

*Евгений Малышкин, Дмитрий Кузницын*  
**О ШКОЛЬНОМ ПРОЧТЕНИИ ДЕКАРТА И ЛЕЙБНИЦА**

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

Сочинение Н. Н. Сретенского [9] являет собой прекрасный образец научной школы Казанского университета начала прошлого века. Научные традиции историко-философского исследования, заложенные учителем Сретенского, Иваном Ивановичем Ягодинским, хотя и не были целиком утрачены, все же были прерваны. Восстановить их в том виде, в каком они существовали, невозможно, но обращение к способу анализа, представленному в забытой этой школе, позволит нам увидеть распавшуюся связь времен и, быть может, уяснить сегодняшнее обстояние дел, поскольку школьная манера письма Сретенского сегодня представляется одновременно и устаревшей, и труднодостижимой в своей научной образцовости.

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

всерьез к «рационалистам», но все же спешим понимать, что «они заложили фундамент...». При более внимательном чтении выясняется, что в текстах и Декарта и Лейбница вовсе не все так понятно и внятно, как хочется думать, глядя на ряды учебников и оживляя в памяти набор цитат. Напротив, формат рациональности, заявленный в XVII веке, во-первых, неоднороден, во-вторых, не столь прозрачен, как хотелось бы думать, определяя новоевропейскую рациональность к соответствующей исторической формации (будь то формация общественно-экономическая или время картины мира). Если и можно думать о Лейбнице как о последователе и продолжателе рационализма Декарта, то во многих случаях его следование не столько открывает новые перспективы, сколько закрывает уже было открывшиеся, выявляя смутность аргументации и рассогласованность картезианских сочинений. В разрыв между Декартом и Лейбницем способна уместиться значительная часть последующей истории философской мысли, поэтому и работа, проделанная Сретенским, Беляевым [1], Ягодинским [10], пытавшимися продумать этот разрыв, остается современной нам, в наш «постметафизический» век, пока остается понятным, каким образом эта попытка вызывала не школьный, но вполне искренний азарт.

Сочинения упомянутых исследователей начала века кажутся нам наивными – как же, они не смущены теми соблазнами, о коих печемся мы, и все же школа важна. Именно она поможет нам указать на трудные места рационализма, методическая и дидактическая ценность которых может оказаться ничтожна, однако позволяет всмотреться в сочинения «основоположников новоевропейского рационализма», увидеть их как все еще живые, открытые необходимому обсуждению тексты.

Начнем наш краткий перечень с начала: с сомнения. Вопрос о том, что есть сомнение для Декарта, вовсе неоднозначен. Сомнение Декарт называет то модусом мышления, то модусом воли, в зависимости от контекста меняется и содержание этого понятия. Когда же Декарт указывает, что сомнение должно оставаться самопонятным, то сомнению он придает как раз новый, собственный смысл: сомнение, которое само не может быть подвергнуто сомнению никакими дополнительными действиями ума: что оно есть впервые и должно выясняться в процедуре радикального сомнения. Лейбниц же в этом месте как раз указывает на смутный смысл этого понятия, призывая разуметь знаменитое Декартово стремление усомниться во всем как отыскание основания (*ratio*), или аргумента. Сам Декарт о своей процедуре сомнения говорит не как о ключевой фигуре в собственных рассуждениях (каковой она оказывается в рецепции его последователей), но лишь как о фигуре изложения. Что это за фигура, риторическая ли она, или же следует, вслед за Сретенским, назвать ее «первичным приемом мысли», сказать однозначно нельзя. То

