

Комаров С.В.

Опыт преодоления субъективности: Спиноза и Лейбниц.

1.

Своей главной заслугой современная философия считает открытие *конечности* как фундаментальной характеристики человеческого бытия. Чем бы ни было ограничено бытие человека – смертью, телесностью, Другими, сферой *Man*, Ничто и т.п. – всюду оно выступает как наличное тут-бытие и квалифицируется как экзистенция. Всякий раз открытым и доступным мне оказывается некоторое наличное сущее, входящее в границы моего конечного опыта, здесь и теперь. Выход за эти границы для меня оказывается невозможен не только в силу моей смертности, но - принципиально. Человек эк-зистировует внутри этого тут-бытия от самого себя к самому себе. В этом смысле современная философия дисквалифицирует само понятие *субъективности*, поскольку последнее оказывается смысловым синонимом *конечности*: все человеческие феномены – переживания, рассудок, разум, воля, поступки и т.п. – в рамках этой онтологической установки рассматриваются как модификации опыта изначального конечного бытия.

Между тем, проблематика конечности отнюдь не была чужда классической новоевропейской философии. Более того, само понятие субъективности вырабатывается ею в рамках понимания необходимости преодоления конечности человеческого существования. Как известно, эта философия предприняла попытку описать человеческую субъективность как целостное явление, понимая под этим все содержание нашего мышления и воли. Субъективность понимается здесь как многообразие различий в подвижном единстве опыта *сознания*: восприятия, стремления, сомнения, предположения, суждения и т.п., т.е. как модусы сознания. Для этой философии конечность человеческого существования - это и есть конечность эмпирического наличного сознания. С такой точки зрения известное различие между эмпиризмом и рационализмом как двумя течениями в философии XVII-XVIII в.в. в трактовке феноменов создания оказывается несущественным, ибо эмпиризм в лице Локка также исходит из фрагментарности, нецелостности и случайности эмпирического опыта, как и рационализм Лейбница. Именно такое – рационалистическое - понимание субъективности и определяет *экзистенциальную задачу* новоевропейской философии – *стремление к ясному и отчетливому мышлению и преодолению пелены субъективного, конечного и фрагментарного, эмпирического опыта*. Эта задача по-разному ставится и решается разными философами, но общий пафос – «очищения ума» и «преобразования субъективности» - проходит через все размышления от «Правил для руководства ума» до «Критики чистого разума».

Целью данной статьи является анализ решения этой экзистенциальной задачи у двух представителей новоевропейской философии - Спинозы и Лейбница*. Поскольку решение этой задачи осуществляется в рамках единого

* С историко-философской точки зрения сравнение философии Спинозы и Лейбница вполне оправдано, поскольку философия Лейбница формировалась в дискуссиях с картезианцами вообще и в оппозиции к философии Спинозы в частности. Спиноза оказал на Лейбница серьезнейшее влияние.

метафизического проекта, рассмотрим предварительно некоторые общие черты рационалистической установки этой философии.

Как хорошо показал еще Гегель, вся новоевропейская философия исходит из признания интеллигибельности бытия, т.е. фактически из тождества мышления и бытия (*ratio est esse*). Эта интеллигибельность или доступность бытия разуму раскрывается через ряд фундаментальных положений, таких как:

1). Принцип *разумности бытия* или различение сущности и явления, т.е. признание различия самого Бытия как такового и его явленности или феноменальности явлений, в которых и через которые это Бытие дано в опыте познающему разуму (рассудку). Бытие трактуется как Бог, а весь универсум как тварный мир. В мире признается разумное устройство, порядок, гармония, реализующиеся через все многообразие конечных (тварных) явлений. На уровне эмпирического опыта эта разумная основа «заслоняется» многообразием случайных взаимосвязей, но на уровне разума (мышления) эта взаимосвязь предстает как закономерная, связывающая все целое явлений в единую систему, в единый организм. Сущность мира, т.е. Бог, «светиться», «проявляется», «присутствует» в своих явлениях.

Заметим, что это фундаментальный постулат догматической философии: полагание за явлениями мира некой сущности. Современная философия, наученная горьким опытом Канта, уже не может полагать за пределами возможного опыта некую сущность.

2). Принцип *причинности* (*ratio est causa*), т.е. признание закономерности всего существующего. *Causa*, причина выступает как основа, условие, «вызывающее» к жизни любое явление. В этом смысле она оказывается сущностью любого явления, поскольку «действие всегда выражает свою причину» (Лейбниц). Причина получает свою действительность только в своем следствии; в нем она и присутствует, существует в настоящем. Весь эмпирический мир оказывается совокупностью причинно-следственных связей. Умозрение, разум, а точнее – рассудок – и есть способность усмотрения причин явлений, т.е. сущностей феноменов эмпирического мира. Задача познания (науки) заключается в том, чтобы понять причины явлений, т.е. понять их «законность», заданность Божественным проведением, и тем самым их объяснить, сделать ясным: то, что на уровне эмпирического опыта кажется случайным, несвязанным, не имеющим основания, в ясном сознании предстает как необходимым, целостным, закономерным.

Идущая от средневековой философии традиция различения причин действующих (*causa efficientis*) и причин конечных (*causa finalis*) в рамках новоевропейской философии начинает выступать как рассуждение *a priori* и *a posteriori*. Априори – это непосредственное усмотрение тождества сущности и существования (причин и явлений), открывающееся в разуме познающего субъекта; апостериори – это опыт объяснения посредством дедукции категорий, т.е. подведения многообразия эмпирического опыта под категории рассудка. Рассуждение априори выступает как «нисхождение» разума в мир эмпирических явлений, рассуждение апостериори выступает как «восхождение» от эмпирических явлений в мир разума. Фактически оба эти пути обнаружения интеллигибельной основы эмпирических явлений оказываются для разума равноправными.

