему труду «Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta» («Критическая история философии от сотворения мира до наших дней») (1742—1744 гг.). — 118.

¹⁴ См. примечание 51 к стр. 346, т. 1 настоящего издания. — 120.

¹⁵ Лейбниц проявлял большой интерес к России. Его первая встреча с Петром I состоялась в июле 1697 г. в Ганновере, где русский царь останавливался во время своего путешествия в Голландию с целью изучения морского дела. В октябре 1711 г. Лейбниц сопровождал в Россию брауншвейгскую принцессу Софью-Христину, невесту царевича Алексея. Во время своих продолжительных бесед с царем Лейбниц выдвинул много проектов, в частности проекты законодательной ре-

формы, реформы учебного дела и создания Петербургской академии наук. Осенью 1712 г. Лейбниц вновь встретился с Петром I и сопровождал его затем в поездках в Теплиц и Дрезден. Во время этой поездки были продолжены переговоры о создании Российской Академии наук. Планы, проекты и письма Лейбница по этому вопросу хранятся в Московском государственном архиве. В это же время Петр I принял Лейбница на русскую службу и назначил ему пенсию в размере 2000 гульденов. Лейбниц, не одененный по достоинству на родине, чрезвычайно гордился своими отношениями с Петром I. «Покровительство наукам всегда было моей главной целью, — писал он. — Только подоставало великого монарха, который достаточно интересовался бы этим делом». Последнее свидание с Петром I состоялось незадолго до смерти Лейбница в 1716 г. Оно произвело на немецкого мыслителя неизгладимое впечатление. «Я воспользовался несколькими днями, — писал Лейбниц, — чтобы провести их с великим русским монархом; затем я поехал с ним в Герренгаузен подле Ганновера и был с ним там два дня. Удивляюсь в этом государе столько же его гуманности, сколько познаниям и острому суждению». — 121.

¹⁶ *Плакциус* (Placcius) — пользовавшийся в XVII столетии известностью медик, состоял в переписке с Лейбницем. — 122.

¹⁷ *Бернет* (Burnet), *Томас* (1635—1715) — ученый, создатель гипотезы о происхождении Земли, изложенной им в работе «*Telluris theoria sacra, orbis nostri originem et mutationes generalis, quas aut jam sibiit aut olum subiturus est, complectens*» («Священная теория земли, трактующая о происхождении нашего мира и об общих изменениях, которые он уже претерпел или которые он еще претерпит») (1681—1689). — 122.

¹⁸ «*Otium Hannoveranum*» — сочинение, изданное в Лейпциге в 1717 г. современником Лейбница Иахимом Фридрихом Феллером (Feller), служившим секретарем герцога Веймарского и хорошо знавшим Лейбница. — 122.

¹⁹ См. примечание 50 к стр. 346, т. 1 настоящего издания. — 123.

²⁰ *Босс*, *Бартоломей де* (Des Bosses) (1668—1738) — профессор математики и философии, теолог. Вел переписку по философским и теологическим вопросам с Вольфом, а также с Лейбницем. — 128.

²¹ *Пуфендорф* (Pufendorf), *Самуэль* (1632—1694) — видный немецкий юрист, один из создателей теории естественного права. — 128.

^{21a} *Бернулли* (Bernoulli), *Иоанн* (1667—1748) — один из представителей семейства Бернулли, давшего миру в XVII—XVIII вв. ряд замечательных ученых, известных своими работами по анатомии, медицине, физике и особенно математике. Иоанн Бернулли был профессором в Гринингенском, а затем до самой смерти в Базельском университете. Сделал открытия в области дифференциального и интегрального исчисления. Со-

стоял в переписке с Лейбницем, которая была издана в двух томах в Женеве в 1745 г. — 130.

²² См. примечание 34 к стр. 226, т. 1 настоящего издания. — 130.

²³ *Монмор, Пьер де*, настоящая фамилия *Ремон* (Remond de Montmort) (1678—1719) — французский математик, прославился своими работами по теории вероятностей, поддерживал постоянную переписку с видными учеными и философами своего времени — Иоанном Бернулли (см. примечание 21^а к стр. 130 данного тома), Мальбраншем, Лейбницем. Последний был столь высокого мнения о его математических способностях, что предложил ему быть посредником в своем споре с И. Ньютоном о первенстве в открытии анализа бесконечно малых величин. — 133.

²⁴ *Шлегель* (Schlegel), *Фридрих* (1772—1829) — немецкий литературный критик и философ, теоретик романтизма, идеализировавший средневековье. — 135.

²⁵ *Риттер* (Ritter), *Генрих* (1791—1869) — немецкий историк философии, знаток восточной философии, особенно арабской. В своих сочинениях Фейербах неоднократно ссылался на его работу «О нашем знании арабской философии», богатую фактическим материалом (см. *Л. Фейербах*. Избранные философские произведения, т. II. М., 1955, стр. 654). — 136.

²⁶ *Парацельс* (Paracelsus), *Филипп Аурелий* (1493—1541) — немецкий врач и химик, противник схоластики, пропагандист опытного знания, один из авторов гипотезы о самозарождении живых организмов. — 138.

²⁷ *Левенгук* (Leeuwenhoek), *Антон* (1632—1723) — голландский ученый, естествоиспытатель, сделавший ряд важных открытий в области микробиологии, на которые Лейбниц неоднократно ссылается в своих работах.

Сваммердам (Swammerdam), *Иоганн* (1637—1680) — голландский анатом, известен своими исследованиями строения тела и органов размножения насекомых. Выдвинул идею единства развития животного мира. Долгое время находился под влиянием мистических взглядов *Антуанетты Бурийон* (см. примечание 38 к стр. 150 данного тома). — 139.

²⁸ Здесь речь идет о книге «Естественная история наливочных животных», автором которой является русский ученый зоолог *Степан Семенович Куторга* (1805—1861). Книга была переведена на немецкий язык и вышла в 1841 г. под названием «Naturgeschichte der Infusionsthier» («Естественная история инфузорий»). — 139.

²⁹ Речь идет об открытии полового размножения растений, сделанном немецким ботаником *Каммерариусом* (Sammerarius), *Рудольфом Яковом* (1665—1694) и изложенном им в работе «Epistola de sexu plantarum» (Тюбинген, 1694), с которой был знаком Лейбниц (см. *Г. В. Лейбниц*. Новые опыты о человеческом разуме. М. — Л., 1936, стр. 271), а также о работах в

этой области другого немецкого ученого — *Иоганна Генриха Буркарда* (Burkard), результаты которых он изложил Лейбницу в письме, опубликованном в 1702 г. — 139.

³⁰ См. примечание 22 к стр. 457, т. 1 настоящего издания. — 141.

^{30a} *Штурм* (Sturm), *Иоганн Христоф* (1635—1703) — немецкий математик, астроном и физик, автор ряда учебников по математике. Издал на немецком языке со своими примечаниями почти все труды Аристотеля. — 142.

³¹ *Пелиссон* (Pellisson), *Поль* (1624—1692) — историограф французского короля Людовика XIV, автор труда по истории французской академии. Лейбниц переписывался с ним по вопросам теологии. — 142.

³² *Гофман* (Hoffmann), *Фридрих* (1660—1742) — известный врач, профессор медицины, создатель пользовавшихся мировой славой «гофманских капель». — 142.

³³ Это место, начиная со слов «Сущность Спинозы...», находящееся на стр. 32 немецкого издания, Ленин выписал в свой конспект (см. стр. 435 данного тома). — 146.

³⁴ Эту сравнительную характеристику: «Философия Спинозы — *телескоп*», «Лейбница — *микроскоп*», находящуюся на стр. 34 немецкого издания, Ленин выписал в свой конспект (см. стр. 435 данного тома). — 147.

³⁵ Это место, начиная со слов «Мир Спинозы...», находящееся на стр. 34 немецкого издания, Ленин выписал в свой конспект (см. стр. 435 данного тома). — 148.

³⁶ *Дигби*, *Кенельм* (Digby, Kenelme) (1603—1665) — английский физик, современник Декарта, эклектически пытавшийся сочетать платонизм с картезианской физикой. — 150.

³⁷ *Гилархическое начало* — буквально «начало, управляющее материей». Этот термин впервые был введен в философию Г. Муром. — 150.

³⁸ *Пуаре* (Poiret), *Пьер* (1646—1719) — французский богослов и философ, вначале картезианец, затем мистик. Его основной труд, который упоминается Фейербахом на стр. 329 данного тома, вышел в Амстердаме в 1677 г. и назывался «*Cogitationum rationalium de Deo, anima et malo*» («Разумное размышление о боге, душе и зле»).

Буриньон (Bourignon), *Антуанетта* (1616—1680) — французская писательница, проповедовала мистику, выдавала себя за ясновидящую. О ее «проницательности» Лейбниц иронически повествует в XIX главе своих «Новых опытов о человеческом разуме» (М. — Л., 1936, стр. 418). — 150.

³⁹ Это место, начиная со слов «Следовательно, телесная субстанция...», находящееся на стр. 40 немецкого издания, Ленин выписал в свой конспект (см. стр. 436 данного тома). — 156.

⁴⁰ Упомянутая книга вышла в Германии в 1711 г., содержание ее крайне враждебно к еврейской религии и евреям. — 159.