ли это прием в чисто техническом смысле, как говорят о приемах приготовления пищи, то ли мы должны прочитывать прием как способность принимать, воспринимать сущее само по себе. В первом случае мы будем отдаляться от текста Декарта, поскольку Декарт указывает на начало размышления не как на начало искусства, но как на начало науки, которая сама диктует приемы, а не зависит от точного или неточного их исполнения. Во втором – будем читать *cogito* как *perceptio*, то есть совершать именно то, к чему и призывает Лейбниц, критикуя Декарта. Декарт, выходит, предлагает нам мыслить вопреки здравому смыслу: нет у Декарта здравого смысла как того общего места, к которому необходимо, дабы сохранять операциональность и оперативность, возвращаться при решении всякого рода запутанных вопросов. Есть, правда, призыв к благоразумию, той самой *prudentia*, благодаря которой мы помним о рае и аде и предвидим собственное. *Cogito* Декарта противонаправленно завязаному здравому смыслу, в котором вещи – это вещи, а мысли – «всего лишь» мысли. Декарт действительно указывает на *lumen naturale* как на *только* естественный свет, но мыслимое им естество само не мыслит вне божественного совершенства: картезиано доказательство бытия Бога не является попутно открытым удачным аргументом, но составляет центр всей его конструкции аргументов. Сущность конечной субстанции остается до тех пор непроясненной, пока не будет выяснена сообразность субстанции конечной и находимой в ней самой *ens perfectissimum*, субстанции бесконечной, поскольку только в такой сообразованности и может вообще быть понятно определение сущего как субстанции. В этом смысле картезианское *cogito* оказывается «здоровее» всякой декларируемой «здравости» того самого смысла, который не собственную школьность не выводит из школьности как таковой, схоластики.

Правда, мы ориентируемся на новые образцы: математика – вот что всё разрешит. Является ли математика для Декарта действительно образцовой наукой? С одной стороны, Декарт сам указывает на геометров как на тех, кому должны в ясности изложения следовать философы, с другой, и Декарт и Лейбниц мыслят обсуждаемые ими вопросы как требующие более точного и строгого обсуждения, нежели вопросы, разбираемые в математике. Математическое, как и логическое, если логику мыслить как раздел математики, не может служить образцом для метафизики, поскольку математика описывает не сущее, но лишь возможно сущее: чтобы усмотреть в сущем ту или иную формальную конструкцию, необходимо дополнительное усилие, отыскание того среднего, которое сообразует мыслимое с формально мыслимым. Привычное сегодня прочтение картезианского *ego cogito* как субъективности, исторически состоявшейся благодаря «математизации мира» (в частности, см.: [2, с. 114 и далее]), само еще нуждается в

прояснении, поскольку в том сосредоточении, в котором мы получаем указание на «сущее поскольку оно сущее», нет того, что можно было бы раз и навсегда математизировать. Матезис, действительно, есть то, что узнается умом как всегда известное и знакомое, но отнюдь не как ближайшее и не как всеобщее в своей применимости: как в искусстве недостаточно математически истолкованного сущего для изготовления искусной вещи, так в уме недостаточно узнавания математического, чтобы вынести решение о существовании сущего.

Математика есть образцовая дисциплина, но сама она не высказывается о сущем как таковом. Лейбницевский проект универсального счисления, *characteristica universalis*, хотя и длит череду Великих Незавершенных Проектов, не может рассматриваться как успешное предприятие. Развертываемое сегодня, для многих захватывающее и воодушевляющее цифровое описание мира можно воспринимать как осуществление лейбницевского замысла сведения споров, даже о самых важных предметах, к счету. Цифровое удвоение мира действительно организовано таким образом, что не только оснащает внимание счетом, но и принуждает внимание и логические операции, производимые машинным образом, к взаимобмену. Однако чем больше мы передоверяем нашу память о вещах и обстоятельствах электронным приспособлениям, устройство которых, при обозримых и выполнимых условиях, сводимо к единому набору знаков и правил, тем больше заботы и человеческой, а не машинной, сосредоточенности, требуют сами вещи, тем более хрупкой оказывается реальность яви, Лейбниц называет ее «порядком хорошо обоснованных феноменов». Явь оказывается как проницаемой для чужеродной телесности, которая несоразмерна с цифровой подложкой повседневности, так и прозрачной для действий, несовместимых с заботой об удержании вещей в их пригодности.

«Дублирование» реальности в цифровом универсуме осуществляется в соответствии с Лейбницевским проектом универсального счисления: все более ветвистой и однородной становится грамматическая структура переименования воспринятого в соответствии с определенными законами, все более обширной и совершенной – в Лейбницевском смысле как открывающем наибольшее количество возможностей – оказывается само цифровое пространство. По сути, цифровые устройства есть не что иное, как распределенная память и, как частный случай – распределенное воображение, то есть дублируется не реальность, «которую мы, быть может, и не в силах воспринимать» [7, с. 112], но форма восприятия, хорошо обоснованная (рассчитанная) реальность. Чем лучше рассчитана эта реальность, тем более отчетливой оказывается та самая черта, без которой невозможно не сомневаться в математических расчетах – внимание, сосредоточенность (*attentio*).

