8. *Шеллинг Ф. В. Й.* Философия откровения. СПб., 2000. Т. 1.

9. *Шеллинг Ф. В. Й.* Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах // Шеллинг Ф. В. Й. Собр. соч. : в 2 т. М., 1989. Т. 2.

10. *Chernavin G.* Transzendentale Archäologie — Ontologie — Metaphysik. Methodologischen Alternativen in der phänomenologischen Philosophie Husserls. Nordhausen, 2011.

11. *Holz H.* Spekulation und Faktizität. Zum Freihetsbegriff des mittleren und späten Schellings. Bonn, 1970.

12. *Husserl E.* Gesammelte Werke. Bd. 7. Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil. Kritische Ideengeschichte. Haag, 1956.

13. *Husserl E.* Gesammelte Werke. Bd. 8. Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil. Theorie der phänomenologischen Reduktion. Haag, 1959.

14. *Husserl E.* Gesammelte Werke. Bd. 16. Ding und Raum. Haag, 1973.

15. *Husserl E.* Gesammelte Werke. Bd. 35. Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23. Dordrecht, 2002.

16. *Schulz W.* Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings. Pfullingen, 1975.

Рукопись поступила в редакцию 19 февраля 2014 г.

УДК 113.3 + 165.8

Н. А. Артеменко

МОНАДОЛОГИЯ КАК ФЕНОМЕНОЛОГИЯ VS ФЕНОМЕНОЛОГИЯ КАК МОНАДОЛОГИЯ

Тема интерсубъективности нашла свое отражение в феноменологии Гуссерля по преимуществу в исследовательских рукописях. Лейбницианская точка зрения и его учение о монадах, как и вся его монадологическая философия, предлагала Гуссерлю ценную терминологию и даже целую теорию. Задача предлагаемых размышлений — показать, в каком контексте и в какой момент лейбницианская философия становится для Гуссерля одним из главных источников при работе над проблематикой интерсубъективности. С другой стороны, самого Лейбница рассмотреть в феноменологической перспективе, указав на тот потенциал, который скрывает в себе многогранное понятие феномена в его философии.

К л ю ч е в ы е с л о в а: монадология, интерсубъективность, Гуссерль, Лейбниц, метафизика, феномен, феноменология, субъект, монада, перцепция.

***

Решительно выводя себя за рамки определенной философской традиции, трансцендентальная феноменология в то же время обращается к ней, чтобы сделать ее частью своего собственного понимания. Гуссерль, казалось бы, отвергает традицию. Для него метафизическое мышление[1] определяется через

[1] От этого примечательного обращения к традиции метафизического мышления через отказ от традиционной метафизики или, наоборот, согласие с ее представителями следует отличать употребление понятия «метафизика» в рамках самой феноменологии. Надо сказать, что гуссерлевские определения понятия метафизики не отличаются единообразием. Так, в лекциях «Идея феноменологии» 1907 г.

© Артеменко Н. А., 2014

такие предикаты, как спекулятивное, наивное, оперирующее противоречивыми вещами в себе [9, *166, 182*], темное [12, *206*], догматическое [13, *79, 144, 183*]. Однако есть представители традиционной метафизики, и прежде всего это Декарт и Лейбниц, к которым Гуссерль неоднократно возвращается, понимая свою трансцендентальную феноменологию как новое картезианство или как новую монадологию. В философии Декарта и Лейбница Гуссерль находит росток того мышления, которое необходимо истолковать феноменологически и феноменологически усвоить. Гуссерлевское обращение к метафизической традиции представляет собой ее критическое освоение, отделяющее в ней феноменологически состоятельное от того, что не выдерживает критики. Потому гуссерлевские Декарт и Лейбниц не могут быть напрямую соотнесены с историческими фигурами Декарта и Лейбница. Трансцендентальную феноменологию можно понимать как сущностным образом модифицированное картезианство или модифицированную монадологию. Эта модификация историко-философского мышления в феноменологии задает нечто такое, с чем она должна быть так или иначе соотносима при всех преобразованиях. Востребованная привязка к традиции не может пониматься как всего лишь дань этой традиции.

Задача нижеследующих размышлений — показать, в каком контексте и в какой момент лейбницианская философия становится для Гуссерля одним из главных источников при работе над проблематикой интерсубъективности[2]. С другой стороны, самого Лейбница следует рассмотреть в феноменологической перспективе, указав на тот потенциал, который скрывает в себе многогранное понятие феномена в его философии.

I

1.1. Тема интерсубъективности нашла свое отражение в феноменологии Гуссерля по преимуществу в исследовательских рукописях. Основные идеи этого этапа работы стали известны благодаря «Парижским докладам» (1929) и опубликованным первоначально на французском языке «Картезианским медитациям» (1931), после которых становится очевидно, что лейбницианская монадология, по меньшей мере в период разработки Гуссерлем трансцендентальной феноменологии, принадлежала к важнейшим источникам его мышле-

---

он понимает метафизику как «науку о сущем в абсолютном смысле» [10, *23*]. Если здесь Гуссерль видит феноменологическую критику познания условием возможности некой метафизики [Там же, *3, 32, 58 f.*], то в «Идеях-I» 1913 г. уже сама феноменология перенимает ту функцию, которой наделялась метафизика в лекциях 1907 г., поскольку Гуссерль определяет здесь абсолютно данное как абсолютное бытие [11, *91 ff.*]. В лекциях «Первая философия» 1923/1924 гг. Гуссерль использует понятие метафизики для обозначения некой «второй философии», которая основана на феноменологической фундаментальной науке как «первой философии» [13, *14, 188 Anm., 394*]. Как первая философия феноменология со своей стороны принимает на себя функцию дисциплины, наследующей традиционную метафизику [9, *166*].

[2] По проблеме интерсубъективности также см.: *Iribarne J. V.* Husserls Theorie der Intersubjektivität. Freiburg ; München, 1994.