⁴¹ *Тридентский собор* — Вселенский собор католической церкви, заседавший в итальянских городах Тренто (лат. Tridentum) (1545—1547, 1551—1552, 1562—1563 гг.) и Болонье (1547—1549 гг.). Решения собора отличались духом религиозной нетерпимости и были крайне реакционны. По решению собора был впервые составлен «Индекс запрещенных книг». Принятое собором «Тридентинское исповедание веры», сохраняющее средневековые догматы католицизма, действует и поныне. — 159.

⁴² *Кордемуа* (Cordemoi), *Жиро де* (1620—1684) — французский историк и философ XVII в. Его воззрения изложены в сочинении «Le discernement du corps et de l'âme» («Различие тела и души») (Париж, 1666 г.). — 160.

⁴³ Это место, начиная со слов «Поэтому вся природа...», находящееся на стр. 45 немецкого издания, Ленин выписал в свой конспект (см. стр. 436 данного тома). — 161.

⁴⁴ Это место, начиная со слов «Совершенно противоречило бы красоте...», находящееся на стр. 45 немецкого издания, Ленин выписал в свой конспект (см. стр. 436 данного тома). — 161.

⁴⁵ Это место, начиная со слов «Само же представление...», находящееся на стр. 49 немецкого издания, Ленин выписал в свой конспект (см. стр. 437 данного тома). — 164.

^{45a} *Кестнер* (Kästner), *Авраам Готгельф* (1719—1800) — немецкий математик и философ, был профессором в Геттингенском университете. — 165.

⁴⁶ *Меркурий* (Mercurius), *Гельмонт ван* (1618—1690) — философ-идеалист, алхимик, был лично знаком с Лейбницем. — 165.

⁴⁷ *Гавенрейтер* (Havenreuter), *Иоанн Людвиг* (1548—1618) — немецкий ученый и врач, прозванный современниками вторым Аристотелем и вторым Гиппократом вместе, преподавал философию и физику в Страсбурге, приобрел известность своими трудами об Аристотеле и Платоне. — 171.

⁴⁸ Это место, начиная со слов «мир для себя...», находящееся на стр. 55 немецкого издания, Ленин выписал в свой конспект (см. стр. 437 данного тома). — 173.

⁴⁹ Это место, начиная со слов «Смесь смутных представлений», находящееся на стр. 58 немецкого издания, Ленин выписал в свой конспект (см. стр. 437 данного тома). — 178.

⁵⁰ Это место, начиная со слов «поэтому материя...», находящееся на стр. 58 немецкого издания, Ленин выписал в свой конспект (см. стр. 437 данного тома). — 178.

⁵¹ Это место, начиная со слов «абсолютная реальность...», находящееся на стр. 60 немецкого издания, Ленин выписал в свой конспект (см. стр. 437 данного тома). — 180.

⁵² *Федер* (Feder), Л. — один из издателей произведений Лейбница. — 182.

⁵³ Это место, начиная со слова «Ясность...», находящееся на стр. 62 немецкого издания, Ленин выписал в свой конспект (см. стр. 437 данного тома). — 183.

⁵⁴ *Бильфингер* (Bilfinger); *Бюльфингер* (Bülfinger) *Георг Бернгард* (1693—1750) — немецкий богослов, ученик и последователь Христиана Вольфа. — 183.

⁵⁵ Полное название цитируемого Фейербахом произведения «*Dilucidationes philosophicae de Deo, anima et generalibus rerum affectionibus*» («Философские разъяснения о боге, человеческой душе и общих отношениях вещей»). — 184.

⁵⁶ Ленин выписал слова «неясность и несвобода», характеризующие, по Лейбницу, понятие материи (см. стр. 437 данного тома). — 185.

⁵⁷ Упоминаемая Фейербахом работа Лейбница явилась ответом на статью «*Rorarius*», помещенную П. Бейлем в его «*Dictionnaire historique et critique*» (Роттердам, 1695). *Иероним Рорариус* (1485—1556) — папский пунций в Венгрии, известен как автор сочинения о разуме животных (1547 г.). — 195.

⁵⁸ Эту лейбницевскую характеристику пространства («само по себе нечто идеальное») Ленин выписал в свой конспект (см. стр. 437 данного тома). — 195.

⁵⁹ Это место, начиная со слов «материальным принципом...», находящееся на стр. 72 немецкого издания, Ленин выписал в свой конспект (см. стр. 437 данного тома). — 197.

⁶⁰ Фейербах имеет в виду четырехтомный труд «*Physikalisches Wörterbuch*», изданный в Лейпциге в 1787—1795 гг. немецким математиком *Иоганном Самуэлем Гелером* (Gehler) (1751—1795). — 198.

⁶¹ Это место, начиная со слов «Точно так же...», находящееся на стр. 76—77 немецкого издания, Ленин выписал в свой конспект (см. стр. 437 данного тома). — 201.

⁶² Слова «материя есть феномен», находящиеся на стр. 78 немецкого издания, Ленин выписал в свой конспект (см. стр. 437 данного тома). — 202.

⁶³ Это место, начиная со слов «Для-себя-бытие...», находящееся на стр. 78 немецкого издания, Ленин выписал в свой конспект (см. стр. 437—438 данного тома). — 203.

⁶⁴ Это место, начиная со слов «монада представляет...», находящееся на стр. 83 немецкого издания, Ленин выписал в свой конспект (см. стр. 438 данного тома). — 209.

⁶⁵ Это место, начиная со слов «Поэтому каждое тело...», находящееся на стр. 83 немецкого издания, Ленин выписал в свой конспект (см. стр. 438 данного тома). — 209.

⁶⁶ Это место, начиная со слова «монада...», находящееся

на стр. 84 немецкого издания, Ленин выписал в свой конспект (см. стр. 438 данного тома). — 210.

⁶⁷ Это место, начиная со слов «Индивидуальность содержит...», находящееся на стр. 84 немецкого издания, Ленин выписал в свой конспект (см. стр. 438 данного тома). — 210.

⁶⁸ *Эренберг* (Ehrenberg), *Христиан Готфрид* (1795—1876) — немецкий естествоиспытатель, профессор медицины в Берлинском университете, известен своими исследованиями низших животных. — 212.

⁶⁹ Это место («Все в природе подобно»), находящееся на стр. 86 немецкого издания, Ленин выписал в свой конспект (см. стр. 438 данного тома). — 213.

⁷⁰ *Галлер* (Haller), *Альбрехт* (1708—1777) — известный швейцарский естествоиспытатель, анатом, ботаник и врач, был также поэтом. Основатель учения о физиологической раздражимости, исследовал строение тканей и кровеносной системы. — 215.

⁷¹ Фейербах имеет в виду шеститомную работу «Physiologie als Erfahrungswissenschaft», изданную в Лейпциге в 1826—1840 гг. и принадлежащую известному немецкому физиологу, основателю первого в Германии анатомического института в Кенигсберге *Карлу Фридриху Бурдаху* (Burdach) (1776—1847). — 215.

⁷² Это место, начиная со слов «Вообще, в природе...», находящееся на стр. 87 немецкого издания, Ленин выписал в свой конспект (см. стр. 438 данного тома). — 215.

⁷³ *Герман* (Herman), *Яков* — немецкий ученый XVII в., был профессором математики в Падуе, Франкфурте-на-Одере, Петербурге, а в последние годы жизни — профессором нравственной философии в Базеле. — 215.

⁷⁴ Это место, начиная со слов «Хотя монада...», находящееся на стр. 90 немецкого издания, Ленин выписал в свой конспект (см. стр. 438 данного тома). — 218.

⁷⁵ Это место, начиная со слов «она не является...», находящееся на стр. 90 немецкого издания, Ленин выписал в свой конспект (см. стр. 438 данного тома). — 218.

⁷⁶ Ленин выписал эту фейербаховскую оценку («слабая сторона Лейбница») ведущего принципа философии Лейбница (см. стр. 438 данного тома). — 223.

⁷⁷ Это место, начиная со слов «Душа — своего рода...», находящееся на стр. 98 немецкого издания, Ленин выписал в свой конспект (см. стр. 439 данного тома). — 226.

⁷⁸ *Окказионализм* — идеалистическое учение, пытавшееся преодолеть дуализм Декарта, который не давал ответа на вопрос о причинах и характере взаимодействия души и тела, с помощью вмешательства бога. Виднейший представитель окказионализма Мальбранш (см. стр. 290—326, т. 1 настоящего издания) и его последователи рассматривали всякую причин-

ную обусловленность как акт вмешательства божественной воли и повод (*occasio*) для ее проявления. — 228.

⁷⁹ Эти слова Фейербаха («из *натуры души*»), характеризующие отличие философии Лейбница от окказионализма, Ленин выписал в свой конспект (см. стр. 439 данного тома). — 228.

⁸⁰ См. примечание 20 к стр. 81, т. 1 настоящего издания. — 232.

⁸¹ См. примечание 49 к стр. 331, т. 1 настоящего издания. — 232.

⁸² *Геерборд* (Heerboord), А. (ум. 1659) — голландский философ, последователь Декарта. — 235.

⁸³ *Петавий* (Petavius), *Дионисий* (1583—1652) — католический богослов и иезуит, известен своими работами по толкованию христианских догматов. — 235.

⁸⁴ См. примечание 38 к стр. 231, т. 1 настоящего издания. — 235.

⁸⁵ См. примечание 14 к стр. 75, т. 1 настоящего издания. — 245.