3). Принцип *самосознания* (*ratio est cogito*), т.е. признание за самосознанием (мышлением) особых прав в опыте. Как бы ни истолковывался опыт восприятия окружающего мира в нем присутствует интеллигибельное основание, через

которое бытие предстает непосредственно. Это *cogito*, самоочевидное и самодостовверное бытийное начало человеческого разума, по отношению к которому само различие мышления и бытия не имеет смысла. В сознании бытие дано самому себе. Весь непосредственный эмпирический опыт индивидуума, весь опыт его восприятия, представления и мышления (рассудка) есть конечный эмпирический, чувственный и несовершенный опыт. Однако, поскольку всегда в опыте присутствует чистая интуиция «Я» или сознания, стоящая за всеми этими эмпирически переживаемыми феноменами, то возможно «очищение» опыта. Любые представления, попадающие в сферу сознания, синтезируются в нем по принципу единства «Я» или единства категорий. Тогда каждое из этих представлений строится по категориальной структуре, выявляя в себе объективное разумное начало или непосредственную данность бытия в сознании. В этом случае оказывается, что собственно мыслит не «Я», а мыслит само бытие.

Поэтому в новоевропейской философии мышление, т.е. приведение всех представлений опыта, к структуре «Я» (самосознания), оказывается не только логическим методом, методом рассуждений, а особым опытом преодоления конечности или опытом преобразования наличного эмпирического сознания. Опыт есть любое восприятие и представление; как таковые восприятия и представления есть эмпирические, чувственные, природные явления. Опыт есть *испытание* эмпирического сознания путем преобразования его представлений в явления самосознания, т.е. обнаружения в них бытийной основы.

Фактически понятие опыта, как оно сформулировано новоевропейской философией, и есть понятие преобразования конечного опыта сознания, т.е. постоянный выход за границы этой наличной субъективности в мышлении. Вместе с тем этот выход за границы конечного существования есть одновременно «преодоление» наличной субъективности, ее «преобразование», построение на началах разума. *Субъективизм* – это не изначальная характеристика человеческого существования, а определенный модус наличного сознания. Этим классическая философия отличается от современной, что для нее реальностью конечного существования (*Da-sein*) является реальность опыта восприятия и мышления, которую можно преодолеть.

4). Принцип *тождества мышления и воли* (*ratio est volum*). Поскольку кругом человеческого существования являются феномены субъективности, то воля тоже относится к сфере представлений. Однако, в рамках экзистенциальной задачи новоевропейской философии эта воля должна стать волей-к-бытию, т.е. волей-к-мышлению или разумной волей. Разум, т.е. ясное и отчетливое понимание онтологической структуры универсума возможно, если само мышление обладает силой. Иначе говоря, мышление должно быть волей. Эта воля к ясному и точному мышлению выступает не только как принцип познания, но, прежде всего, как первый принцип практической философии: усмотрение причин всех явлений – и человеческих поступков тоже – является нравственной задачей. Если я ясно вижу причину моих поступков и их следствий, то я не могу действовать по-другому, чем это определено Богом. Нравственно все, к чему нас предопределил Бог *согласно нашей природе*. Законы природы или необходимости – это и есть законы разума или нравственности.

Спиноза и Лейбниц, как представители новоевропейской философии, полностью разделяют эти принципы. Однако, в рамках этих принципов они дают различное решение экзистенциальной задачи.

2.

Экзистенциальная задача у Спинозы изначально ставится как задача мышления: экзистенция – есть воля-к-мышлению (1). В самом деле, решимость быть означает стремление к пребыванию в сущности и обретение бытия в ней и через нее, а сущность бытия открывается в мышлении. Это рациональное решение экзистенциальной задачи связано с парадоксом: стремление к истине уже должно содержать ее знание. Истинная идея очевидна сама по себе, но только в том случае, когда она содержит в себе признак своего объективного существования. Именно поэтому решение экзистенциальной задачи у Спинозы разворачивается как *априорное обоснование экзистенции*.

У Декарта, как известно, началом мышления служит фундаментальное сомнение, т.е. процедура *epoche*, открывающая специфический опыт мышления – *cogito ergo sum*, рассматриваемый как *экзистенциальный акт*. Но о картезианском *epoche* можно говорить лишь в случае обратного движения от чистого Его к эмпирическому миру. Действительно, в процедуре *cogito est me cogitare* открывается идея «Я» как идея чистого мышления и чистого присутствия (идея Бога): в этом акте бытие явлено в сознании непосредственно. В *cogito* экзистенциально открывается *объективная реальность* как *здесь и теперь* присутствие бытия в сознании. В обратной процедуре «восстановления» эмпирических вещей выявляется их сущностная (категориальная) основа: мышление в этом движении последовательно конструирует представления вещей из их *адекватных идей*. В этом восхождении к трансцендентальному «Я» и обратном «нисхождении» в мир эмпирических вещей мышление выступает как обнаружение присутствия бытия в сознании.

Но чистое присутствие бытия для Декарта открывается только в идее Его *cogito*, в которой сущность тождественна существованию. Для Спинозы Бог имманентно присутствует в разуме, как и во всем сущем. Поэтому для него началом мышления может быть вообще любая *адекватная идея*, а не только идея Его *cogito*: мышление может «*вычитывать*» бытие из адекватных идей любых вещей. Поэтому, если у Декарта идея Бога как причины-основания введена *экзистенциально*, то у Спинозы – *формально*, т.е. *априорно*.