Явь, раскрытая в своей хрупкости и прозрачности, заставляет вновь обращаться к тому, как Лейбниц понимает основу явленного, подлинный, динамический универсум. Лейбниц, вроде бы, проясняет порядок метафоричности монадологии: различие между феноменами реальными и воображаемыми имеет свои критерии: жизненность (в привычном нам переводе Г. Г. Майорова, – яркость, *vividum*), многосторонность (*multi-plex*) и соразмерность (*congruum*). Однако «признаки реальных явлений, даже вместе взятые, не являются демонстративными; пусть даже они имеют максимальную вероятность, или, как обычно говорят, моральную достоверность, они все же не дают метафизической достоверности» [7, с. 112]. Другими словами, аргумент Декарта о том, что Бог не может быть обманщиком, вовсе не доказывает, что совокупность наших восприятий и есть реальность. По сути, Лейбниц здесь воспроизводит то возражение, которое было сделано Гоббсом к декартовым «Размышлениям о первой философии» и которое можно свести к требованию не вмешивать Бога в порядок наших восприятий. Последовательность аргументации у Гоббса такова: когда Декарт утверждает, будто каждый раз, мысля совершенное существо, мы не являемся причиной идеи совершенного существа, причиной же этой идеи может быть только Бог, то Декарт тем самым каждый раз заставляет Бога в нас действовать. Но ведь это и означает путать наш порядок действия с божественным: в замысле Бога каждая индивидуальная монада не есть нечто необходимое. Нас у Бога и вправду много, пучок на пятак, и именно этот счет монадам Лейбниц и выставляет своим «лабиринтом свободы».

И вновь вернемся к статусу сомнения: положение *cogito ergo sum* не может выступать в качестве образца истинного суждения, как замечает Лейбниц, поскольку сама эта истина является истиной факта, но не истиной необходимой. Более того, Лейбниц указывает, что истин, к которым могут быть сведены истины факта, не одна, а две: «я мыслю» и «я мыслю разное». Образцовость сомнения для мышления Декартом самим подвергается спорадической редукции. Сомнение – одна из операций интеллекта, не более того. Интеллект же не только «сомневается», но и «усматривает», «связывает», «доказывает», «делит», «разъединяет», «извлекает» и так далее. Так, в «Беседе с Бурманом» Декарт, признавая противоречие между тем, что сказано в «Размышлениях», и тем, что говорится в «Началах», называет положение «я мыслю, следовательно, я есмь, или существую» выводом из силлогизма и указывает, что большая посылка «Всякий, кто мыслит, существует», не менее верна, чем вывод, «поскольку она и на самом деле предшествует моему заключению и последнее на нее опирается» [3, с. 448]. Декарт лишь оговаривает, что «поскольку я внимателен бываю лишь к тому, что отмечаю в себе на опыте», постольку вывод заставляет нас быть к нему

более внимательным, чем к большей посылке. Впрочем, что есть этот опыт неявного усмотрения посылок и можно ли его вообще называть опытом или, следуя терминологии Декарта, его все же нужно называть мышлением, сам Декарт не проясняет. М. Мамардашвили трактует этот опыт как вспышку, которая совершается во времени и позволяет осуществляться уже всему остальному – знаменитое «тогда, когда». Действительно, Декарт дает повод к такому толкованию, поскольку в «Размышлениях» рассуждает об уме, который то мыслит, то не мыслит как раз-таки «в разные моменты времени». Однако этот пассаж, *во-первых*, прямо противоречит установленному Декартом смыслу дистинкции вещи мыслящей и вещи протяжённой (у этих вещей нет ни одного общего модуса, то есть либо протяжённое сущее имеет временной модус (и это истинно), либо мыслящее сущее имеет временной модус. А это ложно по двум причинам, а) поскольку мышление не есть никоим образом движение (движется опять-таки только тело), время же без движения не меряется, и б) поскольку тогда исчезает разница между временем и «длительностью», *duratio*, и тем самым нарушается терминологический строй для разумения совершенства. *Во-вторых*, собственный смысл этого пассажа состоит отнюдь не в характеристике мыслящей вещи в её обыкновении, но дело у Декарта идёт о том, что ни одно сотворённое сущее, в том числе и всякая мыслящая вещь, не может само себя сохранять как такую именно сущность, каковой оно есть, то есть в его совершенном виде – сохранением сущего занят именно Бог.