^{85а} Фейербах имеет в виду свою диссертацию «*De Ratione univ. universalis, infinita*» («Об едином, универсальном и бесконечном разуме»), написанную им на латыни в 1828 г. (после окончания Эрлангенского университета). Работа выдержана в целом в гегелевском духе. В надежде на благоприятный отзыв Фейербах послал диссертацию Гегелю вместе с сопроводительным письмом, в котором не побоялся высказать взгляды, не совпадающие с мнением своего учителя (см. т. 3 настоящего издания). При жизни Фейербаха диссертация не была напечатана, отдельные извлечения из нее впервые были опубликованы на немецком языке Карлом Грюном в его книге «*L. Feuerbach, in seinem Briefwechsel und Nachlass*». Leipzig — Heidelberg, 1874, Bd. I. Полностью диссертация была опубликована в IV томе Собрания сочинений Фейербаха, изданного Болином и Иодлем. — 255.

⁸⁶ Это место, начиная со слов «Как много толковали...», находящееся на стр. 274 немецкого издания, Ленин выписал в свой конспект (см. стр. 443—444 данного тома). — 256.

^{86а} Это место, начиная со слов «всякое человеческое общение...», находящееся на стр. 274 немецкого издания, Ленин выписал в свой конспект (см. стр. 444 данного тома.) — 256.

⁸⁷ Известный датский астроном *Тихо де Браге* (1546—1601) не признавал гелиоцентрическую систему мира. Взамен нее он предложил свою систему, эклектически сочетающую в себе элементы птоломеевского и коперниковского объяснения мира: Солнце движется вокруг Земли, которая находится в центре мироздания, а планеты — вокруг Солнца. — 260.

⁸⁸ *Суарец* (Suarez), *Франциско* (1548—1617) — испанский иезуит, теолог-схоласт, автор «*Tractatus de legibus ac Deo*

legistore» («Трактата о законах, проистекающих из законодательства божьего»), известен как защитник господства духовной власти над светской. — 262.

⁸⁹ Имеется в виду *Кирилл Александрийский* (ум. 444), христианский богослов, в 412 г. ставший архиепископом Александрии, один из так называемых отцов церкви. Отличаясь крайним фанатизмом, поощрял преследования иноверцев, ученых, в частности Ипатии. Был противником рационалистического толкования христианских догм. Учение Кирилла о Христе составило одну из основ ортодоксального христианского богословия. — 262.

⁹⁰ *Помпонazzi* (Pomponazzi), *Пьетро* (1462—1525) — итальянский философ, развивавший материалистические идеи аристотелизма, считал душу телесной и смертной. — 263.

⁹¹ Согласно греческой мифологии фригийский царь Мидас выпросил у бога Диониса дар, в силу которого все, к чему царь прикасался (в том числе пища, вода, вино), превращалось в золото. Обрадованный вначале таким богатством, Мидас вскоре понял, что ему грозит голодная смерть, и обратился к богу с мольбой освободить его от этого дара. — 274.

⁹² Имеется в виду *Катон, Марк Порций* (Младший), по прозвищу Утический (см. примечание 18 к стр. 450, т. 1 настоящего издания). — 275.

⁹³ Это место, начиная со слов «При помощи...», находящееся на стр. 154 немецкого издания, Ленин выписал в свой конспект (см. стр. 439 данного тома). — 294.

⁹⁴ Это место, начиная со слов «Философия Лейбница...», находящееся на стр. 160 немецкого издания, Ленин выписал в свой конспект (см. стр. 439 данного тома). — 300.

⁹⁵ Фейербах цитирует здесь стихотворение Шиллера «Боги Греции». На русском языке оно дано нами в переводе М. Лозинского. — 303.

⁹⁶ Речь идет о сочинении «*Philosophische Versuche über menschliche Natur und ihre Entwicklung*» («Философские опыты о человеческой природе и ее развитии»), вышедшем впервые в Лейпциге в 1776 г. и являющемся главным трудом профессора философии в Киле *Иоганна Николая Тетенса* (1736—1807), в котором автор, находясь под влиянием *Ламберта* (см. примечание 120 к стр. 355 данного тома), стремится сочетать некоторые положения психологии Пристли и сенсуализма Кондильяка, а также монадологии Лейбница и Вольфа. — 307.

⁹⁷ Фейербах имеет в виду сочинение «*Versuch über die Leidenschaften*» («Опыт о страстях»), появившееся в 1805—1807 гг. Автором его является немецкий философ-кантианец *Иоганн Гебхард Эренрейх Маасс* (Maass) (1766—1823), профессор университета в Галле. — 309.

⁹⁸ *Циммерманн* (Zimmermann), *Эбергарт Август Вильгельм*

(1743—1815) — немецкий естествоиспытатель, врач и путешественник. — 310.

⁹⁹ Упоминаемое Фейербахом сочинение вышло в Нюрнберге в 1798 г. Автор — немецкий естествоиспытатель *Шранк* (Schrank), *Франц фон Паула*, перу которого принадлежат многочисленные работы по вопросам ботаники, земледелия, энтомологии. — 316.

¹⁰⁰ Фейербах имеет в виду учебник по зоологии «*Lehrbuch der Zoologie*» немецкого зоолога и врача Карла Густава Каруса (Karus), вышедший в Лейпциге в 1834 г. (первое издание вышло там же в 1818 г.). Карус приобрел известность благодаря исследованиям нервной системы и органов кровообращения, являлся автором ряда учебников по анатомии, физиологии и гистологии. — 318.

¹⁰¹ Упоминаемая здесь Фейербахом работа «*Die Erscheinungen und Gesetze des organischen Lebens*» («Явления и законы органической жизни») вышла в Бремене в 1831—1833 гг., автором ее является немецкий естествоиспытатель, анатом и физиолог *Готфрид Рейнгольд Тревиранус* (Treviranus) (1776—1837). — 318.

¹⁰² *Забарелла* (Zabarella), *Джакомо* (1533—1589) — итальянский мыслитель, преподавал философию и логику в Падуе; считая себя приверженцем Аристотеля, толковал учение последнего в духе Аверроэса, отрицал бессмертие души и существование перводвигателя.

Кремонини (Cremonini), *Цезарь* (1552—1631) — философ, последователь Аристотеля, комментированию сочинений которого посвятил свою жизнь, читал лекции в Падуанском университете. — 320.

^{102a} «*Амфитеатр вечного провидения*» («*Amphytheatrum aeternae providentiae*») — одно из двух оставшихся после Лючилло Ванини сочинений, опубликованное на латинском языке в 1615 г. По форме оно было направлено против атеистов, фактически же, обстоятельно излагая их взгляды, способствовало распространению этих взглядов. — 320.

¹⁰³ Имеется в виду *Мерсенн*, *Марен* (см. примечание 24 к стр. 136, т. 1 настоящего издания). — 323.

¹⁰⁴ Эти слова, приводимые Фейербахом в вольном пересказе, находятся в работе Тертуллиана «О теле христовом» (5) и дословно звучат так: «Сын божий распят — это не стыдно, потому что постыдно. И умер сын божий — это вполне достоверно, потому что нелепо. И погребенный воскрес — это верно, потому что невозможно» (см. также примечание 45 к стр. 75, т. 1 настоящего издания). — 326.

¹⁰⁵ Работа, на которую ссылается Фейербах («*Vie de Pierre Bayle*»), увидела свет в 1722 г., ее автор — Пьер Демезо (Desmaiseaux) (1666—1745), французский критик и историк, находился в близких отношениях с Бейлем, о котором написал

еще две работы: «Oeuvres diverses de Bayle» (1727—1731 гг.), «Lettres de Bayle, publiées sur les originaux» (1729 г.). — 330.

¹⁰⁶ См. примечание 46 к стр. 298, т. 1 настоящего издания. — 334.

¹⁰⁷ Это место, начиная со слов «жизнерадостный политизм...», находящееся на стр. 188 немецкого издания, Ленин выписал в свой конспект (см. стр. 439 данного тома). — 344.

¹⁰⁸ Материал, составляющий содержание разделов 21 и 22, написан Фейербахом в 1847 г. при подготовке монографии о Лейбнице к изданию в составе Собрания своих сочинений и опубликован в качестве примечаний, имеющих самостоятельное заглавие: «Einige Bemerkungen über die Leibniz'sche Theologie von 1847» (примечание 62) и «Einige Bemerkungen über die Leibniz'sche Pneumatologie von 1847» (примечание 65). Они отражают новую, материалистическую точку зрения Фейербаха, ставшего уже автором «Сущности христианства» и «Основ философии будущего». Ввиду их значительности издатели второго Собрания сочинений Фейербаха поместили их в основном тексте. — 344.

¹⁰⁹ Это место, начиная со слов «Но, конечно...», находящееся на стр. 191 немецкого издания, Ленин выписал в свой конспект (см. стр. 439—440 данного тома). — 347.

¹¹⁰ Это место, начиная со слов «Так, например...», находящееся на стр. 192 немецкого издания, Ленин выписал в свой конспект (см. стр. 440 данного тома). — 348.

¹¹¹ Это место, начиная со слов «Таким образом...», находящееся на стр. 191 немецкого издания, Ленин выписал в свой конспект (см. стр. 440 данного тома). — 348.

¹¹² Это место, начиная со слов «Для создания...», находящееся на стр. 192 немецкого издания, Ленин выписал в свой конспект (см. стр. 440 данного тома). — 349.

¹¹³ Это место, начиная со слов «Таким образом...», находящееся на стр. 193 немецкого издания, Ленин выписал в свой конспект (см. стр. 440 данного тома). — 349.

^{113а} *Клауберг* (Klauberg), *Иоганн* (1622—1665) — немецкий философ-картезианец, взгляды которого были близки к окказионализму. — 349.