ния. В поздних текстах Гуссерля помимо Декарта упоминается не так много философов, но имя Лейбница дважды появляется в докладах, прочитанных в Сорбонне в феврале 1929 г., и шесть раз — в подготовленных сразу же после «Парижских докладов» «Медитациях». Другие произведения Гуссерля, которые начиная с 1950 г. изданы в рамках *Гуссерлианы* — прежде всего том VI (*Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология*), тома VII–VIII (*Первая философия*) и том IX (*Феноменологическая психология*) — только подтверждают то впечатление, которое возникает в связи с «Медитациями», а именно, что философия Лейбница и его монадология были для Гуссерля, особенно начиная с 1920-х гг., одним из основных источников его мысли. На немецком языке «Медитации» вышли в свет только в 1950 г., а в начале 1970-х гг. были опубликованы еще три тома собрания сочинений Гуссерля [15–17], изданных Изо Керном; в них собраны многочисленные материалы, относящиеся к проблематике интерсубъективности. Надо сказать, что Гуссерль неоднократно пересматривал свои идеи, а потому имеет смысл говорить не о готовой теории, а скорее об эволюции его воззрений.

Начиная с июня 1939 г. библиотека Э. Гуссерля почти полностью представлена в Архиве Гуссерля в Лувене. Как известно, Гуссерль покупал все книги, которые он собирался серьезно прорабатывать, и сохранял их в своей личной библиотеке. Поэтому, изучая библиотеку Гуссерля, мы получаем ответ на вопрос о том, с какими именно источниками он особенно плотно работал: при внимательном чтении источника Гуссерль имел привычку подчеркивать карандашом отдельные пассажи или выделять на полях целые абзацы, зачастую сопровождая свои подчеркивания короткими комментариями или даже довольно развернутыми критическими замечаниями. Так Гуссерль работал только с теми текстами, которые интенсивно и глубоко изучал.

В его библиотеке мы находим довольно много изданий работ Лейбница, и почти все они несут на себе печать тщательной работы Гуссерля, внимательного штудирования. Если судить по следам, оставленным Гуссерлем в текстах Лейбница, то с особым пристрастием изучались и неоднократно им перечитывались следующие тексты[3]: Betrachtungen über die Erkenntnis, die Wahrheit und die Ideen (1684), Die in der Vernunft begründeten Principein der Natur und der Gnade (1714) — оба текста см.: Kleinere philosophische Schriften, hrsg. von R. Habs (1883); Die Methoden der universellen Synthesis und Analysis (Bd. 1), Betrachtungen über die Lehre von einem einigen, allumfassenden Geiste (1702, Bd. 2) — тексты из двухтомного издания, подготовленного Э. Кассирером с его mt предисловием, которое Гуссерль также тщательно изучал: Haupschriften, hrsg. von E. Cassirer (1904–1906), Philosophische Bibliothek: G. W. Leibniz, Haupschriften zur Grundlegung der Philosophie, Bd. 107, 108. Особенный инте-

[3] Здесь мы обращаемся к статье: *Van Breda H. L.* Leibniz' Einfluß auf das Denken Husserls // Studia Leibnitiana. Suppl. 5. Wiesbaden, 1971. S. 124–145. Ван Бреда подробно указывает все тексты Лейбница, где Гуссерлем были оставлены какие-либо отметки при чтении, мы же сошлемся лишь на те из них, которые Гуссерль основательно изучал: так мы получим достаточно полное представление, какие именно проблемы занимали Гуссерля в связи с обращением к Лейбницу.

рес Гуссерля вызвали опубликованные во втором томе этого издания 50 небольших фрагментов (приложений) работ Лейбница к его учению о монадах (Schriften zur Metaphysik III. Zur Monadenlehre), и прежде всего: XXIII: Über die Methode, reale Phänomene von imaginären zu unterscheiden; XXV: Metaphysische Abhandlung (1686); XXVI: Aus dem Briefwechsel zwischen Leibniz und (Antonie) Arnauld (1686–1690) — эта переписка очень внимательно изучена Гуссерлем и имеет множество подчеркиваний; XXVII: Neues System der Natur und der Gemeinschaft der Substanzen, wie der Vereinigung zwischen Körper und Seele (1695); XXIX: Aufklärung der Schwierigkeiten, die H. Bayle in dem neuen «System der Vereinigung von Seele und Körper» gefunden hat (1698); XXX: Aus dem Briefwechsel zwischen Leibniz und (Burcher) de Volder (1699–1706); XXXI: Aus dem Briefwechsel zwischen Leibniz und Johann Bernoulli (1698–1699); XXXIII: Von dem, was jenseit der Sinne und der Materie liegt — из письма Лейбница 1702 г. королеве Пруссии Софии Шарлотте (Гуссерлем исписан заметками на полях весь текст); XXXV: Die Monadologie (1714); XXXIX: Über die Freiheit.

Гуссерль также очень плотно работал как с французским текстом «Новых опытов» Лейбница (Nouveaux Essais sur l'entendement humain (1701–1709)), так и с немецким его переводом (первый перевод на немецкий: 1873 г. Bd. 56 der Philosophischen Bibliothek, B.: L. Heimann's Verlag; второй перевод на немецкий: 1915 г. Bd. 69 der Philosophischen Bibliothek, bei Felix Meiner, Leipzig).

Таким образом, Гуссерль внимательно штудировал многие тексты Лейбница, и мы могли бы коротко обозначить три этапа этой работы [4, *138 ff.*]:

Первый период: между 1887 и 1897 гг.

В этот период Гуссерль обращается в основном к работам Лейбница, посвященным философии математики и логике. Следы работы с текстами Лейбница остались в габилитационной работе Гуссерля — Über den Begriff der Zahl (1891), а также в его работе «Философия арифметики» (1891). После 1892 г. логика становится ведущей темой для Гуссерля. Ранние работы Фреге, а также Wissenschaftslehre Больцано направляют внимание Гуссерля на размышления Лейбница о логике. Принимая во внимание рукописи, черновики к «Логическим исследованиям» (1900–1901), а также, например, § 60 Prolegomena [18], можно сказать, что, наряду с Больцано, Лейбниц принадлежит к тем мыслителям, которые подтолкнули Гуссерля к его новому открытию и применению «истин самих по себе» и логики как «mathesis universalis». Философское обоснование этих новых установок, как уже известно, окажется отправным пунктом для первых обстоятельных разработок феноменологического метода и философии во втором томе «Логических исследований».

Второй период: между 1897 и 1905 гг.