Априоризм Спинозы основывается именно на рациональном истолковании формального признака существования идеи. В самом мышлении уже есть истина, но не в *cogito* только, а в *ratio* вообще. Сама форма (способ) мышления есть форма бытия, *ratio est esse*. *Cogito* как специальный экзистенциальный акт превращается в *ratio*. Началом мышления может быть только само мышление. Но если для Декарта формальным признаком адекватной идеи является себестождественность (сущность = сущности), то для Спинозы таким формальным признаком становится причиненность идеи самой себя (сущность = причина самой себя). Поэтому проблема начала у Спинозы это проблема априорного самопричинения мышления – *ratio est esse*, потому что *ratio est causa*. Только теперь нельзя мыслить *ratio* как эмпирические акты мышления – собрание *cogitationes*. *Ratio* есть стихия абсолютного мышления и поэтому все выводы Декарта должны быть опосредованы теперь априорным принципом причины, т.е. быть развернуты как доказательства. Поэтому описание опыта мышления строится у Спинозы как априорная дедукция категорий, т.е. предика

1. См.: Спиноза. Трактат об усовершенствовании разума. – Сочинения. М., 1957. Т.1. С. 322.

тов всего сущего.

Здесь только нужно отметить важнейший момент. При этой априорной дедукции категорий всегда сохраняется различие между субстанцией и ее атрибутами (модусами). Спиноза четко понимает несводимость двух планов бытия – Бога и его модусов. Каждая теорема «Этики» – это антиномия того, что относится к субстанциальному плану бытия и к миру явлений, к модусам. И эта антиномия не «снимается», как у Гегеля, а порождает другую. Для Гегеля субстанциальное и существует через модусы и другого плана бытия не имеет, сущность вся развернута в своих явлениях. У Спинозы этого быть не может. Если бы у него субстанция бы полностью осуществлялась в своих явлениях, то не могло бы быть снятия трансцендентальных границ и решения экзистенциальной задачи.

Поскольку решение экзистенциальной задачи, т.е. есть решимость мыслить адекватно – ясно и отчетливо, это означает, что перед Спинозой встает *вопрос о границах мышления или существования (экзистенции)*. Его решение находит свое выражение в: а). учении о субстанции-Боге, б). учении о единстве души и тела, в). в учении о бессмертии души или *Amor Dei Intellectualis*. Рассмотрим эти вопросы последовательно.

А). Учение о субстанции-Боге – это спинозовское учение о *трансцендентном*.

У Декарта идея Бога вводится как то, что открывается в акте *cogito*: фиксация ущербности *cogito*, его *конечности и временности* (здесь и теперь) имеет обратной стороной идею всемогущего и бесконечного существа. Его конечно и временно, поскольку существует пока мыслиться. Оно ущербно именно потому, что одновременно с его явлением нам очевидно и достоверно открывается что-то неущербное. Сознание этой конечности *cogito* и есть идея бога как высшей объективной реальности и его основания-причины. *Идея Бога имманентна явлению cogito. Она становится основанием существования самого мышления.*

Действительно, в обратном, «восстановительном» движении от трансцендентального Я в мир эмпирических явлений идея Бога становится необходимым условием мыслимости как самих феноменов мышления (представлений) и материальных вещей, так и связи души и тела. Мышление в этом случае разворачивается как «приведение» всех представлений к структуре *cogito*, т.е. как выявление их бытийной структуры. Заметим, что в этом движении мышление все время «движит» границы существования, делая последовательно предметом своего рассмотрения различные представления.

Таким ход мысли Декарта. Но у Спинозы этот ход мысли уже опосредован и скрыт внутри опыта мышления, ведь идея *ratio* снимает границы *cogito* как особого и специфического опыта. Процедура *epoche* фактически превращает мышление в атрибут субстанции. Поэтому Спиноза начинает прямо с условий мыслимости Бога. И в «Этике» то, что Декарт выводил из экзистенциального опыта *cogito* как данности этого опыта, предстало в «снятом» виде (*aufhaben*) а именно в рассудочной форме последовательного развертывания мышления субстанции и ее атрибутов: а). анализа самой идеи Бога, б). Бога как тождества сущности и существования, в). Бога как свободной необходимости, г). Бога как имманентной причины, д). Бога как действующей причины, е). Бога как вневременной сущности. И это заканчивается введением известного различия *natura naturans* и *natura naturata*, т.е. фактически различием трансцендентного и имманентного. В действительности же Бог у Спинозы имманентен (Т.11, ч.1), поэтому это различие «природ» Бога есть различие «в себе».

Фактически это различие и есть определение границ существования: различения ограниченного опыта мышления (*cogito*) и абсолютного мышления (*Ratio*) как модуса и атрибута Бога. Снятие этого различия (различение «для себя») может быть путем развертывания абсолютного мышления *Ratio*, в пределе - бесконечной последовательностью конечных шагов рассуждений. Это *рассудочное движение - трансцендентально*.

Но поскольку принцип *Ratio est esse* уже введен, это различие может быть снято путем *адекватной идеи* самого конечного опыта мышления (души) как проявления абсолютного мышления (модуса Бога).

Б). Учение о единстве души и тела – это Спинозовское учение о *трансцендентальной явленности* души. Адекватное мышление души есть мышление ее как модуса мышления Бога (*res cogitans*). Душа есть модус мышления Бога, т.е. его явление. Явленность души Спиноза все время подчеркивает, используя свой принцип «не постольку, а поскольку...», т.е. различая как должно мыслить душу по ее идее и пресекая естественное желание представлять ее как она сама себя эмпирически воспринимает (воображается и представляется). Этот принцип есть эквивалент различения *natura naturans* и *natura naturata*. Трансцендентальность души у него находит свое выражение в учении о душе: а). как о действии, б). тождественности своей идее, в). существовании идеи души в Боге.