¹¹⁴ Это место, начиная со слов «Несомненно, эта аксиома...», находящееся на стр. 193—194 немецкого издания, Ленин выписал в свой конспект (см. стр. 441 данного тома). — 350.

¹¹⁵ Это место, начиная со слов «Разве я вижу...», находящееся на стр. 194 немецкого издания, Ленин выписал в свой конспект (см. стр. 441 данного тома). — 350.

¹¹⁶ Это место, начиная со слов «Разве нет...», находящееся на стр. 194 немецкого издания, Ленин выписал в свой конспект (см. стр. 441 данного тома). — 350.

¹¹⁷ Это место, начиная со слов «Разве чувственное вос-

приятне...», находящееся на стр. 194 немецкого издания, Ленин выписал в свой конспект (см. стр. 441 данного тома). — 351.

¹¹⁸ Это место, начиная со слов «Общность состоит...», находящееся на стр. 195 немецкого издания, Ленин выписал в свой конспект (см. стр. 441—442 данного тома). — 352.

¹¹⁹ Это место, начиная со слов «Разве для моего...», находящееся на стр. 195 немецкого издания, Ленин выписал в свой конспект (см. стр. 441—442 данного тома). — 352.

¹²⁰ Это место, начиная со слов «Чувство, точно так же...», находящееся на стр. 196—197 немецкого издания, Ленин выписал в свой конспект (см. стр. 442 данного тома). — 353.

¹²¹ Это место, начиная со слов «Поэтому уверенность...», находящееся на стр. 197 немецкого издания, Ленин выписал в свой конспект (см. стр. 442 данного тома). — 353.

¹²² *Барроу* (Barrow), *Исаак* (1630—1679) — английский математик и физик. — 353.

¹²³ Это место, начиная со слов «Лейбниц, напротив...», находящееся на стр. 198 немецкого издания, Ленин выписал в свой конспект (см. стр. 442 данного тома). — 355.

^{123a} «*Дианойология*» — название 1-го тома обширного сочинения «*Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren*» (1764 г.) («Новый органон, или Мысли об исследовании и исчислении истинны») немецкого естествоиспытателя и философа *Йоганна Генриха Ламберта* (Lambert) (1728—1777), известного своими работами по космогонии и математике. — 355.

¹²⁴ Это место, начиная со слов «То, что сознает...», находящееся на стр. 201 немецкого издания, Ленин выписал в свой конспект (см. стр. 442 данного тома). — 357.

¹²⁵ *Мейер* (Meier), *Георг Фридрих* (1718—1777) — профессор философии в Галле, последователь Вольфа и его ученика *А. Г. Баумгартена* (1714—1762), написал ряд популярных в свое время сочинений по логике и метафизике. — 358.

¹²⁶ Это место, начиная со слов «мир есть объект...», находящееся на стр. 204—205 немецкого издания, Ленин выписал в свой конспект (см. стр. 443 данного тома). — 361.

^{126a} *Баумейстер* (Baumeister), *Фридрих Христиан* (1709—1785) — немецкий философ, последователь Вольфа. Его учебники и сочинения по физике, логике и математике были распространены в Германии XVIII в. в школах и университетах, некоторые из них, в частности и тот, на который ссылается Фейербах, переводились на русский язык. — 362.

¹²⁷ Речь идет об *Ансельме Кентерберийском* (см. примечание 40 к стр. 256, т. 1 настоящего издания), сформулировавшем так называемое онтологическое доказательство бытия бога, элементы которого имелись уже у предшествующих теологов, в частности у Августина Блаженного. Онтологическое доказа-

тельство построено на отождествлении понятия с бытием. Онтологическое доказательство подвергалось «усовершенствованию» как богословами, так и философами, в частности Р. Декартом (см. т. 1, стр. 256—261 настоящего издания) и представителями школы Лейбница — Вольфа. Лейбницу не удалось преодолеть ограниченность и схоластицизм этого доказательства, подвергнувшегося серьезной критике уже современниками Ансельма. В этой связи Ленин отмечает, что «Лейбниц повторяет в сущности онтологический довод за бытие бога» (см. стр. 439 данного тома). С критикой онтологического доказательства выступали материалисты, особенно французские, в рамках идеалистической философии оно подвергалось критике Кантом. — 364.

¹²⁸ Дарьес (Darjes), Иоахим Георг (1714—1791) — немецкий философ, противник Вольфа, профессор морали и права университета во Франкфурте-на-Одере, автор сочинений «*Elementa metaphysica*», «*Psychologia rationalis*». — 364.

¹²⁹ Речь идет о трактате Дионисия Ареопагита «О божественных именах» (*Dionisii Areopagitae. Opera Omnia*., v. 1, 1857. *Patrologiae cursus compl. ser graeca accurante J. Migne*, t. 3, S. 586—996). — 364.

¹³⁰ Это место, начиная со слов «Лейбниц наполовину...», находящееся на стр. 215 немецкого издания, Ленин выписал в свой конспект (см. стр. 443 данного тома). — 371.

¹³¹ «О граде божьем» — основное сочинение крупнейшего христианского богослова Августина, Аврелия (Блаженного) (354—430), в котором он выдвинул и пытался обосновать христианскую идею философии истории. Земному миру (*civitas terrena*) как достоянию дьявола Августин противопоставлял мир божий (*civitas dei*), представителем которого является церковь. Ее борьба с миром дьявола за обращение всего человечества в истинную веру и составляет содержание мировой истории, конечной целью этой борьбы должно быть, по Августину, превращение «церкви воинствующей в церковь торжествующую» (см. также примечание 40 к стр. 256, т. 1 настоящего издания). — 371.

¹³² Хризостом (Иоанн Златоуст) (ок. 347—407) — крупный деятель восточнохристианской церкви, ритор и богослов, некоторое время возглавлял константинопольскую патриархию. Фанатично преследуя еретиков, выступал как суровый проповедник аскетизма. Его обличительные проповеди пользовались большой популярностью у плебейских масс. Автор многочисленных богословских сочинений. — 372.

¹³³ Свод цитат представляет собой выписки из Собрания сочинений Лейбница («*Opera omnia*...»), изданного Дютаном (см. примечание 7 к стр. 53 данного тома) в Женеве в 1768 г. Цитаты расположены соответственно главам работы Фейербаха и предназначались автором для более глубокого обоснования как хода изложения, так и выводов. Объясняя мотивы, кото-

рыми он руководствовался, помещая эти цитаты вне пределов основного текста, Фейербах писал, что это сделано им «лишь ради того, чтобы не перегружать текст цитатами» (*Ludwig Feuerbach. Sämmtliche Werke. Bd. V. Leipzig, 1848, S. 373*). — 377.

Две работы о Декарте

Этот обзор-рецензия написан Фейербахом для «*Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*» и опубликован в 1836 г. В 1846 г. Фейербах включил эту работу во II том Собрания своих сочинений под заглавием «1. Geschichte der neueren Philosophie von Dr. J. E. Erdmann (I. Bd. I. Abtl.). 2. Cartesius und seine Gegner. Von Dr. G. F. Hock». В Собрании сочинений Фейербаха, изданном Болином и Иодлем, оно помещено во II томе под общим заглавием «*Zwei Schriften über Descartes. 1. Geschichte der neueren Philosophie. Von Dr. J. E. Erdmann (I. Bd. I. Abtl.). 2. Cartesius und seine Gegner. Von Dr. G. F. Hock*». В рецензии Фейербаха подвергается анализу сочинение «Опыт научного изложения истории новой философии» (т. I, ч. I), автор которого профессор философии в Галле *Йоганн Эдуард Эрдманн* (1805—1842) с гегельянских позиций рассматривает философские системы от Декарта до Гегеля. В 1838 г. Фейербах написал рецензию на II часть этого сочинения (см. т. 3 настоящего издания). Автор другого разбираемого Фейербахом в этой рецензии сочинения — «Картезий и его противники: к характеристике философских стремлений нашего времени» — австрийский барон, крупный государственный чиновник Карл Фердинанд фон Хокк известен больше своими работами по политической экономии. По своим философским взглядам Хокк был приверженцем Гюггера, с которым Фейербах полемизирует в своей работе «*Kritik der christlichen oder positiven Philosophie*» («Критика христианской или позитивной философии») (*L. Feuerbach. Sämmtliche Werke. Bd. VII, 1903, S. 128*).

Содержание рецензии показывает, что она написана Фейербахом одновременно с монографией о Лейбнице и непосредственно связана с ней. Об этом свидетельствует не только хронологическая датировка работ, наличие некоторых перекликающихся идей, но и почти текстуальное совпадение ряда характеристик и выражений. Так, в обеих работах Фейербах подчеркивает, что новая философия начинается не Бэконом и не Декартом, а что ее родина — Италия (ср. стр. 409 и 106 данного тома). Почти в совпадающих выражениях Фейербах доказывает, что Декарт как философ не был католиком, а как католик не был философом (см. стр. 410 и 321 данного тома). На русском языке работа публикуется впервые. Перевод выполнен Т. С. Батищевой.

¹ Латинское слово «*protestans*» означает «возражающий, несогласный». — 409.

Заглавие «Spinoza und Herbart» дано издателями второго Собрания сочинений Фейербаха Болином и Иодлем. В прижизненном издании Сочинений Фейербаха соответствующий текст был включен в примечания к работе о Лейбнице. Ввиду самостоятельного значения этого текста издатели второго Собрания сочинений Фейербаха опубликовали его в качестве отдельной работы. На русском языке публикуется впервые. Перевод выполнен Т. С. Батищевой.