Со времени его обучения у Брентано (1882–1884) в центр внимания Гуссерля попадают тексты Локка, Беркли и Юма, которые рассматривались им

как примеры того, что можно было назвать «научной философией». Работая в Галле приват-доцентом (1887–1901), а также в первые годы своего пребывания в Гёттингене (с июля 1901 г.) Гуссерль регулярно читал со студентами на своих семинарах основные работы этих трех английских классиков. В зимнем семестре 1891/92 гг. Гуссерль заявляет впервые локковский трактат «Опыт о человеческом разумении» («Versuch über den menschlichen Verstand») в качестве основного текста на семинар. С 1897 по 1905 г. Гуссерль неоднократно обращается к Лейбницу в связи с его критическим рассмотрением Локка. В зимнем семестре 1898/99 гг. локковский трактат «Опыт...» появляется во второй раз как текст для работы на семинарах, и, наконец, в летнем семестре 1904 г. в третий раз Гуссерль обращается к этому тексту Локка, рассматривая его на этот раз вместе с лейбницианскими «Новыми опытами», открывая для себя в этой работе Лейбница выдающуюся критику локковского трактата.

С тех пор Гуссерль читает Лейбница и его «Опыты...» вместе с локковским трактатом. И гуссерлевский поворот в сторону от психологизма после 1897 г. может быть понят только в контексте его внимательной работы с лейбницианскими «Опытами...». В период между 1900 и 1907 гг. Гуссерль обнаруживает в «естественной установке», иными словами в «натурализме», источники более глубокого уровня, лежащие в основании психологизма. И эти источники, как мы теперь знаем, могут быть вскрыты только феноменологической редукцией, благодаря которой мы открываем «чистые феномены» и их интенциональный генезис. Для Гуссерля такие философы, как Локк, Юм, Беркли, относились к великим теоретикам естественной установки, подлежащей, однако, преодолению. Лейбниц в своих «Опытах...» часто упрекает Локка за то, что ему так и не удалось достичь более глубокого метафизического уровня. Именно эта критика Лейбница, возможно, открыла Гуссерлю глаза на скрытые стороны «естественной установки» и привела к трансцендентальному повороту 1907 г.

К проблеме сознания «Другого» Гуссерль, к слову сказать, впервые обращается летом 1905 г.[4] Непосредственным поводом к этому явилась беседа с учениками известного немецкого психолога и философа Т. Липпса — А. Пфендером и Й. Даубертом. Так Гуссерль открывает новый горизонт в своих исследованиях. Последний написанный им текст по интерсубъективности был датирован 1935 г.

Третий период: между 1910 и 1925 гг.

В 1913 г. выходит первый том «Ежегодника по философии и феноменологическому исследованию» (Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung), в котором Гуссерль публикует свои Идеи-I и оказывается уличенным практически всеми своими бывшими учениками и студентами в «повороте к идеализму». Сам Гуссерль неоднократно в своих лекциях начиная с 1907 г.

---

[4] В рукописи 1905 г. Гуссерль пишет: «И здесь я совершаю опыт также и в отношении Другого» [19, *2*].

обращается к идеализму sui generis так, что уже ближе к 1909–1910 гг. мы можем видеть у него самого некое опасение впасть в солипсизм. Именно к периоду 1907–1911 гг. относятся первые серьезные наброски Гуссерля, касающиеся феноменологической проблемы интерсубъективности, призванной обосновать и тем самым обеспечить нам доступ к другому Я, к пониманию Другого.

Лейбницианская точка зрения и его учение о монадах, как и вся его монадологическая философия, которую Гуссерль основательно изучал с 1914 г., предлагала ему ценную терминологию и даже целую теорию, которую он, подхватив, развил в своих более поздних текстах по интерсубъективности (тома XIII–XV).

В лекциях «Первая философия» 1923–1924 гг. Гуссерль скажет: «Лейбниц полагал в своих гениальных aperçu учения о монадах следующее: согласно своему последнему истинному бытию все сущее как бы редуцируется к монадам... Может статься, что трансцендентально-философски обоснованное рассмотрение мира может затребовать как раз именно такую или близкую интерпретацию как безусловно необходимую» [13, *71 ff.*]. Заканчивает Гуссерль эти лекции словами: «Так приводит феноменология к монадологии, предвосхищенной Лейбницем в его гениальных aperçu» [14, *190*].

1.2. Для перехода к рассмотрению монадологии Лейбница в феноменологической перспективе укажем на общность в постановке проблемы Гуссерлем в феноменологической теории интерсубъективности и Лейбницем в учении о монадах[5]. Насколько успешным оказался гуссерлевский проект феноменологической монадологии — вопрос самостоятельный и требует отдельного рассмотрения. В исследовательской литературе на этот счет существуют разные точки зрения, но многие исследователи сходятся на том, что программа феноменологической монадологии в конечном счете может быть оценена как невыполнимая. В частности, К. Мертенс в своей статье «Husserls Phänomenologie der Monade. Bemerkungen zu Husserls Auseinandersetzung mit Leibniz» [23, *2*] не без некоторой иронии замечает: «Либо Гуссерль реализует некую форму *монадологического* мышления, но тогда не решает *феноменологической* проблемы интерсубъективности. Либо Гуссерль по меньшей мере демонстрирует, хотя бы в предварительных набросках, возможность прояснения проблемы интерсубъективности *феноменологически* удовлетворительно, но тогда его философия выходит за рамки того мышления, к которому может быть приложим масштаб *монадологии*. Первый путь соответствует гуссерлевской неудавшейся попытке построить теорию интерсубъективности в пресловуто-известной пятой *Картезианской медитации*. Второй путь он намечает в разрозненных текстах и манускриптах, которые, правда, он так и не свел к единству». Такого же мнения придерживается и К. Э. Кэлер, который в заключении своей статьи «Die Monade in Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität» констатирует: «Проблема трансцендентальной монадологии как феноменологии неразрешима» [21, *709*].

---

[5] О рецепции монадологии Лейбница в феноменологии Гуссерля также см.: [6, *163–174*].