Итак, установить *cogito* в качестве образца размышления, с точки зрения Лейбница, невозможно, поскольку высказывания «я мыслю» и «я сомневаюсь» невозможно привести к однозначному тождеству. Поэтому невозможно указать и метафизического основания для отличия феноменов реальных от феноменов воображаемых: заявленный Декартом метод есть не более чем претензия, которая систематически будет осуществлена только в немецком идеализме<sup>1</sup>.

Следовательно, вопрос о том, что является основанием метафоры «монадологии» не может быть упущен, его необходимо задать, иначе ни одному из наших высказываний не может быть приписано ни ложного, ни истинного значения, а это сводило бы ряд метафизических истин к порядку исключительно логическому, но при этом бы никак не выяснялось, почему «мы сами скорее существуем, чем не существуем». Речь здесь идет о том самом понятии, *potius*, которому проф. Ягодинский уделяет столько вдумчивых страниц в своей большой работе о Лейбнице [10]. Это «предпочтение», *potius*, есть требование основания, *ratio*, порядка, согласно которому предпочтительно есть нечто, а не ничто. В этом порядке, продолжает Лейбниц, мы обнаруживаем себя мыслящими, но образец мышления задается не ясными и отчетливыми восприятиями,

как полагает Декарт, поскольку сам Декарт не дал определения тому, что есть ясные, а что – отчетливые восприятия. Образцовость мышления задается тождественными высказываниями вида  $A=A$ , поскольку в них субъект совпадает с предикатом, а, следовательно, здесь мы имеем дело с тем, что Лейбниц называет интуитивными восприятиями, то есть такими, в которых в субъекте мы усматриваем весь ряд содержащихся в нем предикатов. Все истины, и разума, и факта, в конечном итоге сводимы к тождественным высказываниям, ведь для Бога весь мир содержится в едином его понятии. Именно возможность иметь интуитивные восприятия позволяет Лейбницу утверждать, что наш ум отличается от божественного «по степени, но не по качеству». Возможность аподиктических суждений Лейбниц тем самым основывает на понятии субстанции, абсолютно необходимого существа, для которого возможность совпадает с его существованием.

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

Все это множество принципов устанавливается в восприятии, и сама возможность обнаружения начала свидетельствует о бытии самого воспринимающего, монады, деятельность которой по осуществлению наиболее совершенного восприятия Лейбниц называет стремлением, *conatus*. Стремление нуждается в постоянном самоочерчивании, определении. Уразумение всеобщего порядка понимается как совершённое усилие, которое только потому способно к постижению сущего, что всякое сущее есть не что иное, как непрерывно возобновляемое усилие восприятия. Как отмечает К. А. Сергеев, «суть дела не в том, что монада есть душа, а в том прежде всего, что душа есть одна из возможных модификаций монады как таковой. Как схватывающее и постигающее стремление монада есть простирание, которое имеет не пространственный, а экстатический характер» [8, с. 499]. Согласование разнородных принципов возможно как предустановленная гармония, которая предполагается в качестве схождения всех возможных перспектив

восприятия. Сам Лейбниц говорит о концепции предустановленной гармонии как о гипотезе. Эта гипотеза не может быть доказана никаким опытом или экспериментом, она может быть подтверждена лишь согласованием принципов.

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

Итак, *cogito* следует толковать как *регсертио*, а то, на что направлено восприятие, само оказывается феноменом, как и сам порядок направленности – индивидуальная монада. Лейбницево различение феноменального и реального важно и требует еще одного замечания. Производя это различие, Лейбниц всегда говорит о нем как о лишь предполагаемом, предпочитая ссылаться на «платоников и других», чем высказываться самому. Высказываясь о чувственных вещах, мы должны помнить, что нет никаких «внешних» по отношению к монаде вещей, и это знание реализуется в трех дисциплинах, набор которых традиционен: физика, логика, этика.