¹ *Шлейермахер* (Schleiermacher), *Фридрих* (1768—1834) — немецкий теолог и философ-идеалист, создатель теории возникновения религии из врожденного чувства зависимости человека от бесконечного божественного начала, которую Фейербах подверг критике в главе 4 своих «Лекций о сущности религии» (см. *Л. Фейербах. Избранные философские произведения*, т. II. М., 1955). — 415.

² *Штейдлин* (Stäudlin), *Карл Фридрих* (1761—1826) — протестантский теолог, профессор богословия в Геттингене, автор ряда сочинений религиозно-этического и философского характера. — 415.

³ *Грипенкерль* (Griepenkerl), *Роберт* (1810—1868) — немецкий поэт и эстетик, автор многочисленных драматических произведений на исторические темы, среди которых наибольшей известностью пользовались трагедии «Robespierre» (1851 г.) и «Girondisten» (1852 г.). — 415.

⁴ *Мюре* (Muret), латинизировано Muretus, *Марк-Антуан* (1526—1585) — французский гуманист, большую часть творческой жизни провел в Италии, с 1563 по 1584 г. читал публичные лекции о греческих и римских классиках в Риме. Главные труды: «Orationes», «Epistolae», «Variae lectiones». — 417.

⁵ Имеется в виду *Франциск Ассизский* (Francesco d'Assisi) (1182—1226) — основатель ордена францисканцев. — 431.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Августин, Аврелий (Блаженный) 125, 264, 265, 371, 373
 Аверроэс 116
 Александр Македонский 49, 116
 Альберт Великий (Альберт фон Больштедт) 232
 Аммиан Марцеллин 29
 Анаксагор 14, 17, 51, 138, 258, 339
 Анаксимандр 14, 50
 Анаксимен 14, 50, 56
 Ангел Силезий 113
 Ансельм Кентерберийский 364, 366
 Аристотель 10, 13, 15, 17, 20, 21, 25, 32, 49, 110, 115, 116, 118, 119, 134, 135, 141, 145, 154, 160, 162, 189, 190, 233, 258, 293, 320, 339
 Арно, Антуан 130, 140, 217, 287, 354
 Архелай 14
 Байе, А. 322—325
 Банаж 355
 Барбарус, Ермолай 141
 Барроу, Исаак 353, 354, 361
 Баумейстер, Фридрих Христиан 362
 Бахман, К. Ф. 28—30, 33, 35—41, 43, 45—52, 55, 56, 58, 60, 62—65, 68, 69, 73, 74, 77—80
 Бейль, Пьер 123, 124, 195, 217, 224, 225, 242, 261, 265, 266, 271, 272, 326, 327, 330, 331, 371, 373, 380
 Бёме, Яков 86, 112—114, 236, 259, 347
 Бернет, Томас 122, 131, 224, 279
 Бернулли, Иоанн 129, 130, 135, 158, 195, 335, 342, 388, 393
 Бильфингер, Георг Бернгард 183, 193, 362
 Биньон 126
 Бирлинг 54, 133, 278, 288, 317, 372
 Бовиллус, Карл 137
 Бойль, Т. 317
 Босс, Бартоломей де 128, 140, 164, 173, 179, 188, 190, 191, 205, 239, 268, 274, 337, 339, 351
 Браге, Тихо де 260, 324, 333
 Бруккер, Яков 118, 128, 135, 137, 154
 Бруно, Джордано 68, 106, 115, 126, 137, 138, 233, 330, 409, 418
 Буддеус, Иоганн Франц 224
 Бурге 138, 142, 146, 186, 213, 230, 336, 368
 Бурдах, Карл Фридрих 215
 Бурийон, Антуанетта 150
 Буркард, Иоганн Генрих 139
 Бэкон, Френсис 57, 68, 112, 126, 312, 323, 324, 409, 417
 Вагнер 165, 386
 Ванини, Лючилио 320
 Вахтер 352
 Вейгель, Валентин 113
 Вейгель, Эргард 118
 Веллей (Патеркул) 275
 Вергилий, Публий Марон 118
 Вильбранд 212

Виттих, Христнан 232, 367
Вольф, Христнан 118, 189, 230,
306, 346, 354, 356—359, 363,
364

Гавенрейтер, Иоанн Людвиг
171

Гайм, Рудольф 256

Галилей, Галилео 115, 198,
323, 418

Галлер, Альбрехт 215

Гамм 214

Ганш 113, 124, 127, 129, 133,
142, 267

Гарве, Христнан 46

Гассенди, Пьер 136, 173, 238,
372

Гаузер, Каспар 11, 307

Гаулино 366

Гегель, Георг Фридрих Виль-
гельм 8—11, 13, 14, 16, 26,
28—30, 32—41, 44, 46—48,
50, 51, 55—58, 73—81, 83,
87, 109, 172, 175, 176, 236,
258, 364

Геерборд, А. 235, 237

Гейлигкс, Арнольд 53, 228

Гелер, Иоганн Самуэль 198

Гераклит 10, 14, 15, 17, 20

Гербарт 359, 413, 415, 417,
420, 421, 424—429

Герман, Яков 215

Гёте, Иоганн Вольфганг 43,
204, 332, 415, 429

Гиппократ 210

Глиссон, Френсис 68, 138, 151,
152, 310—312

Гоббс, Томас 52, 181

Гокний 140

Готтшед, Иоганн Христоф 35,
43

Гофман, Фридрих 142

Грипенкерль, Роберт 415

Громани, Иоганн Христнан 7

Гурауэр, Готшалк Эдуард
110, 114, 117, 123, 129, 337

Гюз, Пьер-Даниэль 235

Дарьес, Иохим Георг 364

Декарт, Ренэ 25, 27, 51—53,
68, 92—96, 103, 114, 115,

123, 133, 140, 149—152,
155, 156, 160, 161, 170, 197,
199, 200, 220, 224, 228, 278,
287, 295, 321—325, 332, 347—
349, 353, 355, 357, 363, 364,
366, 403, 407—411, 428

Демезо, Пьер де 330

Демокрит 16, 134, 135, 148, 157,
160, 339

Дигби, Кенельм 150

Диоген Аполлонийский 14

Диоген Лаэртский 173

Дионисий Ареопагит 364

Дунс Скот, Иоанн 235, 270

Дютан, Лун 53, 135, 184, 192,
193, 262, 377, 411

Забарелла, Джакомо 320

Зенон из Элен 15

Зоннер, Е. 189

Кадмон, Адам 42

Каммерарий, Рудольф Яков
139

Кампанелла 68, 106, 115, 138,
152, 236, 284, 310—312

Кант, Иммануил 7, 26, 52—55,
69, 112, 200, 285, 338, 341,
415, 423, 424

Кардано, Джероламо 232

Карус, Карл Густав 318, 343

Катон, Марк Порций 275

Кедворт, Ральф 151, 153, 170

Кеплер, Иоганн 304, 418

Кестнер, Авраам Готгельф 165

Кинг 366, 368, 369

Кирилл Александрийский 262

Кирхер 140, 165

Кларк, Самуэль 195, 198, 229,
360, 363

Клауберг, Иоганн 349

Климент Александрийский 245

Кондильяк, Этьен Боно де
174, 352

Контти, де 198

Коперник, Николай 147, 260,
324, 333, 418

Кордемуа, Жиро де 160

Кортхольт, Себастьян 117, 120

Кортхольт, Христнан 117, 120,
385

Кох 212
Кремонини, Цезарь 320
Ксенофан Колофонский 14
Кун И. 89, 91, 97
Куторга, Степан Семенович
139, 318

Ламберт, Иоганн Генрих 347,
355

Ламп 240, 362

Ланг, И. Г. 288

Левенгук, Антон 139, 214

Левкипп 16

Ледермюллер 215

Лейбниц, Готфрид Вильгельм
52—56, 68, 95, 101, 103—
105, 109, 113—130, 132—144,
146—149, 153—159, 164—
167, 172—180, 182—184,
186—191, 193—195, 198,
200, 203—206, 208, 212—
217, 223—225, 227—231,
233—236, 238—240, 242—
245, 258, 261, 263—265,
267, 268, 274, 276—280,
285, 287, 300, 301, 310—
313, 315, 317—321, 326—
330, 332—340, 342, 344—
349, 351, 354, 355, 357—
361, 363, 366—377, 411,
428

Лессинг, Готхольд Эфраим
125, 284, 332, 415, 429

Ливий, Тит 118

Линней, Карл 60, 316

Лихтенберг, Георг Христоф
59, 332

Локк, Джон 52, 103, 174, 278—
281, 283, 284, 287—291,
309, 331, 333, 345, 347, 398