Попытка построения трансцендентальной феноменологии связана сущностным образом с двумя сопряженными друг с другом методическими операциями: феноменологическим эпохе и феноменологической редукцией. Благодаря феноменологическому эпохе мы «заключаем в скобки» все трансцендирующие предметы полагания, с помощью редукции мы возводим все бытийные полагания к трансцендентальной субъективности, подготавливая рефлексивное сознание к адекватному усмотрению своего предмета в его самоданности. «...Вместо того чтобы наивным образом *совершать* все акты, без каких не может обходиться конституирующее природу сознание... вместе с их трансцендентными полаганиями, вынуждающими нас благодаря заключенным в них мотивациям ко все новым трансцендентным полаганиям, мы положим в "бездействие" все эти полагания... мы откажемся от их совершения; наш же постигающий, наш теоретически исследующий взор мы направим на *чистое сознание в его абсолютном самобытии*. Оно и будет тем, что пребудет с нами как искомый "*феноменологический остаток*" — пребудет, несмотря на то, что мы "выключили", или, лучше сказать, "поместили в скобки" весь мир вещей, живых существ, людей, включая и нас самих» [1, *153–154*].

Так феноменологическое дистанцирование от не тематически действующей в естественной установке веры в мир позволяет Гуссерлю провести философское тематизирование конституции любого смысла бытия. Своеобразие феноменологического подхода состоит в том, что в нем в отличие от натуралистических концепций сознание не растворяется в бытии и не ставится в один ряд с природными процессами. В феноменологии можно говорить о бытии лишь как о факте сознания, его конститутивных способностей и т. д. Таким образом, структуры сознания отождествляются со структурами бытия, а о других возможных структурах бытия вне сознания феноменология не говорит. Для чего, собственно, и проводится вся эта работа по преодолению естественной установки, реализации феноменологической редукции и т. д. Иначе говоря, бытие вне трансцендентальной субъективности лишено всякого смысла, так как любой смысл бытия уже заключен в ней [9, *117*]. Все сущее следует понимать феноменологически в его специфическом бытийном смысле через прояснение интенциональных структур трансцендентальной субъективности. Соответственно трансцендентальная субъективность не маркирует одно сущее как отличающееся от другого, но представляет собой бесконечную сферу, некое универсальное поле учреждения смысла (Sinnstiftung), для описания и анализа которого Гуссерль в поздних текстах на передний план выдвигает особую форму трансцендентального опыта [Там же, *11, 69 f.*].

Таким образом, феноменологическое поле исследования непосредственно связано с глубокой рефлексией над субъективностью субъекта. Такое понятие субъекта будет разрабатываться Гуссерлем в поздний период, а именно на этапе генетической феноменологии, но не по образцу «субъекта» начального этапа трансцендентальной феноменологии — т. е. как пустого Я-полюса, выступающего отправным пунктом феноменологического анализа. Напротив, субъект проявит себя как конкретный, определенный посредством полноты своей интенциональной жизни, и его изначальное измерение Гуссерль попы-

тается засвидетельствовать в своих анализах пассивных синтезов в глубинном протекании сознания-времени. Согласно Гуссерлю, Декарт, несмотря на свое открытие трансцендентального опытного самосознания, трансцендентальной субъективности, тем не менее упустил ее и «...был далек от мысли раскрыть ego в полной конкретности его трансцендентального бытия (Dasein) и жизни (Leben) и увидеть в нем целое поле работы, которое необходимо систематически проследить в его бесконечности» [9, *12*], тогда как заслуга Лейбница состоит как раз в том, что он в своей концепции монады именно этот выделенный за счет своей конкретности субъект и пытался тематизировать.

Структурные параллели трансцендентальной феноменологии и лейбницианской монадологии напрашиваются здесь непосредственным образом, поскольку у Лейбница мы столкнемся с определением монады как субъекта, который, согласно своему внутреннему закону раскрытия, генерирует из самого себя бесконечность перцепций, в которых отражается бесконечная полнота и разнообразие универсума и Бога. Поэтому Гуссерль может в позитивном смысле примкнуть к лейбницианскому определению монады как индивидуальной репрезентации целого универсума, чтобы — как он сам же замечает в *четвертой Картезианской медитации* — «от Я как тождественного полюса и субстрата хабитуальных особенностей» отличить ego, «взятое в полной конкретности (это ego мы будем называть “монадой”, заимствуя данное выражение у Лейбница), принимая во внимание то, без чего Я прежде всего не может быть конкретным, а именно, оно может быть таковым только в текущем многообразии своей интенциональной жизни и полагаемых в ней предметов...» [Там же, *102, §33*].

Общая концепция Лейбница и Гуссерля — концепция некой конкретной субъективности, конкретного субъекта, который содержит в себе бесконечную полноту и разнообразие определенностей мира, ставит философское мышление перед проблемой, которую можно было бы вкратце сформулировать следующим образом: 1) если монада характеризуется через универсальность, т. е. бесконечное разнообразие имманентных ей определенностей мира, тогда встает вопрос, в каком смысле следует понимать монаду как субъект, который, в свою очередь, следует схватывать через различенность предзаданного ему и им перципированного мира, ведь отсюда не очевидно, почему такая монада имеет индивидуальный характер, благодаря которому она отличает себя от других монад; 2) если же исходить из конкретности или индивидуальности монады, то, напротив, встает вопрос, как монадический субъект может быть определен через универсальность, иными словами, бесконечную полноту и разнообразие определенностей мира, поскольку, казалось бы, субъективность и индивидуальность исключают универсальную полноту мира. Как субъект монада принципиальным образом противостоит миру, и определенности мира не могут быть при этом одновременно определенностями субъекта. Как индивид монада схватывает мир только в определенных аспектах, но никак не в целом.

Таким образом, следовало бы показать, что, с одной стороны, монада, определенная через универсальную полноту мира, может быть схвачена в качестве конечного субъекта и индивида, а с другой стороны, напротив, указать, что

монадический субъект и индивид не отделен некой непреодолимой пропастью от мира и других монад. «Философия монады», таким образом, стоит перед задачей сделать возможной совместимость субъективного и индивидуального с объективным и интермонадическим универсальным схватыванием мира.

И Лейбниц, и Гуссерль предпринимают попытку оба аспекта, оба момента принять в расчет с помощью концепции монады, определенной изначально своей перспективой. Однако эта перспектива, через которую понимается монада, трактуется ими по-разному. Эта разница принципиальным образом оказывается разницей между феноменологическим и метафизическим мышлением. Гуссерль сам отмечает, что, «несмотря на умышленное сближение с лейбницевской метафизикой», феноменология как монадология «черпает свое содержание из чисто феноменологического истолкования раскрытого посредством трансцендентальной редукции трансцендентального опыта». И далее: «Феноменологическое истолкование не имеет, таким образом, ничего общего с *метафизической конструкцией*... Оно... действует в рамках чистой *интуиции*, или, скорее, чистого смыслоистолкования, посредством наполняющей данности самой вещи. В особенности в отношении объективного мира реальностей... оно не занимается ничем иным... *кроме истолкования смысла, которым этот мир обладает для всех нас до всякого философствования... смысла, который может быть философски раскрыт, но никогда не может быть изменен* и который... на каждом этапе нашего опыта содержит в себе горизонты, нуждающиеся в фундаментальном прояснении» [9, *176 f.*; 17, *20 f.*].