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

В логике – в концепции *inesse*, то есть в принципе включенного бытия: все предикаты субъекта содержатся в нем самом, поэтому все реальные определения реального выражаются аналитическими суждениями. В свою очередь, сам принцип *inesse* зависит от принципа достаточного основания, гласящего, что ничто не может происходить без достаточной причины, другими словами, бытие всегда предшествует возможности, и поэтому

всякая возможность продумывается Лейбницем как саморазвертывание усилия: предпочтения изначального бытия перед ничто, которое хотя и «проще», но всегда оказывается лишь пустой возможностью.

Этика же есть выработка привычки к реальности, поскольку сама есть намеренно возобновляющееся усилие осознания всего присутствующего как совершеннейшего из возможного. Такое совершенство является не психологической верой, но мыслится как непрерывное осуществление того, что уже свершилось: Бог уже избрал к существованию наисовершеннейший из всех возможных миров, каждая же монада реализует его замысел в поиске наилучшего для себя. Возобновление этого усилия двояко. С одной стороны, свобода демонстрируется как возможность выбора наилучшего (хотя бы и только принципиальная, достижимая если не в указании на определенное основание, то в счете вероятностей). То, что выбор наилучшего, несмотря на невозможность предвидеть все следствия того или иного поступка, все же возможен, демонстрируется наилучшим образом в методе счисления бесконечно малых, с помощью которого, например, площадь бесконечных фигур мы можем все-таки выразить в конечном числе (см.: [5, с. 307]).

С другой, знание первых принципов должно подтверждаться искусством их применения, с тем, чтобы «в итоге добиться приятной жизни»<sup>2</sup>. Это искусство, в свою очередь делится на (1) искусство хорошо рассуждать, (2) искусство открытия и (3) искусство применять то, что мы знаем, своевременно. Последний раздел этого «искусства жить достойно» особенно интересен, поскольку здесь Лейбниц предлагает, по сути, набор упражнений, направленный не столько на познание истины, сколько, выражаясь в терминах М. Фуко, заботу о себе. Лейбниц выделяет здесь семь пунктов, которые можно свести к трем: во-первых, искать опасностей, дабы ум привык к самостоятельности, «пусть даже в окружении варваров», во-вторых, приучаться к немедленному отысканию сходств и отличий, дабы ум не был смущен контраргументом или чьим-либо удачным примером и, в третьих, уметь запоминать ряды субъектно-предикатных связей, либо применяя приемы запоминания, либо составив инвентарный список или даже карманный учебник. Вот она, школа – ищи опасностей! Ведь есть ты или нет, продемонстрировать может не столько метафизический анализ, сколько наступившее или упущенное счастье, аристотелева эвдаймония.

Выходит, этика – искомое основание метафоры. Весь корпус «картезианских размышлений» той эпохи, включающий знаменитое титульное сочинение Декарта, возражения ученых современников и ответы, данные на них автором; дополненный дальнейшей проработкой в более поздних трудах самого Декарта, Гоббса, Мальбранша, Локка,

Спинозы, Лейбница, Юма, Вольфа и других, менее известных философов, в ходе которой уточнялись и развертывались принципиальные вопросы нового метода и возможного построения универсальной системы, разумеется, не становится со временем и ни в какое время менее актуальным. Регулярно возобновляемое в истории новоевропейской метафизики возвратное движение — вспять, «к истокам», к его *cogito* и необходимым, но только с трудом устанавливаемым следствиям из этого тезиса, — ставящее своей целью более изначальное, более глубокое и связанное продумывание возникающих при его обсуждении понятий и мыслительных ходов, нельзя ограничивать одним лишь «эпохальным» пунктиром Декарт — Кант — Гуссерль. Дискуссии и сочинения «русских лейбницианцев» начала XX века представляют в этой связи яркий пример такого возвращения к самоосмыслению и самоосознанию, и потому их переиздание преследует вовсе не одни только школьные, научно-популярные или даже сугубо научные цели. Намерение здесь, скорее, состоит в том, чтобы в опоре на вновь обретаемую отечественную академическую традицию расчистить и точнее определить пространство современного специально-метафизического рассуждения. Если, к тому же, русскую «Лейбнициану» удастся дополнить своевременным изданием новых переводов многочисленных еще не переведенных (и даже еще толком не изданных<sup>3</sup>) работ Лейбница на латинском, французском и немецком языках, пространных и подробных пояснений, составляющих существенную часть его переписки, то вновь разгорающийся сегодня интерес к проблематике и аргументации *cogito* получит крайне желательное подкрепление и предпосылку для более предметного своего осуществления.