Лукреций, Тит Кар 136, 238

Людовици, Карл Гюнтер 115,
117, 135—137, 359

Лютер, Мартин 110, 248

Маасс, И. Г. Э. 309

Майнерс, Кристоф 311

Мальбранш, Никола 25, 68,
86, 130, 140, 287, 334, 346,
378, 399

Марк Аврелий 341

Мейер, Георг Фридрих 358,
359, 361, 366

Мейстер Эккарт 87

Меланхтон, Филипп 110, 111

Мелисс 133

Меркурий, Гельмонт ван 165

Мерсенн, Марен 323, 324

Монмор, Пьер де (Ремон де
Монмор) 56, 133, 134, 187,
231, 279, 346

Монтий 137

Мор, Генри 107, 150, 153, 339

Мосгейм, Иоганн Лоренц 151

Мюллер, Иоганнес Петер 316

Мюрэ, Марк-Антуан 417

Нейкпрх, Веньямин 43

Ницоллус, Мариус 115

Ньютон, Исаак 195, 200, 201, 334

Овидий, Публий Назон 122

Парацельс, Филипп Аурелий
138

Парменид 10, 25, 71, 133, 135,
245

Паскаль, Б. 115, 322

Пассера 235

Пелиссон, Поль 142

Петавий, Дионисий 235

Петр I (Великий) 121

Петрарка, Франческо 310

Пешерес 43

Пифагор 15, 50, 51

Плакиус 122, 128, 150, 288,
369

Платон 10, 15, 17, 19—21, 25,
36, 37, 43, 51, 133—135,
258, 261, 272, 339, 397, 415,
419, 420, 425, 426

Плотин 135

Помпонаци, Пьетро 263, 320

Протагор 18

Птоломей 147, 260, 334

Пуаре, Пьер 150, 224, 329

Пуфендорф, Самуэль 128

Распе 378

Рассонис, Абра де 235

Рафаэль, Санцио 129

Рейнгольд, Карл Леонгард 7

Риттер, Генрих 136
Рорариус, Иероним 195
Сваммердамм, Иоганн 139, 212
Секст Эмпирик 16, 135
Сенека 133
Симпликий 14
Скалигер, Жюль-Сезар 116, 232
Скот, Иоанн Эрнугена 249, 259, 265
Сократ 18, 19, 50, 51, 261, 420
Сонарус, Эрнест 144, 264
Софокл 43
Спий, П. 113
Спиноза, Бенедикт 9, 25, 30, 42, 51, 68, 86, 87, 95—98, 103, 116, 123, 136, 140, 144, 146, 147—149, 151, 156, 179, 232, 239, 244, 245, 258, 265—268, 331—333, 356, 361, 363, 379, 407, 413, 415—431
Суарец, Франциско 262
Тауреллус, Николай 116, 117, 235, 236, 326, 372
Теннеман, В. Г. 7, 16, 337
Тертуллиан, Квинт Септимий Флоренс 326
Тетенс, Иоганн Николай 305, 307, 310
Томазинус, Христиан 71, 118, 154
Томазинус, Яков 118, 136, 264
Томас, Англус 367
Томсен, Джемс 154
Тревиранус, Г. Р. 318
Ту, де 128
Ульрих 216
Фабрициус, Иоганн Людвиг 123
Фалес 14, 50, 56, 148
Федер, Л. 123, 182, 223, 274, 378, 389
Феллер, И. Ф. 122, 135, 380
Фихте, Иоганн Готлиб 26, 51, 70, 87, 258, 276, 285
Фома Аквинат 246, 262, 364

Фонтенель, Бернар ле Бовье 334
Франциск Ассизский, Джованни Бернардоне 431
Фюллеборн, Г. Г. 7
Хенрици 415
Хокк, К. Ф. 403, 410, 411
Хризостом 372
Цезальпин, Андреа 116, 117
Циммерманн, Эбергард Август Вильгельм 310, 339
Цицерон, Марк Туллий 130, 136, 137
Шастель, дю 184
Шефер, И. К. 316
Шефтсбери, Антони Эшли Купер 130
Шиллер 43
Шлегель, Фридрих 135
Шлейермахер, Фридрих 415
Шмидт, Вернейхер 43
Шмидт, И. Г. 215
Шраг 33
Шранк, Франц фон Паула 316, 318, 343
Шталь 164
Штейдлин, Карл Фридрих 415
Штурм, Иоганн Христоф 142, 330, 334
Шуленбург 234
Эбергард, Иоганн Петер 125
Эвклид из Мегары 346, 420
Эврипид 271
Эйзенманн 215
Эйзенменгер 159
Эмпедокл 15, 93
Эпикур 27, 157, 173, 175, 177, 210
Эрдманн, И. Э. 209, 235, 348, 368, 403, 405, 409, 410
Эренберг, Христиан Готфрид 212, 342
Юм, Давид 52
Юнг, Иоахим 115, 116
Якоби, Фридрих Генрих 89, 91, 93, 98, 99, 258, 307, 415

ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Абсолют (абсолютное) 50, 241
 Абстракция (абстрактное) 34,
 37, 74, 140, 284, 347, 350, 360
 (см. также Конкретное)
 Агрегат 184, 203, 204, 207
 Академики 202
 (см. также Философия
 греческая)
 Акциденция 142, 162, 379, 382
 (см. также Субстанция)
 Антропология 346, 368
 Антропоморфизм 332
 Апперцепция 293, 298, 383, 399
 (см. также Перцепция,
 Сознание)
 Аристотелизм 107
 (см. также Философия
 греческая)
 Астрономия 149
 Атеизм 244, 352
 (см. также Теизм, Религия)
 Атом 136, 160, 172, 177, 210, 340
 — понятие 144, 175
 — субстанциальный 381
 — и пустота 16
 Атомистика 16, 145, 176
 Атомисты 16
 Атрибут 192, 388
 (см. также Субстанция)
 Аффект 185, 407, 425
 (см. также Чувство)
 Бесконечность (бесконечное)
 98, 182, 200, 211, 237, 242,
 247, 257, 266, 311, 359
 — понятие 200
 (см. также Конечное, Суб-
 станция)
 Бессмертие 300, 359
 (см. также Душа)
 Благо (добро) 19, 20, 260, 264,
 272, 274, 275, 293, 370, 397,
 416, 421, 423, 425, 431
 — абсолютное 426
 — высшее 70, 84
 — и зло 422, 423
 (см. также Добродетель,
 Зло)
 Бог 30, 73, 86, 93, 146, 222,
 223, 225, 240, 245—246,
 248, 270, 272, 273, 276, 300,
 345, 374, 386
 — определение (дефиниция)
 74, 75, 77, 233, 238
 — бытие (существование) 92,
 267
 — воля 243, 253, 262, 295, 400
 — доказательства существова-
 ния 92, 247, 354, 357, 358,
 363, 364, 366—368
 — предикаты (свойства) 33,
 236, 261
 — истинный 369
 — христианский 371
 — языческий 375
 — как всеобщая сущность 277
 — как высшее существо 235,
 237
 — как личность 29
 — как первопричина вещей
 269, 396
 — как творец материи 328
 Бытие 31, 39, 40, 42, 44, 54, 84,
 110, 145, 156, 179, 193, 300,
 343, 344
 — определение 47
 — интеллектуальное 19
 — истинное (подлинное) 56,
 245, 322
 — конечное 15

- наличное 66, 67, 75, 87, 157
- призрачное 158
- чистое 236
- чувственное 46
- эмпирическое 18
- и мышление 62, 64, 66, 144, 236
- и сознание 63
- и сущность 34
(см. также Вне-себя-бытие, В-себе-бытие, Для-себя-бытие, Существование)
- Вера 11, 132, 283, 323
 - догматы 242
 - предмет 322
 - и разум 242, 320
- Вещь 44, 50, 55, 85, 126, 137, 142, 144, 147, 186, 193, 216, 236, 284, 331, 374, 376, 390, 419
- происхождение (возникновение) 234, 346
- сущность 330
- конечная 97
- реальная 237, 238
- чувственная 186
- в себе 7, 95
- вне нас 92
- сама по себе 145
- Вне-себя-бытие 36
- Воля 54, 161, 242, 247, 250, 252, 262, 270, 271, 293, 373, 397, 418, 423
 - абсолютная 248
 - изначальная 375
 - исключительная 224
 - объективная 14
 - и закон 268
 - и разум 244, 272, 374
 - и сознание 162
(см. также Бог, Свобода)
- Воображение 169, 193, 238, 329, 353, 359
(см. также Фантазия)
- Восприятие
 - чувственное 16, 56, 288, 351, 349
(см. также Ощущение, Перцепция)
- Время 195
- (см. также Пространство)
- В-себе-бытие 8, 20, 256, 341
- Вселенная 177, 178, 182, 197, 210, 218, 229, 242, 251, 262, 263, 270, 379, 392, 395
(см. также Мир)
- Всеобщее (общее) 36, 37, 68, 107, 284, 351
- понятие 57
(см. также Единичное, Особенное)
- Гармония 211, 216
 - определение 228
- предустановленная 55, 188, 189, 190, 222—224, 226, 227, 231, 354, 373, 386
- Гений 51
 - определение 59
- Гипотеза 83
- Государство 45, 193
- Граница 52, 126, 180, 185, 242, 251, 257, 284, 330, 360, 368
(см. также Предел)
- Грех 263, 265, 370, 372, 375
(см. также Зло)
- Движение 143, 157
 - величина 198, 199
 - закон 275, 339, 373
 - принцип 82, 154
 - причина 197, 389
 - элементы 200
 - круговое 225
 - механическое 147
 - и покой 37, 296
(см. также Материя)
- Диалектика 15, 77, 288
- Динамика 20, 124
- Дисгармония 373
- Для-себя-бытие 17, 83, 143, 202, 231, 419
- Добродетель 33, 273, 428
- Дуализм 304, 320, 407, 411
 - веры и разума 327
 - картезианский 334
 - материи и духа 334
- Дух 21, 22, 41, 53, 69, 111, 134, 139, 155, 267, 300, 301, 325, 328, 352, 402
 - понятие 345
 - сущность 301