Поздний Гуссерль действительно пытался показать, что феноменология как наука об универсальном должна быть осуществлена только в форме конкретности. Попытка построить феноменологию как монадологию, в которой монада характеризуется не замкнутостью, а открытостью (ей открывает окна феноменологическая редукция [16, *360*]); обращение к проблеме интерсубъективного мира, к проблеме другого Я, к вопросу о положении субъекта в культурном процессе, о его месте и роли в истории и т. д., как и о самом начале субъективной жизни, конституирования человека как духовной монады; наконец, обращение к телеологии с идеей телоса как «предустановленной гармонии» между мышлением и бытием (что заложено в принципе интенциональности), между различными состояниями сознания, между людьми вообще — все это попытки решения старой проблемы: совместить философию субъекта с философией жизненного мира. Но данность конституирования мира в сознании так и остается для феноменологии чудом [22, *298*].

II

То новое рассмотрение философии Лейбница, которое мы находим у Гуссерля (впрочем, не только у него — за последние десятилетия не раз наводились мосты между Лейбницем и феноменологией), показывает, что, возможно, мы имеем дело с еще нераскрытым потенциалом в решении известных философских проблем. Рассмотреть Лейбница в феноменологической перспективе означает понять его монадологический тезис phaenomena bene fundata в перс-

пективе вопроса одновременного конституирования Я и Мира в их взаимосвязи. Если Гуссерль пытался преодолеть философию субъективизма через заимствование понятия монады, то Лейбниц с самого начала идет за пределы cogito, чтобы свое понятие перцепции как cogitatum представить в то же время как определенное через reprаesentatio всех других субстанций универсума, чтобы проблема солипсизма, равно как и проблема внешнего мира, не могла бы возникнуть ни при каких обстоятельствах.

2.1. Исходный пункт феноменологической установки состоит, как мы уже знаем, в трансцендентальном эпохе как воздержании от суждения — а именно воздержании от естественной веры в объекты чувственного восприятия, которые мы всегда готовы полагать как действительные, вне нас существующие вещи. Декарт установил этот отказ-воздержание в качестве первого шага скептического сомнения, Лейбниц же действует более осторожно и более последовательно, что обнаруживается в первую очередь в более развернутом и сложном понятии феномена, которое мы находим у Лейбница. Можно было бы выделить по крайне мере четыре способа употребления данного понятия, характеризующихся сменой перспектив, из которых понятие феномена может быть усмотрено.

1) Наиболее отдалено как от эпохе, так и от картезианского сомнения *опытно-научное понятие феномена*. Это понятие причисляется в науках к principia, т. е. к тому, что должно быть положено в основание наряду с дефинициями, аксиомами и гипотезами. Феномены должны быть подтверждены опытом, но если опыт не так-то легко получить или он не может быть получен нами самими, то тогда они должны быть удостоверены через другие феномены, говорит Лейбниц. Этому полностью соответствует принцип физической достоверности: феномены, которые согласуются со всеми остальными, считаются истинными, т. е. реальность феноменов подтверждается их связностью. На этом этапе Лейбниц определяет феномены как: 1) связанные с пространством и временем как со схемами порядка; 2) задающие обоснование эмпирического опыта; 3) требующие необходимости иного порядка в отличие от аксиом и дефиниций, так как они контингентны и управляются только принципом основания. Феномены выражают некую форму познания, которая на феноменальном уровне не может быть дальше уточнена в своей фактичности. Такое понятие феномена находится в связи с тем тезисом, что для прояснения феномена тела — pro corporum phaenomenis explicandi — допустимы только механические объяснения, сами опирающиеся на величину, фигуру и движение. При этом протяженность, движение, место и форма (т. е. еще Декартом выделенные характеристики res extensa как протяженной субстанции, или то, что Локк называет первичными качествами) вполне отчетливо определяются Лейбницем как относящиеся к телесным феноменам, но взятые сами по себе они принимаются в расчет в связи с опытно-научным понятием феномена.

Это понятие феномена кажется вполне независимым от понятия субъекта. Однако речь идет не о специфическом субъективном содержании, потому данное понятие также составляет основание для опытных наук, и вполне логично Лейбниц называет феномены, в этих науках обсуждаемые и проясняемые, т. е.

все, какие вообще встречаются в телесном мире, phaenomena vera. Понятие феномена следует понимать с самого начала в некотором позитивном смысле, а не в производном значении «всего лишь явления», даже когда Лейбниц понятие феномена и явления (phaenomenon — apparens) употребляет как синонимы: здесь «феномен» идентифицируется с «опытом».

Однако наиболее важный аспект опытно-научного понятия феномена следующий: механистическое объяснение феноменов, которое принимается Лейбницем везде за возможное вследствие принципа достаточного основания, есть лишь одна сторона обращения с ними, так как при таком объяснении прибегают к законам природы и в особенности к понятию vis — силы, энергии. Но законы природы и понятие силы со своей стороны не позволяют никоим образом обосновать себя с помощью феноменов, однако благодаря проблематике индукции могут быть приняты все же как гипотезы; обоснование же оказывается возможным только из поля метафизики.