Cogito – это одно из проявлений души, а именно ее *idea adaequata*. Адекватная идея вещи есть ясная и отчетливая идея ее существования. *Idea adaequata* души – это идея ее связи с телом, а именно: через мышление идеи тела в Боге. У Декарта нет адекватной идеи связи души с телом потому, что он мыслит экзистенциально. Можно ли от мысли шагнуть к телесным переживаниям, точнее – к их связи? Нельзя. Это возможно только через идею Бога как причину мысли и тела. Более того, Декарту и нет необходимости мыслить эту связь, которую мы эмпирически и так знаем. (Он специально разъясняет этот свой тезис в письме к королеве Елизавете от 28 июня 1643 г.) (2). А вот Спинозе эту связь необходимо доказывать, поскольку любой эмпирический опыт должен найти свое априорное обоснование в мышлении. Само понятие адекватной идеи включает в себя необходимость существования (тождество *objectum* и *ideatum*), и, если у Декарта необходимость мышления звучит как «не могу мыслить иначе», то у Спинозы – «необходимо мыслить именно так!». У Декарта идея тела есть именно *идея*, некое мыслимое содержание, но как существование она истинна. Следовательно, если мы ясно и отчетливо мыслим тела, то, во-первых, они есть, а во-вторых, они не есть душа и их нельзя мыслить так, как душу, т.е. нельзя применять язык описания телесных явлений к явлениям душевным, и наоборот.

У Спинозы само понимание тела, т.е. его идея, есть мышление и она причинена Богом, ибо порядок причин один (Т.7, ч.II). Не тело «вызывает» (аффицирует) идеи, а тело есть и в качестве этого *есть, является через Бога* - поскольку это один акт - *идеей тела* (3). Это и есть причиненность души Богом. Тело не может непосредственно воздействовать на душу. Скорее их связь нужно мыслить как связь двух краин поверхности ленты Мебиуса: действие одно, но воспринимаемое как два различных процесса, развернутых на этих

2. См.: Декарт Р. Сочинения. Т.2. М. 1994. – С.494.

3. См.: «...В боге необходимо существует познание всего, что имеет место в объекте идеи, составляющей человеческую душу, т.е. познание этого объекта необходимо будет в душе...» - Спиноза. Сочинения. М., 1957. Т.1. С.413.

окраинах (4). Душа и тело связаны в Боге и через Бога, как две формы его – одного и единого – существования (Спиноза не дает никакого повода к окказионализму Мальбранша: нечего связывать тело и душу, поскольку они и так связаны как два эффекта одного явления – существования Бога (5)). Эмпирически душа воспринимается как нечто отличное от тела, хотя и связанное с ним, но в действительности душу необходимо *мыслить трансцендентально*, т.е. как существование в Боге.

В). Учение о бессмертии души или о *Amor Dei Intellectualis* – это спинозовское учение о *снятии границ существования*. На самом деле учение об аффектах есть рассуждение о *феноменальности* души. Душа явлена как страсти и аффекты, но, как таковая она причинена Богом. Фактически описание аффектов души есть констатация существования души во времени, а именно в модусах необходимости, возможности и действительности. Душа наличным образом существует как временное, органиченное конечное мышление (воображение и рассудок). Но поскольку это конечное органиченное мышление причинено Богом, в действительности трансцендентных границ существования у души нет. Ее *idea adaequata* не зависит от времени, хотя и является во времени (например, в опыте *cogito*). Граница души определяется самим мышлением ее идеи – мыслим ли мы душу как воображенное, представляемое, рассудочное или адекватным образом как модус Бога (*ratio*). Иначе говоря, это имманентная граница, граница «в себе». Следовательно, существование души определяется одной только ее адекватной идеей.

Согласно Спинозе эта идея есть проявление активности души или ее воля (*volum*). Воля и есть мышление, или суждение. Но в собственном смысле мышление есть стремление к познанию существования, т.е. Бога. Но, поскольку *Ratio* реализуется в своем существовании как развертывание посредством конечных актов мышления, оно оказывается внутри себя *телеологично*.

Мышление есть воля. Воля – к чему? К тому, чтобы мыслить, к самому мышлению. Но к мышлению в его полноте, к *Ratio*. А *Ratio* само есть мышление (модус) Бога. Поэтому его развертывание, его волевое стремление и есть «снятие» всех трансцендентальных границ существования души и явление ее адекватным своей идее образом. Конечное эмпирическое мышление при этом оставаясь явлением, т.е. особенным опытом, становится мышлением абсолютным. Это и есть *Amor Dei Intellectualis*. Как известно, интеллектуальная любовь к Богу понимается как единство: а). мышления душой самой себя, б). мышления душой Бога, в). мышлением Бога самого себя. Иначе говоря, это есть полная реализация принципа *Ratio est esse*, полное воплощение экзистенции. Трансцендентные границы сняты, трансцендентное совпадает с имманентным, явление совпадает с действительностью, сущность с существованием, конечное с бесконечным, особенное с абсолютным, причинность со свободой. Горизонты существования раздвинуты.

4. Мы взяли пример с лентой Мебиуса для пояснения спинозовского понимания связи души с телом у М.К.Мамардашвили, который использует его для демонстрации аналогичного понимания феноменальности у Канта. – См: Мамардашвили М.К. Кантианские вариации. М., 1997.

5. Спиноза доказывает тезис о том, что объектом души является тело (Т.13. , ч.П), через следующее положение: "...когда мы говорим, что человеческая душа воспринимает то или другое, мы этим говорим только, что бог, не поскольку он бесконечен, а поскольку он выражается природой человеческой души имеет ту или иную идею..." – Спиноза. Сочинения. Т.1. С.412.