Для современного философского исследования было бы весьма полезно не покидать или хотя бы не упускать из виду поле напряженности, возникшее между Декартом и Лейбницем, поскольку очевидно, по меньшей мере, одно: в этом поле постоянно воспроизводился и поныне воспроизводится дискурс, характеризующий само Новое время в наиболее фундаментальной, незыблемой и неустранимой его основе. И если взгляды этих мыслителей, по заключительному мнению Сретенского, нельзя признать «вполне конгруэнтными» [10, с. 47], то это ни в коей мере не означает, что такая оценка и выявленные в ходе ее разработки различия являются окончательными и уже способными удовлетворить исследователя результатами его работы. Мало что добавляет к сути дела и еще одно школьное, не менее расхожее, представление о том, что главные методические коллизии «докритической», догматической метафизики раннего Нового времени были разъяснены и разрешены Кантом, и кантова «революция в способе мышления направлена... против того способа мышления, который был свойствен последекартовскому рационализму,

завершенному великим Лейбницем» [2, с. 130]. Сомнительная самодостаточность, проблематическое самодовление всего докантовского фрагмента новоевропейской философии провоцирует органическую динамику самой эпохи, к которой все еще – несомненно, и даже во все увеличивающейся степени – принадлежит сегодняшний человек.

#### Примечания

<sup>1</sup> О том, что название книги Декарта *Discours de la methode* воспринималось современниками как указание на общее место, см.: [4, с. 445 и далее].

<sup>2</sup> Здесь мы имеем в виду редко обсуждаемую в посвященных Лейбницу исследованиях его работу «О мудрости» [6, с. 97].

<sup>3</sup> Шесть огромных, иначе не скажешь, томов «des vollen Leibnitzen» («полного Лейбница»), издание которых недавно начато в Ганновере, несомненно дадут новый толчок оживленной переводческой, комментаторской и исследовательской деятельности во всех европейских университетах и академических центрах. Они содержат большое количество вновь разобранных манускриптов, ранее не публиковавшихся писем, набросков и вполне цельных работ, к которым в ученом сообществе до сих пор имели доступ лишь единицы.

1. Беляев В. А. Лейбниц и Спиноза.– СПб.: Наука, 2007.
2. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию.– СПб.: Владимир Даль, 2004.– 400 с.
3. Декарт Р. Беседа с Бурманом // Декарт Р. Соч. в 2-х т.– Т. 2.– М.: Мысль.– С. 447–488.
4. Йейтс Ф. Искусство памяти.– СПб.: Университетская книга, 1997.– 484 с.
5. Лейбниц Г. В. Два отрывка о свободе // Лейбниц Г. В. Соч. в 4-х т.– Т. 1.– М.: Мысль, 1982.– С. 307–317.
6. Лейбниц Г. В. О мудрости // Лейбниц Г. В. Соч. в 4-х т.– М.: Мысль, 1984.– Т. 3.– С. 55–57.
7. Лейбниц Г. В. О способе отличения явлений реальных от воображаемых // Лейбниц Г. В. Соч. в 4-х т.– Т. 3.– М.: Мысль, 1984.– С. 97–100.
8. Сергеев К. А., Коваль О. А. Монадология Лейбница: мир как представление // *Nomina philosophans*. К 60-летию профессора К. А. Сергеева.– СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2002.– С. 480.
9. Сретенский Н. Н. Лейбниц и Декарт.– СПб.: Наука, 2007.
10. Ягодинский И. И. Философия Лейбница. Процесс образования системы.– СПб.: Наука, 2007.