2) Вышеизложенное понимание феномена тела должно быть само рассмотрено как часть некой двойной конструкции, поскольку наряду с «разделением тела на различные качества (свойства) посредством феноменов или опыта» стоит «разделение чувственных качеств по причинам или основаниям через мышление». И Лейбниц намекает здесь на так называемые вторичные качества или свойства, которые — как ощущение тепла, восприятие цвета и т. д. — несомненно, также зависят от субъекта и, во всяком случае, позволяют, допускают некое ясное, но, однако, не отчетливое познание в смысле лейбницианского уточнения декартовского различения. Лейбниц не предлагает никакого своего отдельного понятия, однако вполне позволительно было бы в этой связи говорить о «*сенсуалистических феноменах*». Во всяком случае, Лейбниц высказывает надежду, что и здесь был бы возможен анализ, и не просто анализ через феномены, посредством феноменов, но прежде всего посредством мышления, и связанный, естественно, с проводимыми далее экспериментами. Так, мы могли бы получить дальнейшие объяснения цветов с помощью призм и опыта смешения цветов и тем самым улучшить поначалу запутанное и неясное понятие «цвета» и в определенной мере установить согласованность этого понятия с опытно-научным понятием феномена, даже если ни один слепой не смог бы при этом познавать цвета.

Лейбниц замечает, что все подобные неясные, смутные чувственные феномены, которые, несмотря ни на что, при этом вполне ясно нами воспринимаются, мы тем не менее не могли бы ни объяснить ясно и отчетливо, ни через другие понятия определить, ни через другие слова описать [3, *577*]. Для примера Лейбниц выбирает в «Новых опытах» быстро вращающееся зубчатой колесо, чьи зубцы при вращении как бы исчезают и становятся недоступны нашему наглядному представлению, так что возникает видимость круга [2, *411–412*]. Наши чувства не в состоянии проникнуть в причину феномена, и даже если бы движение замедлилось, так что можно было бы наблюдать зубцы и их последовательную смену, т. е. не было бы уже призрачной видимости этого круга, то не было бы уже и прежнего восприятия; таким образом, речь идет уже не об одном и том же феномене [Там же]. Сенсуалистическое поня-

тие феномена поэтому также связано с теоретико-познавательной постановкой вопроса о перцепциях и их возможности быть представленными через признаки, а также связано с надеждой на установление связи с опытно-научными феноменами. Вместе с тем эта оценка отличается в самом основании от локковских выводов и от заключений более поздней эмпирической традиции. В то время как для Локка чувственные качества существуют как наипростейшие и далее неразложимые основные элементы любого познания, Лейбниц подчеркивает, что все феномены, так же как и тело, не есть unum, нечто одно, и потому любой феномен может быть далее разложен на еще более мелкие феномены, которые способствуют появлению если не нас, то, возможно, более тонко чувствующих субстанций [7, GP II, *268*][6].

3) Оба рассмотренных выше понятия выявляют истинность феномена (как в случае радуги, так и в случае паргелия — так как мы видим их и воспринимаем одинаковым образом), тогда как в третьем понятии феномена обнаруживается *элемент видимости*. Здесь, правда, также в качестве примера можно взять радугу, поскольку с этой точки зрения реальна не сама радуга, а кроющиеся за этим явлением условия. Но разница здесь может быть вполне ясно описана, поскольку в случае истинных или чувственных феноменов Лейбниц имел в виду, что каждый наблюдатель, если он не слеп, в состоянии видеть цвета или радугу и может дать себе в определенном объеме объяснение этих феноменов. Употребление понятия феномена, о котором идет речь сейчас, разводит феномены и субстанции, поскольку ни первичные, ни тем более вторичные качества не являются свойствами субстанций или самой субстанцией. Здесь находит свое выражение критика картезианского учения о субстанции, так как протяжение не может быть рассмотрено как субстанция по двум причинам: во-первых, протяженное всегда делимо, тогда как субстанция определяется через неделимость и представляет собой unum, одно, единое; во-вторых, протяженность не является достаточной характеристикой телесного мира, поскольку нечто ограниченное со своей стороны не может быть снова определено через протяженность, поэтому наряду с extensio должны быть даны другие, несводимые только к протяженности свойства тела.

Что же выступает в качестве третьего и решающего момента, так это vis — сила и ее сохранение, что наряду с динамикой телесного мира определяет и феномены. При этом сила не есть нечто протяженное, телесное, напротив, она есть нечто *нематериальное*. И именно в этом смысле феномены отличаются от субстанций как от истинно сущего, без того, однако, чтобы при этом была опровергнута конкретность феноменов: они указывают на нечто нематериальное, что лежит в их основании. Так, в начале «Общих исследований, касающихся анализа понятий и истин» Лейбниц говорит: «...каждый термин будем

---

[6] GP II. an de Volder, 30 Juni 1704. Цит. по: *Poser H.* Leibnizens Monadologie als Phänomenologie // Phänomenologie und Leibniz / Hrsg. von R. Cristin, K. Sakai. Freiburg (Breisgau), München : Alber, 2000. S. 24. Это издание интересно рядом других статей, например: *Cristin R.* Monadologische Phänomenologie — Wege zu einem neuen Paradigma?; *Kaehler K. E.* Das Bewußtsein und seine Phänomene: Leibnitz, Kant und Husserl.

мыслить только по отношению к конкретным [вещам], будь то субстанция, например Я, или явление, например "радуга"» [3, *572*]. Поэтому феномены могут выражать только производную силу, vis derivativa. Посредством противопоставления субстанции и феноменов последние впервые были поставлены в такие метафизические рамки, в которых они сами выступают как *производные*.

4) И наконец, четвертое употребление понятия феномена состоит в *идентификации perceptio и phaenomenon* в рамках монадической метафизики. Здесь заостряется, достигает своей высшей точки определение монады как единства своих перцепций. Лейбниц поясняет: не было бы никакой связи между монадами, которые к тому же не могут друг на друга влиять, если бы они взаимно друг друга по крайней мере не представляли. «Отсюда весьма важно, что между ними в отношении *перцепций или феноменов* наличествует такое отношение, которое позволяет установить, как сильно отличаются их модификации во времени и пространстве друг от друга: на этих двух, времени и месте, покоится порядок последовательного или одновременного существования. Из этого также следует, что каждая простая субстанция представляет агрегат внешних вещей и что как раз на этих внешних, но представленных различными способами вещах покоится и различенность и гармония душ. Каждая такая душа представлена как ближайшая феноменам ее органического тела, как далекая от феноменов остальных тел, которые влияют на ее тело» [24, *26*][7]. Идентификация перцепции и феноменов представляет собой переход в монадологию, из которой другие значения понятия феномена должны получить свои интерпретации и классификации. И здесь Лейбниц вводит еще одно очень важное различение: на *феномены реальные и воображаемые*.