Таким образом, решение экзистенциальной задачи у Спинозы связано с редукцией экзистенции к мышлению и соответствующей трансформацией опыта *cogito*. Проблема, однако, заключается в том, что экзистенциальная задача, пусть и понятая как рациональная задача мышления, предполагает актуальное присутствие мыслящего как само-обоснование. Если экзистенция рассматривается *только* как мышление, то осуществление экзистенциального опыта мышления есть одновременно его *представление*. Спиноза существенным образом трансформировал опыт *cogito* Декарта; как было показано, экзистенциальный момент у него проступает в том, что адекватная идея берется со стороны своего существования, как содержащая в себе признак объективной реальности (бытия) и только, поэтому, рассматривается как чистое мышление (*ratio*), а в дальнейшем – как модус Бога. Именно поэтому Спиноза исходит из принципа *ratio est causa*, понимая его как действительное, т.е. реально имеющее место, причинение мышлением самого себя. (Позднее этот принцип превратится у Лейбница в чисто логический принцип достаточного основания, хотя и у него он имеет экзистенциальную окраску в его философии). Реальная экзистенция есть реальное мышление, точнее его реальное осуществление, развертывание. «Этика» в действительности и есть экзистенциальный опыт такого мышления – и опыт-эксперимент, и , одновременно, его демонстрация. А точнее – *опыт преобразования конечного эмпирического мышления (конечного «я») в абсолютное мышление через самосознание*. Тот субъект, который начинает опыт мышления под руководством «Этики» Спинозы, преодолевает всякую субъективную чувственность, становясь чистым мышлением. Все конкретное содержание «Этики» - учение о субстанции и атрибутах, аффектах души, свободе и необходимости т.п., с этой точки зрения есть самосознание мышлением самого себя. Иначе говоря, есть опыт прорыва на наличные формы существования души, за ее трансцендентальные границы к трансцендентному мышлению как таковому.

3.

Экзистенциальная задача у Лейбница ставится в рамках проблемы соотношения воли и благодати и формулируется как задача *разумной воли*. Экзистенция есть бытие конечного сущего. Воля-к-мышлению ограничена потому, что *изначально* ограничено и конечно всякое сущее в мире. Именно конечность и ограниченность выступает основанием злой воли.

Само признание возможности злой воли резко отличает рационализм Лейбница от рационализма Спинозы. У Спинозы решение экзистенциальной задачи есть «ликвидация» личности и «растворение» ее в субстанциальном бытии. Само это растворение, которое начинается как частный волевой момент, становится затем благодаря мышлению необходимым аффектом – и в этом смысле становится объективным моментом (модусом) развертывания самой субстанции. Разумное обуздание страстей возможно потому, что воля сама разумна. Поэтому злой воли вообще быть не может, может быть только слепая страсть или аффект. Злой воли быть не может, поскольку само воление предполагает мышление объекта своего желания.

По Лейбницу в разуме нам может открываться самое Бытие, но только ограниченным образом, соответствующим нашей природе. Именно конечная природа становится основанием злой воли. Злая воля не просто слепая страсть или аффект; это именно разумная воля, не признающая ограниченности своего

существования, т.е. не признающая благодати или мировой гармонии. Экзистенция раскрывается Лейбницем как *возможность выбора* своего бытия – от признания разумности мира (благодати Божьей) до неприятия в виде злой воли.

В отличие от Спинозы у Лейбница существует четкое понимание *непреодолимой границы* между Бытием и тварным миром. *Эти два плана бытия принципиально различны.*

В самом деле, согласно Лейбницу Бог есть абсолютно *совершенное существо*. Это совершенство у Лейбница трактуется не только в смысле реальности, но и в смысле разумности и благодати. Все, что существует в действительности – разумно (б). Мировая гармония и порядок означают закономерность всего существующего; экстраординарные события возможны в мире только на основании *принципа достаточного основания (raison)* как проявления частной воли Господа. Что это означает?

Порядок, который реализуется в мире в виде действий всех тварных вещей – это *природа*. Этот природный порядок, т.е. безысключительное действие всех законов природы, и есть общая воля Бога (Лейбниц называет природу – *привычкой* Бога). Но тварный мир по своей природе – конечен и в иде разумных существ обладает своеволием. Поэтому, хотя в мире все совершается в соответствии с общей волей Господа, т.е. совершенным путем, в частных случаях – это *выглядит* как противное его воле. Бог *не хочет* этого, но *допускает*, исходя из соображений мировой гармонии. Это «хотение» Бога и есть его частная воля. Бог мог бы вмешаться в действие тварей и тем самым нарушить природный, т.е. им же установленный, порядок, но не делает этого, ибо тогда вмешательство нарушило бы и самый мировой порядок. Мир стал бы другим. А стать другим он не может, поскольку Господь создал его самым совершенным.

Именно на основании принципа совершенства созданного мира (предустановленной гармонии) основывается у Лейбница непреодолимая граница между Богом и человеком. Бог есть *трансцендентное сущее*, а мир есть *явленное сущее*. Это учение о *конечности* сущего раскрывается Лейбницем в его учении: 1). О монадах, 2). О природе души, 3). О благодати. Рассмотрим эти вопросы последовательно.

А). Учение об индивидуальных субстанциях (монадах) - это лейбницианское учение *границах существования (экзистенции)*. Как известно, согласно Лейбницу мир состоит из индивидуальных субстанций или монад. Как субстанции монады, во-первых, самотождественны, во-вторых, монады выражают собой весь универсум. Каждая субстанция есть выражение своего собственного существа и в этом смысле, ни одна отдельная субстанция никогда не действует на другую отдельную субстанцию и не испытывает от нее страдания. Как в этом случае можно обосновать мировую взаимосвязь (причинность)?

Каждая субстанция есть лишь следствие своей идеи или полного понятия, так как эта идея уже заключает в себе все предикаты ее и все, что

6. См.: «...Мне кажется, что они (т.е. вечные истины и законы благодати, справедливости и совершенства) суть следствия его разумения (entendement), которое нисколько не зависит от его воли, точно так же как и его сущность». И далее: «Они (т.е. те, кто думают, что Бог может создать более совершенный мир) думают также дополнить этим свободу Бога, словно наивысшая свобода не состоит в том, чтобы действовать совершеннейшим образом, согласно с высшим разумом (souveraine raison)!». – Лейбниц. Сочинения.- М., 1982. Т.1. С. 126 – 127.