- абсолютный 87
- мировой 114, 152
- и материя 81, 320
(см. также Душа)
- Душа 21, 154, 157—159, 161, 166, 170, 171, 188, 214, 217, 232, 241, 277, 285, 286, 338, 344, 380, 384
- как духовный автомат 226
- и тело 208, 297, 336, 337
(см. также Дух, Бессмертные)
- Единичное 284
(см. также Всеобщее, Особенное)
- Единство 159
- и противоположность 37
- Естествознание 216
(см. также Наука)
- Жизнь 70, 71, 150, 204, 232, 320, 385
- принцип 211
- органическая 212
(см. также Смерть)
- Закон 218, 248
- достаточного основания 140
- моральный 430
- мышления 351
- непрерывности 215, 296
- противоречия 240
- тождества 348
- универсальный 225
(см. также Движение, Природа)
- Зло 242, 263, 264, 271, 272, 274, 293, 298, 370, 372, 397, 416, 421, 432
- причина 374, 376
- метафизическое 273
- нравственное 425
(см. также Благо)
- Знание
- непосредственное 93, 98, 99
- Идеализм 36, 108, 174, 176, 194, 300, 303, 304, 318, 339, 344, 355, 356, 373, 374, 408
- определение 301
- психологический 305
- субъективный 306
- христианский 382
(см. также Религия)
- Идея 20, 26, 37—40, 42, 43, 48, 73
- инобытие 41
- происхождение 281, 345, 347
- развитие 12
- абсолютная 8, 12, 29, 34, 41, 77, 88
- адекватная 424, 426
- божественная 82, 235, 321
- врожденная 279, 280, 284, 289
- индивидуальная 349
- исходная 9
- конкретная 9
- чувственная 292
- Идеал 44, 45, 105
- Идолопоклонство 334
- Иллюзия 376
- Индивидуум 9, 65, 66, 250—252, 344
(см. также Личность)
- Индивидуальность 143, 217
- принцип 150
- Интеллект 53, 420, 424
(см. также Разум, Ум)
- Искусство 13, 49, 72, 113, 168, 237, 320, 327, 332
- произведение 429
(см. также Музыка, Литература, Поэзия)
- Истина 26, 84
- вечная 134, 274, 397
- всеобщая 54
- История 346
- понятие 8
- всемирная 13
- История философии 8, 9, 10, 12, 49, 50, 56, 152
- определение 11
- задача 405
- понятие 7
- Иудейство 108
- Каббалисты 135
- Картезианство (картезианцы) 142, 170
- Католицизм 113, 321, 325
(см. также Христианство, Церковь)

Качество 155, 162, 163, 292,
 341, 352, 382, 388
 (см. также Количество)
 Киренаики 19
 Количество 149, 274
 — понятие 140
 (см. также Качество)
 Конечное 98, 247
 — понятие 251
 (см. также Бесконечность)
 Конкретное 37
 (см. также Абстрактное)
 Красота (прекрасное) 129, 418
 Литература 320, 405
 — немецкая классическая 327
 (см. также Искусство)
 Личность 70, 252, 253, 256, 258
 (см. также Индивидуум)
 Логика 30, 32—34, 76, 287, 288
 — метод 77
 Любовь 84, 87, 251, 303, 325, 343
 — определение 129
 Макрокосм и Микрокосм 216
 Масса
 — определение 387
 Материализм 16, 107, 108, 150,
 320, 321, 334, 375
 Материалисты 133, 301, 302
 Материя 20, 42, 55, 58, 93, 138,
 145, 154, 179, 182, 184, 193,
 202, 209, 232, 278, 301, 304,
 317, 319, 328, 352, 380,
 385—387, 392, 409
 — определение 150, 178, 181,
 187, 300, 374
 — понятие 188
 — свойства (качества) 200, 201
 — сущность 186
 — первая 189, 190, 329, 387
 — вторая 191
 — конечная 48
 — неодушевленная 311
 — объективная 375
 — органическая 188
 — физическая 140
 — и движение 151, 152, 157
 — и дух (душа) 25, 190, 355, 408
 Мегарики 19
 (см. также Философия
 греческая)

Мера 75
 Метафизика 30, 32, 52, 76, 110,
 114, 223, 235, 287, 337, 347,
 379, 406, 408, 421
 — объект 226, 258
 — как высшая наука 122
 Мир 250, 251, 273, 356, 359,
 360, 370
 — сотворение 249
 — бесконечный 190
 — духовный (интеллектуаль-
 ный) 145, 269
 — интеллигибельный 134, 361
 (см. также Вселенная)
 Мистика 107, 112—114
 Мистицизм 150
 Модус (состояние) 98, 208
 (см. также Субстанция)
 Монада 54, 56, 127, 134, 136,
 143, 146, 153, 157, 162, 166,
 172, 175, 188, 193, 208, 232,
 240, 301, 312, 340, 341, 379,
 381, 385, 386, 394
 — определение 161
 — бытие 180
 — качество 163
 — связь 201, 206
 — состояние 210
 — сущность 164
 — господствующая 206, 219
 — изначальная 231, 239
 — простая 218
 — сотворенная 391
 — центральная 204
 (см. также Бег, Субстан-
 ция, Сущность)
 Монадология 174, 276—278, 311
 — принцип 195, 299
 Мораль (нравственность) 33,
 35, 428
 — объект 427
 — принцип 431
 (см. также Благо, Добро-
 детель, Чувство, Этика)
 Музыка 172, 385
 (см. также Искусство)
 Мышление 12, 15, 31, 32, 253,
 255, 256, 258, 266, 282, 303,
 304, 407
 — определение 254
 — предмет 17, 193

- абстрактное 22
- метафизическое 107
- чистое 12
(см. также Бытие)
- Народ 131
- Натурализм 371, 373
- Натурфилософия 150, 155, 321
- Наука 19, 83, 113, 132, 237,
252, 253, 286, 303, 327, 332
- всеобщая 261
- естественная 112
(см. также Естествознание)
- Необходимость 269, 272, 397,
406—408
- понятие 267
- абсолютная 275, 276, 401
- метафизическая 265, 266,
275, 294, 400
- моральная 268, 274
- и случайность 117, 275
(см. также Случайное)
- Неоплатоники 235
- Непрерывность 140
- Нечто 36, 236, 376
- Ничто 30, 225, 237, 238, 259,
284, 304, 376
- определение 235
- Объективное 9
(см. также Субъективное)
- Окказионализм 220, 228
- Оптитеология 368
- Определение
- имманентное 284
- номинальное 287
- Опыт 52, 66, 288, 292, 348
- чувственный 281
- Органы чувств 349, 351
- Особенное 8
(см. также Всеобщее,
Единичное)
- Ощущение 22, 166, 185, 256,
303, 305, 310, 384
- определение 69
- объективное 308
(см. также Чувство, Восприятие чувственное)
- Пантеизм 96, 117, 303
(см. также Бог, Разум)

- Первопричина 65, 37, 41
(см. также Причина)
- Перцепция 163, 164, 166, 206,
293, 310—312, 383
- отчетливая 182
- смутная 193, 384, 385
(см. также Восприятие,
Представление)
- Пифагорейзм 134, 135, 147
(см. также Философия
греческая)
- Платонизм 107, 135
(см. также Философия
греческая)
- Пневматология 356
- Познание 30, 35, 243, 253, 377,
416, 426
- начало 282
- принцип 338
- Политика 130
- Понятие
- смутное 383
- ясное 194
(см. также Представление)
- Поэзия 72, 327, 332
(см. также Искусство)
- Право 243
- естественное 181, 283
- природы 248
- Предел 7—9, 26, 34, 234, 235,
239, 242, 244, 284, 321
(см. также Граница)
- Предопределение 336
- Представление 188, 305—307,
375
- определение 172
- активное 312
- отчетливое 237, 298
- смутное 168, 187, 189, 226,
231, 288, 311, 335
- темное 182, 194
- чувственное 143, 353
- ясное 194, 353, 431
(см. также Понятие, Перцепция)
- Природа 33, 35, 40—42, 46, 161,
197, 212, 215, 216, 225, 232,
341, 342, 373
- законы 199, 238, 276, 368,
372, 432

- неорганическая 314
- творящая 57
- телесная 149
- и движение 225
- и разум 329
- Причина 36, 396
- внешняя 152
- действующая 339
- идеальная 272
- механическая 395
- разумная 270
- целевая 340, 373
- и следствие 28
(см. также Первопричина)
- Произвол
- абсолютный 332
- божественный
(см. также Бог, Воля)
- Пространство 194, 195, 388
- и время 32, 144, 145, 353
(см. также Протяжение)
- Протестантизм 113
- Противоречие
- определение 42
- Протяжение (протяженность)
16, 151, 155, 156, 184, 194,
276, 380, 388
- определение 192
(см. также Пространство)
- Психология 427
- эмпирическая 307, 310, 311
- Пустота
- определение 16
(см. также Атом, Пространство)
- Развитие 50, 104
- Разум 10, 26, 30, 45, 46, 52, 54,
70, 105, 111, 132, 138, 182,
225, 248, 262, 265, 269, 280,
286, 292, 299, 326, 330, 331,
365, 369, 371, 398, 402, 431,
432
- всеобщность 256
- предмет (объект) 322, 375
- происхождение 74
- сущность 17
- божественный 224, 253, 261,
263, 277
- высший 270
- объективный 267
- спекулятивный 303
- субъективный 266
- чистый 77, 344
(см. также Воля, Интеллект, Рассудок, Ум)
- Рассудок 9, 19, 20, 28, 29, 134,
326, 350, 354, 418
(см. также Разум, Ум)
- Реальность
- абсолютная 231
- Религия 13, 29, 83, 87, 88, 111,
112, 323, 326, 358
- определение 146, 257
- феноменология 257
- и разум 125
(см. также Атеизм, Теизм, Теология, Христианство, Язычество)
- Рефлексия 53, 108, 279, 284,
285, 305
- определение 291
- Самосознание 14, 17, 18, 33, 51,
52—54, 95, 96, 149, 304, 354
- Самость 31, 60, 68
- Свобода 183, 247, 274, 349, 415
- определение 268
- понятие 143
- сущность 293, 294
- духа 113
- и необходимость 275
(см. также Воля, Необходимость)
- Сенсуализм 107
- Сила 157
- понятие 156
- природа 334
- движущая 199, 230
- деятельная 141, 377
- первичная 399
- элементарная 200
- Силлогизм 33, 288
- Систематизация
- определение 21
- Скептики 202
- Скептицизм 22, 134
- Скорость 198, 199
- Случайное (случайность) 400
(см. также Необходимость, Причина)