Если первое опытно-научное понятие феномена относится к предметам естественных наук, указывая в понятии силы (vis) и протяженности на метафизический задний план, то в третьем, производном понятии феномена этот задний план «разворачивается» далее в противоположность понятию субстанции, чтобы во втором понятии феномена, делающим акцент на субъективной части, достичь границы того, что Лейбниц называет *феноменом воображаемым*, phaenomena imaginaria. Речь идет, в противоположность реальным феноменам, о галлюцинациях, снах и т. д., которые, как и все феномены, имеют основания[8], но которые при этом никоим образом не могут считаться реальными или годиться для познания вещей. Разница между phaenomena realia и phaenomena imaginaria вырастает из рассмотрения декартовского аргумента о сне. Маленькая работа, посвященная этой проблеме, — «О способе отличения явлений реальных от воображаемых» — по сути единственная, в которой Лейбниц детально останавливается на понятии феномена, несмотря на то, что он употребляет это понятие самыми разными способами и в самых разных значениях. В начале этой работы в качестве вводного рассуждения Лейбниц замечает, что посредством отчетливого понятия мы схватываем сущее (Ens), существую-

[7] Principium ratiocinandi.

[8] «Ибо очевидно, что всякое явление имеет некоторую причину» [3, *113*].

щее же (Existens) — напротив, посредством отчетливой перцепции: «И как “сущее” выражается посредством отчетливого понятия, так “существующее” (Existens) выражается посредством отчетливого восприятия» [3, *110*].

Что Лейбниц хотел бы здесь более подробно разобрать, так это отличие галлюцинаций или образов сна, которые следует рассматривать как мнимые, воображаемые, от таких феноменов, которые — от радуги до тел с их протяженностью — принимаются в качестве реальных. Указанное выше можно рассматривать как две разные ступени, два разных уровня, а можно, как это делает А. Гурвич, в смысле некой непрерывной градации, сообразно с частью воображаемого в феномене и с частью интеллигибельного, с другой стороны, так что в переделе всякое различие упраздняется, и законы феноменального мира совпадают с законами mundus intelligibilis [8, *363*]. В этом смысле Гурвич характеризует «*феноменальное* как *субстанциональное само по себе*, но при *условиях воображения*» [Там же]. На первый взгляд это, казалось бы, противоречит тому, что говорит Лейбниц, так как он в разных местах подчеркивает, что феномены всегда содержат в себе нечто воображаемое. Но при ближайшем рассмотрении эта интерпретация требует по крайней мере пояснения. Во-первых, Лейбниц имеет в виду под частью воображаемого, которую он каждому феномену приписывает, ни много ни мало нематериальную часть, без того, чтобы это воображаемое выступало в значении галлюцинации, как в случае радуги или «силы». Во-вторых, Лейбниц исходит из существующего, из чего-то, что корреспондирует с феноменом; между существующим и несуществующим немыслима никакая градация. Так можно было бы понять тезис Гурвича. Условия, при которых субстанциальное проступает в феноменальном, — это условия познания, которые мы в то же время схватываем как онтологические условия, иначе разговор о phaenomena vera был бы бессмысленным. Но именно он и показывает, что Лейбниц хотел провести четкие границы между истинными, фундирующими истины вещей, реальными феноменами и всего лишь воображаемыми феноменами.

Для того чтобы выработать некий «признак» реальности phaenomena realia, Лейбниц действует пошагово, от простого к сложному: в начале стоит мое суждение на основании какой-либо простой перцепции, т. е. исходя из непосредственного опыта и без дальнейших указаний и доводов: «Первое же, о чем я заключаю как о существующем, не прибегая к доказательствам, на основании простого восприятия или опыта, осознаваемых внутри себя, — это, во-первых, *я сам,* мыслящий разнообразное (varia); во-вторых, сами разнообразные *феномены,* т. е. явления, которые существуют в моем уме» [3, *110*]. Вместе с Декартом и вопреки ему Лейбниц подчеркивает здесь, что изначальнейший и свободный от сомнений опыт существующего есть опыт cogito. Но он, во-первых, не является истиной разума, основанной на рефлексии, как это, казалось бы, предстает у Декарта, но является истиной факта. Во-вторых, он всегда включает нерасторжимым образом cogitatum как феномен: только в этой двойственности мне дано мое Я — некоторым элементарным и потому никаких дальнейших доказательств не требующим способом одновременно с моими восприятиями как феноменами.

Пойдем дальше. Принимая во внимание существующее, что же представляет собой «отчетливая перцепция», о которой говорит вводное предложение этой небольшой работы Лейбница? Еще раз попутно отметим идентификацию феноменов и явлений, чтобы продвинуться к сути проблемы: перцепции, которые я имею, не гарантируют существование вещей вне меня! Так, отмечает Лейбниц, достоверность, сопутствующая перцепции, дана также и тогда, когда я мечтаю о золотой горе: «...и одинаково достоверно то, что в моем уме существует образ золотой горы или кентавра, когда я вижу их во сне, как и то, что существую сам я, грезящий во сне, ведь и то и другое содержится в одной и той же [истине], а именно что достоверно то, что кентавр мне является» [3, *110*]. Стало быть, встает вопрос, каковы тогда «признаки» «реальных феноменов»?

При анализе этих «признаков» Лейбниц различает два случая: 1) различие из самого феномена; 2) различие из предшествующих и последующих феноменов [Там же]. В первом случае речь должна идти о феномене, который нам себя представляет как яркий (живой), многогранный и согласованный. «Яркий» при этом определяется как «достаточно интенсивный», «многогранный» — как разнообразный и зависящий от многократных опытов и новых наблюдений, при этом «обычно возникает длинный ряд наблюдений, установленных вполне преднамеренно и избирательно, а не почерпнутых из сновидений и из тех образов, которые нам доставляют память и фантазия» [Там же, *111*]. «Согласованным» феномен будет тогда, когда он состоит из многих феноменов, «основание которых может быть выведено достаточно просто или из них самих, или же из какой-либо общей гипотезы», если феномен сохраняет привычные свойства других феноменов, так что части феномена «имеют такое положение, порядок и состояние, какие имели подобные им явления» [Там же, *110*].