может с ней произойти, а тем самым – и *выражает весь универсум*. Когда Лейбниц утверждает, что монада в себе выражает весь универсум, то это означает только одно: субстанции *свободны и не зависят друг от друга, но зависят от Бога*. Это явно *спинозистский оттенок* у Лейбница: субстанции существуют в Боге и причинены только Богом, они его модусы или явления (7).

Бог причиняет все субстанции сразу. Но поскольку субстанции конечны, то они *выражают* его природу определенным образом (под определенным углом «зрения»). Всякое явление *воспринимает* действие (причинение) Бога и тем самым выражает в своем – ограниченном бытии – всю его природу. Это «выражение» или «восприятие» и означает у Лейбница *явленность*, т.е. представленность и выраженность к конечному существу Божественной природы всего универсума. Если у Спинозы существует жесткая причинность и субстанция разворачивается в своих явлениях (в каждом атрибуте) как цепи причинно-следственных связей, то у Лейбница мир представляет собой целостное явление не связанных друг с другом монад. Монады связаны друг с другом, но не по действию, а по творению, по существованию. Фактически субстанции не воздействуют друг на друга. Но поскольку они явления – Бога, каждая из них, выражая определенным образом весь универсум, воспринимает в себе и все другие субстанции.

Здесь, как это ни покажется странным, Лейбниц оказывается очень близок к Спинозе в понимании *явленности* и *феноменальности* конечных существ. В конечном итоге у всех модусов Спинозы, как и монад Лейбница – одна причина – Бог. Как у Спинозы связь души и тела нельзя мыслить непосредственно и в причинном ключе, поскольку они относятся к одному явлению Бога, но рассматриваемому под разными атрибутами, так у Лейбница связь монад можно мыслить только по их явлению, во-первых, как их совместное существование, во-вторых, как представленность к каждой Бога, а значит и всех других монад.

Поэтому причинность у Лейбница есть лишь выражение феноменальной связи явлений: монады связаны через Бога, но не сами по себе. Причинная связь есть не сущностная, а феноменальная связь, т.е. связь *представления* действий природы. Поэтому, кстати, у Лейбница существует равноправие объяснения явлений природы через действующие причины и через конечные.

Поскольку *степень совершенства* субстанций разная, все субстанции ограничены в зависимости от способа своего *восприятия*. Поэтому степень совершенства касается не, так сказать, «объема» выражения – в этом смысле все субстанции имеют один объем и выражают весь мир целиком, но «качества» этого выражения. А именно, одни яснее выражают целое (мир, универсум и Бога) и это более совершенные субстанции, другие менее ясно – и это менее совершенные субстанции. В этом смысле степень совершенства выражает у Лейбница полноту бытия: наиболее совершенная субстанция воспринимается как действующая, менее совершенная субстанция – как *страдательная*.

Степень совершенства субстанций, по сути дела, есть выражение их природы. Существовать – значит для конечного существа выражать весь универсум наиболее совершенным образом согласно его природе. Понятие *природы* у Лейбница фактически и выражает *экзистенцию* тварного бытия: природа – есть выражение способа существования конечного существа и как

7. См.: «...Совершенно очевидно, что сотворенные субстанции зависят от Бога, который сохраняет их и даже непрерывно производит путем некоторого рода эманаций, подобно тому как мы производим наши мысли».- Лейбниц. Там же. С. 138.

таковая она всегда ограничена, она есть явление; сущность же – есть вся совокупность выражений (явлений) природы (8).

Б). Учение о природе души – это лейбнизианское учение о ее *феноменальности*. Это учение о душе у Лейбница основывается на его понимании природы субстанций, и в частности – их взаимосвязи (причинности). Поскольку душа есть субстанция (монада), то полная идея души есть выражение ее сущности (всех ее состояний). Он полагает, что душу нельзя понимать, во-первых, на манер картезианцев – как некий вечный дух, во-вторых, на манер эмпириков – в вульгарно-сенсуалистическом смысле. Форма существования души – есть форма ее *явленности*. Свойство воспринимать, переживать, воображать различные предметы – это «врожденное» свойство души только в смысле ее природы, т.е. закона существования душевных явлений. «Врожденность» означает не что иное, как констатацию того, что отрывается во внутреннем опыте, а именно, что душа всегда *существует* как выражающая и представляющее нечто, что не является самой душой. Душа и есть само представление как бытийное явление, она бытийствует как представляющая некие предметы: «...это свойство нашей души, поскольку она выражает какую-нибудь натуру, форму или сущность, и есть собственно идея вещи, заключающаяся в нас (подчеркнуто мной. – С.К.), и притом всегда думаем мы о ней или нет» (9).

Итак, душа по-своей природе есть представление. Это означает, что, во-первых, природа нашей души *ограничена*, поскольку она существует как *временное* (явление). В нашем духе уже содержатся все знание и все мысли, ибо наша душа как субстанция выражает Бога и универсум, равно как и все сущности и все существования. Но поскольку она по своей природе – совершенна таким образом, что ограничена, и эта ограниченность выражается в том, что, хотя и все в ней есть, не все в ней ясно и отчетливо, поэтому она развернута во времени. И во времени приходит к ясным понятиям, которые уже в ней есть (идея малых перцепций). Во-вторых, природа нашей души *ограничена*, поскольку она существует как пространственно-оформленное (явление). Душа всегда существует как какое-то восприятие, т.е. предметна. Идея есть *как бы материя*, из которой образуется эта мысль (10). Это означает, что душу нужно понимать феноменально – как особое существование, сущность которого состоит в представлении. Это существования определенного представления.