Смерть 137, 214, 237, 393
 (см. также Жизнь)
 Совесть 251, 358
 Созерцание 69, 282
 — предмет 193
 — чувственное 107, 284
 Сознание 161
 — возникновение 65
 — всеобщее 19
 — рефлексизирующее 18
 — темное 194
 Софистика 18, 309
 Софисты 17, 18, 51, 419
 (см. также Философия
 греческая)
 Спинозизм 142, 378, 379
 Спиритуализм 179
 Спонтанность 162, 170
 Справедливость
 — понятие 261
 — абсолютная 131, 243
 Стоики 136
 Стоицизм 21, 321
 (см. также Философия
 греческая)
 Субстанция 28, 29, 54, 55, 97,
 126, 134, 138, 144, 146, 147,
 150, 189, 190, 197, 234, 245,
 266, 267, 269, 321, 322, 332,
 333, 336, 342, 378, 420
 — определение 142
 — понятие 136, 377
 — абсолютная 20, 228
 — бесконечная 244
 — божественная 25, 246
 — высшая 233
 — конечная 217
 — свободная 293, 399, 411
 — сложная 203, 205, 206
 — совершенная 191
 — сотворенная 388, 394
 — телесная 156, 196, 202
 (см. также Атрибут, Ак-
 циденция, Бытие, Модус)
 Субъективное 9, 18
 (см. также Объективное)
 Субъект
 — мыслящий 18
 Суеверие 283
 Существование 45, 110, 144,
 224, 246, 252, 273, 360, 361,

364, 397
 (см. также Бытие)
 Сущность 9, 17, 40, 224, 252,
 273, 299, 364
 — материальная 160
 — мыслящая 256
 — познающая 257
 — реальная 218
 — универсальная 306
 — вещей 299
 — человека 361
 Схоластика 106, 135, 219
 — дурная 100, 135, 219
 Схоластики 294, 326
 Счастье 129
 Теизм 194, 361, 371, 374, 376
 — христианский 372, 378
 (см. также Атеизм, Рели-
 гия, Христианство)
 Тело 30, 47, 56, 59, 150, 154,
 159, 160, 178, 179, 184, 192,
 193, 195, 198, 203, 210, 211,
 217, 226, 280, 281, 292, 308,
 348, 356, 366, 390, 426
 — определение 203, 209
 — геометрическое 155
 — неодушевленное 274
 — органическое 158, 205, 206,
 315
 — и движение (деятельность)
 220, 221
 — и душа (дух) 76, 148, 175,
 187, 189, 194, 219, 222, 228,
 230, 320, 349, 357, 411
 Теодицея 372
 Теология 111, 112, 114, 148,
 223, 235, 238, 241, 244, 249,
 257, 258, 260, 277, 321, 323,
 325, 327
 — определение 257, 356, 361,
 368
 — догматы 259
 — основа 262
 — естественная 287
 Ум 17, 182, 241, 250, 294
 (см. также Разум, рассу-
 док)
 Фантазия 108, 364, 376
 (см. также Воображение)

Феномен 36, 95, 190, 193—202,
206, 207, 341, 387
(см. также Явление)

Физика — объект 226

— математическая 149

Физиология 312, 428

Философия 27, 43, 112, 249,
256, 258, 406

— определение 13, 257, 261

— задачи 8, 17

— идея 7, 9

— начало 14

— объект 134, 253

— основы 332

— предмет 14, 244

— развитие 26

— система 12, 13

— александрийская 22

— антисхоластическая 107

— аристотеликов 117

— греческая 11, 14, 119, 133

— ионийская 14, 51

— картезианская 140, 149

— метафизическая 107

— моральная 133

— немецкая (германская) 14,
113

— пифагорейская 118

— практическая 287

— религиозная 111

— схоластическая 109

— теоретическая 287

— христианская 117, 238

— элеатская 15

— эмпирическая 283

(см. также История фи-
лософии)

Хаос 213

Христианство 108, 117, 132,
238, 264, 332

(см. также Католицизм,
Протестантство, Религия)

Целесообразность 276

Цель

— понятие 339

— имманентная 81

Церковь 131, 320, 322—324

— католическая (римская)
271, 321

(см. также Католицизм,
Религия, Христианство)

Циники 19

(см. также Философия
греческая)

Человек

— определение 236

— сущность 251, 360

— чувственный 254, 264

— и природа 82

(см. также Индивидуум,
Личность)

Человечество 35

Число 14

— определение 144

Чувственность 345, 349, 352,
355

Чувство 85, 113, 132, 177, 302,
352, 354, 386—398

— предмет (объект) 167, 308

— внутреннее 151

— моральное 250

— религиозное 111, 257

— как средство познания 282
(см. также Аффект)

Чудо 229, 230, 367

Эмпиризм 20, 21, 52—61, 107,
278, 281, 282, 284, 301

— рациональный 283

Эмпирия 16, 36, 119

— обыденная 46

Энтелехия 141, 155, 157, 179,
188, 190, 191, 210, 213, 226,
234, 312, 336, 339, 377, 379,
382, 385, 387, 390, 392

— главенствующая 226

— господствующая 204

— первоначальная 229
(см. также Атом, Моца-
да, Субстанция)

Этика 416

(см. также Мораль)

Явление 38, 95, 135, 205, 206,
221, 328

— и сущность 256

(см. также Сущность, Фе-
номен)

Язычество 132, 238, 334

(см. также Религия)

СОДЕРЖАНИЕ

ГЕГЕЛЕВСКАЯ ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ	5
КРИТИКА «АНТИ-ГЕГЕЛЯ»	23
ЯКОБИ И ФИЛОСОФИЯ ЕГО ВРЕМЕНИ	89
ИЗЛОЖЕНИЕ, РАЗВИТИЕ И КРИТИКА ФИЛОСОФИИ ЛЕЙБНИЦА	101
Предисловие	103
1. Ход развития новой философии	106
2. Характеристика Лейбница	114
3. Принципы философии Лейбница в отличие от Спинозы	136
4. Принципы философии Лейбница в отличие от картезианства	149
5. Душа, или монада: принцип философии Лейбница	156
6. Определение монады: представление	161
7. Различия представления	167
8. Значение смутного представления	172
9. Значение и происхождение материи	179
10. Материя как объект представления и ее существенные определения	190
11. Несубстанциальный характер материи, как таковой, и связь монад, определяющих тело	201
12. Всеобщая связь Вселенной, бесконечность и разнообразие органической жизни	208
13. Способ взаимной связи и общения между монадами	216
14. Смысл предустановленной гармонии	223
15. Предел и отношение производной монады к изначальной, первой монаде	230
16. Критика теологической точки зрения как введение к «Теодицее» Лейбница	242
17. Важнейшие мысли «Теодицеи»	269

18. Введение в пневматологию Лейбница: критика эмпиризма	276
19. Изложение пневматологии Лейбница	285
20. Характеристика и критика философии Лейбница	300
21. Критика пневматологии Лейбница	344
22. Замечание о теологии и теодицее Лейбница	357
Свод цитат	377
ДВЕ РАБОТЫ О ДЕКАРТЕ	403
СПИНОЗА И ГЕРБАРТ	413
Приложение	433
Примечания	447
Указатель имен	467
Предметный указатель	471

Людвиг Фейербах

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Собрание произведений в трех томах

Том 2

Редактор *А. И. Ардабьев*

Младший редактор *В. П. Бужинский*

Оформление художника *В. В. Максина*

Художественный редактор *С. М. Полесицкая*

Технический редактор *О. А. Барабанова*

Корректор *С. С. Новицкая*

Сдано в набор 27 марта 1974 г. Подписано в печать 12 июня 1974 г.
 Формат 84×108¹/₃₂. Бумага типографская № 2. Усл. печатных листов
 25,2. Учетно-издательских листов 24,81. Тираж 50 000 экз. Заказ № 1363.
 Цена 1 р. 73 к.

Издательство «Мысль». 117071. Москва, В-71, Ленинский проспект, 15

Ордена Трудового Красного Знамени Ленинградская типография № 1
 «Печатный Двор» имени А. М. Горького Союзполиграфпрома при Го-
 сударственном комитете Совета Министров СССР по делам издательства,
 полиграфии и книжной торговли. 197136, Ленинград, П-136, Гатчин-
 ская ул., 26.