Проблема заключается в том, что все наши понятия о душе происходят из самих наших восприятий внешних предметов, а но это уже есть определенное явление души. Мы не можем понимать душу как причинную внешними предметами, поскольку нет никакого предмета, который бы непосредственно касался бы нашей души и возбуждал ее. Полемика Лейбница против Локка и сенсуализма основывалось именно на понимании души как особой формы существования. Однако, в действительности, Локк не менее строго представлял себе феноменальность душевных явлений. Это выражается у него не только в проблеме первичных-вторичных качеств, когда мы, редуцируя из представления все чувственное, приходим к последним восприятиям, которые оказываются чистыми феноменами мышления, ее чистыми формами – цветом, временем, пространством и т.п., но и в проблеме самой души, когда мыдвигаемся в «другую» сторону – к своему «я», который

8. См.: Там же. С. 141.

9. Там же. С.150.

10. Там же. С.151.

тоже оказывается чистым феноменом внутреннего опыта, а именно мышлением «Я» как субъекта как чистой идеи *cogito*, стоящей за всеми представлениями души вообще. Поэтому спор Лейбница с Локком обнаруживает на самом деле их внутреннее понимание того, что нельзя мыслить связь души и тела непосредственным образом в духе механической причинности.

Как же в таком случае необходимо мыслить душу? В строгом смысле слова, душа причинена только Богом, и все ее идеи суть выражения (явления) Бога. Душа есть монада. Это означает, что мы имеем в нашей душе идеи вещей только в силу непрерывного действия Бога на нас: он творит нас воображающими, переживающими и т.п. *Сущность нашей души есть некоторое выражение, подражание и отображение сущности, мысли и воли Божьей*. Как и у Спинозы, у Лейбница не может быть непосредственного воздействия тела на душу, ибо это, во-первых, нарушает принцип самоидентичности монад, во-вторых, правило причинности, т.е. связь субстанций через Бога и в Боге (11). Ответ у Лейбница на связь души и тела – это принцип предустановленной гармонии, а именно душа и тело связаны через Бога, поскольку они есть его явления. Бог *является* в связанных двух модусах существования, они связаны как проявления его природы. И то, что на стороне телесной выступает как «чувствования» (изменения в теле), на стороне души выступают как ее представления (идеи). Следовательно, связь души и тела нужно понимать не в смысле окказионализма Мальбранша, а именно в смысле Лейбница – как двух планов бытия одного явления – человека.

Принцип предустановленной гармонии – это принцип причинности или *явленности*, сотворения или осуществления Бога в субстанциях универсума. Поэтому ответ Лейбница о бессмертии души заключается в том, что человеческая душа, в отличие от прочих субстанций, осуществляется как разумная душа, т.е. ее способ существования отличается от способов существования других душ (гусениц и бабочек), ибо ее существование есть сохранение единства *личности*.

Итак, душа – есть явление Бога. И в строгом смысле слова через нас мыслит Бог, но только определенным образом сообразно нашей природе. Мы, как сказать, видимые явления Бога. Но в таком случае встает вопрос о возможности свободы воли и ответственности человека.

В). Учение о благодати – это и есть учение Лейбница о *преодолении конечности существования*. Этот вопрос о преодолении конечности существования развертывается у Лейбница в рамках учения о *благодати* и *теодицеи*. В самом деле, если мы есть видимые явления Бога, то как быть с наличием зла в мире? Можно ли понять злые поступки как проявление желания Бога?

Вообще говоря, Бог следуя законам им установленным и сохраняя наше бытие, направляет наши мысли и нашу волю к видимому благу, т.е. к тому, что *представляется* нашей душе наилучшим, однако *не принуждая* ничуть. Это означает, что Лейбниц, понимая причинность субстанций так, как это было показано выше, постулирует их свободу. Душа свободна в смысле своего

11. Ср.: «...Идея отдельной вещи, существующей в действительности, имеет своей причиной бога, не поскольку он бесконечен, но поскольку рассматривается составляющим другую идею вещи, существующей в действительности, причина которой также есть бог в силу того, что он составляет третью идею и так далее, до бесконечности». – Спиноза. Сочинения. Т.1. С.409.

существования, поскольку последнее целиком определяется ее представлениями. Другими словами, хотя предустановлено осуществление любой души в мире – в смысле ее явления, каждая поступает свободно, исходя из ее разума. Фактически – это и есть благодать Божья. Именно разумение и есть направленность души к благу. В воле души следовать или не следовать к нему.

Таким образом, Лейбниц констатирует, что наше бытие открыто. Предустановленность означает только *возможность осуществления* этой уникальной души в мире. Но то, как осуществиться душа, в чем будет заключаться ее бытие, в каких конкретных поступках это найдет выражение – это целиком зависит от *самой* души. Точнее – от ее разума. Разумная воля – и есть воля, направленная на благо. Душа не может знать, к чему она предрасположена Господом. Следовательно, ее бытие есть ее выбор. Это выбор может быть выбором блага, если душа разумна, и может быть выбором греха, если разум не правит душой.

Но поскольку душа разумна, она всегда должна стремиться к благу. Смутное, неясное и неотчетливое сознание есть выражение несовершенства (страдательности) души, неполноты ее бытия. Отсюда у Лейбница требование ясного сознания превращается в нравственный долг.

Однако, здесь с очевидностью встает вопрос о теодицее. Если мир из себя представляет мировой порядок и гармонию, следовательно несовершенство (страдательность) субстанций тоже предусмотрено Творцом. А следовательно, допущено и их смутное сознание, поскольку последнее есть лишь выражение их природы. Человек совершает грех, потому что он его выбирает. Но самый выбор греха есть выражение его ограниченной природы, которая есть лишь выражение мирового порядка. Этот человек выбирает грех, потому, что такова его природа: он создан таким, что в этой ситуации выбирает именно грех, а не благо.

Означает ли это, что самый совершенный из миров содержит в себе зло по воле Господа? Ответ Лейбница известен: Бог не хочет, но допускает. Грех есть не желание Бога, а следствие ограниченной, конечной природы всякого сущего. Однако, эта конечность выражает одновременно свободу выбора: я ограничен своей природой, своей душой, своим разумением и не могу воспринимать весь мир таким, каким он есть на самом деле - гармоничным, благим, справедливым. Однако, именно поэтому, то, чем будут определяться мои поступки - стремлением к разумению мира благим или нет, целиком определяется мною самим. Мы не можем задать вопрос: почему Господь допустил преступление Иуды в действительности, а не в возможности? Но вполне можем задать вопрос – из чего исходить – из веры в благодать или из своей злой воли, ибо это вопрос не *возможности*, а нашего *действительного существования*. И тут ничто не может оправдать человека выбирающего грех.

Зло существует не поскольку этого хочет Бог, а поскольку Тварный мир ограничен, существует как природа конечных (тварных) существ. Поэтому, проблема злой воли рассматривается Лейбницем как проблема *конечности* человеческого существования. Злая воля есть не просто злой выбор, она есть само *неприятие благодати* (бытия как такового). Почему злая воля вообще возможна? Потому, что всякое сущее ограничено, полнота благодати человеку недоступна в силу его конечности. Злая воля и разумная воля есть в действительности выражение ограниченности нашей природы или конечности

нашего бытия. Выбор между злой волей и благодатью есть закон человеческого существования.

Это означает, что для Лейбница принципиально не может быть поставлена задача преодаления конечности. Конечность существования – есть неизбывная судьба человека, его природа и его сущность. Прорваться в трансцендентный мир, как это предлагает Спиноза, принципиально невозможно. Мы существуем в эмпирическом мире, а мир трансцендентный нам открыт только в мышлении. Поэтому преодаление конечности возможно только в мышлении, в разуме – как преодаление *субъективности ума*, в наличном же и эмпирическом бытии преодаление конечности выступает как проблема *действительности воли*. Поэтому разрешение экзистенциальной задачи у Лейбница заключается в воспитании разумной воли и вере в благодать божью.

4.

Сделаем краткие выводы из нашего исследования. Конечность в рамках рационализма включает в себя все наличное содержание опыта бытия. Поскольку этот опыт случаен, фрагментарен, несовершенен, неясен и смутен, постольку конечность выступает синонимом субъективности, а ее преодаление выступает, одновременно, как преодаление субъективности. Экзистенциальная задача является задачей «очищения» сознания, преодаления его субъективности и построение его на началах разума (самосознания).

Спиноза как картезианец полностью отождествляет разум с волей, а субъективность с наличным эмпирическим сознанием. Для него существует целостное сознание (субъект), которое и составляет круг бытия. Преодаление наличного эмпирического сознания у него совершается путем обнаружения разумной основы всякого содержания нашего опыта. Этот опыт, как мы видели, является опытом преобразования конечного бытия путем выхода за его границы к трансцендентному.

Решение экзистенциальной задачи у Лейбница связано с обнаружением нетождественности разума и воли. Это значит, что субъективность, являющаяся кругом конечного бытия, не тождественна сознанию, ибо воля не является модусом мышления. Поэтому преодаление субъективности у него может совершиться только в модусе мышления, но не в наличном существовании человека. Только в мышлении мы преодалеем свою конечность, но на самом деле, не в самом бытии. Существует непреходимая граница между наличным бытием конечного сущего и трансцендентным.

Догматическая философия наивно полагала решение экзистенциальной задачи – в преодалении конечности чувственного опыта и выходе к разумной основе бытия. В сущности великий метафизический проект новоевропейской философии находит свое завершение в философии Лейбница (и Юма). У Лейбница фактически уже намечаются два вывода, которые найдут свое выражение в дальнейшем развитии философии. А именно:

1). *Конечность существования*. Кант, как указывал Кассирер, положил границы не только человеческому познанию, но самому сущему, самому опыту бытия. Любой опыт выступает как конечный и ограниченный (*dasein*), а потому – феноменальный. Движение к трансцендентальному «Я» совершается уже внутри круга конечного явленного бытия (структуры «*Wer?*»). Само это явление указывает на трансцендентное, но выйти к нему мы не можем. В рамках этого и

разворачивается вся проблематика конечности в современной философии. Бытие сущего изначально конечно, а его существование есть экзистенция, т.е. движение к границам существования, перейти который нельзя.

2). *Проблематика субъективности*. Неявное обнаружение Лейбницем различия между субъективностью и разумностью, между бытием и мышлением (в разуме еще возможно преодаление, но не на самом деле) у Канта уже выражается в четком различении субъекта теоретического и практического опыта. Происходит раскалывание целостного субъекта классического рационализма и воля начинает противопоставляться разуму. Субъективность рассматривается не как модус бытия конечного сущего, а как его фундаментальная характеристика. Если в классической философии воля-к-бытия выступала как воля-к-мышлению, то в современной философии экзистенция становится слепым субъективным порывом. В результате всякий опыт бытия становится проявлением субъективной воли. Проблема своеволия – это и есть проблема субъективности (12).

Мне представляется, что современная философия стоит перед своей основной проблемой - проблемой «восстановления» субъективности: каковы должны быть основания *целостного и разумного бытия человека* в мире?

12. Субъективизм становится основной проблемой для современной философии. См.: Молчанов В.И. *Cogito. Синтез. Субъективизм.* // Вопросы философии. 1996. №10. С.133-143.