Из этих немногих замечаний явствует, что Лейбниц понимает феномены и как нечто аффективное, живое, и как нечто соразмерное познанию (интуитивное, зависящее от опытов и наблюдений, разными способами объясняемое) и встроенное во временную последовательность так, что феномену может быть приписаны место, порядок и характер появления, причем сам аффективный момент помещается в контекст познания. Только поэтому можно формулировать гипотезы о феноменах и на них же эти гипотезы проверять. Феномены имеют тем самым не только онтологический статус.

Вместе с рассмотрением «привычных», «сходных» феноменов Лейбниц переходит к рассмотрению второго случая, а именно к рассмотрению предшествующих феноменов и вкратце резюмирует: «Однако в любом случае наиболее надежным признаком является согласие со всем ходом жизни...» [Там же, *110*]. При этом обнаруживается, что феномены оказываются «вставленными» в некий жизненный мир, который охватывает «привычный ход событий» и который становится пробным камнем для определения статуса феномена в качестве реального. Но на этом месте Лейбниц неожиданно оставляет проблему «жизненного мира» и центрирует положение из перспективы «Я», чтобы сделать совершенно неожиданный ход: наиболее надежным признаком согласо-

ванности со всем ходом жизни станет то, что «большинство других [людей] подтверждает, что то же самое согласуется также и с их явлениями, ибо существование других субстанций, подобных нам, не только вероятно, но и достоверно...» [3, *110*]. Но для начала следовало бы еще доказать, что подобные «другие» вообще существуют!

Прежде чем мы сможем вместе с Лейбницем остановиться на проблеме существования других субъектов, необходимо более внимательно рассмотреть второй случай: различение из «последующих феноменов». Признак реальности феномена в этом случае состоит в возможности предсказания феноменов будущих из прошлых и настоящих, «покоится ли это предсказание на основании или гипотезе, приводивших до сих пор к успеху, или же на до сих пор наблюдаемых привычных свойствах» [Там же]. Однако решающий и наиболее надежный признак, «наилучший признак реальности явлений, который один уже достаточен», — это возможность прогноза. Лейбниц при этом дает понять, *что* именно он имеет в виду в отличие от методологии естественных наук: феномены, которые таким способом служат методическим основанием случайных гипотез, есть реальные феномены. Здесь Лейбниц затрагивает аргумент сна, чтобы еще раз подчеркнуть, что если бы вся моя жизнь была бы не более чем сном и видимый мир был бы не более чем иллюзией, миражом, то и сон, и мираж были бы достаточно реальны, «если бы, хорошо пользуясь разумом, [мы] никогда не обманывались ими» [3, *112*]. И становится совершенно очевидно, что Лейбниц при обсуждении этой проблемы весьма осторожно говорит о «признаках», но не о «критериях».

В рассмотренной последовательности заключений проявляется один примечательный сдвиг, который показывает, что Лейбниц не скатывается в грубый прагматизм, но занимает позицию, которую Э. Кассирер на свой манер определяет следующим образом: «"Действительное"... [означает по Лейбницу] некое содержание сознания, когда оно не расплывается в неопределенном, но стойко держится мысли, т. е. предлагает нам повсюду постоянную, равную себе определенность... [и совершенно не требуется при этом сопоставление] с внешним, трансцендентальным "прообразом"» [5, *108*]. И Кассирер подводит итог: «Феномены являются реальными не тогда, когда они отражают существующие вещественные оригиналы, но когда они в самих себе сохраняют порядок и указывают связь, соответствующую интеллигибельным истинам» [Там же, *109*]. Именно здесь и лежит «первопричина подлинного "бытия" явлений» [Там же].

2.2. Все признаки различения феноменов реальных и воображаемых, как Лейбниц сам это прекрасно видит, «даже вместе взятые, не являются демонстративными» [3, *112*]. Он резюмирует: «...абсолютно никаким аргументом не может быть доказана данность тел, и ничто не мешает тому, чтобы нашему уму представлялись некие хорошо упорядоченные сновидения которые признавались бы нами истинными и вследствие согласованности между собой практически были бы равносильны истинным» [Там же]. Декарт обыграл свой аргумент сна ссылкой на Бога и правдивость Бога, однако этот ход мыслей Лейбниц

находит неудовлетворительным. «Если бы тела были всего лишь феноменами, то чувства бы тогда никогда не ошибались. Но чувства не дают никакого знания в отношении метафизических [т. е. необходимых] вопросов. Правдивость чувств состоит в том, что феномены между собой согласуются», — пишет Лейбниц в своем последнем письме Боссесу [7, GP II, *516*]. Аргумент сна оказывается, таким образом, совершенно непреодолимым. Кроме того, как мы видели, у Лейбница термины «феномен» и «перцепция» неоднократно употреблялись без проведения различий между ними. Замечание же о духе, который как бы производит феномены, кажется, не способствует ни выходу из проблемы солипсизма, ни решению проблемы внешнего мира.

Но если бы Лейбниц на этом остановился, то о попытке построить некую феноменологию было бы говорить сложно. Однако Лейбниц ищет способ, который бы признавал за феноменами реальность, которая, в свою очередь, оставалась бы основанной на субстанциях. Так, он выдвигает предположение, что причина феноменов находится в природе нашего духа, которому последние внутренне присущи: «И если кто-нибудь скажет, что причина явлений находится в природе нашего ума, в котором явления содержатся, он при этом не будет утверждать ничего ложного, но все же не скажет и всей истины» [3, *113*]. Чем же является вся истина? Лейбниц вводит здесь понятие *phaenomena bene fundata* и употребляет его многими способами, которые можно было свести к двум точкам зрения: со стороны сущности существующего и со стороны субстанции. Начнем со второго.

Тело не есть субстанция, но феномен. Лейбниц не устает это повторять, и мы уже знаем основания для этого: тела делимы и влияют друг на друга, поэтому они в противоположность субстанции не являются чем-то единым в себе. При этом Лейбниц часто добавляет: допустим, они реальные феномены, агрегаты субстанций или substantiatum; если речь идет о теле индивида, Лейбниц часто говорит о substantia corporea — правда, в значении вторичной, производной субстанции. Связь субстанции и феномена должна быть гораздо более сложной, чем просто ее сводимость к простому явлению. Так, Лейбниц пишет Вольдеру, что субстанциальные единства есть «не части, но основания феноменов», а Х. Вольфу — что то, что в феноменах представляется протяженным и механическим, то в монадах — центрированным или живым [24, *35*].

Действительно, связь между субстанцией и феноменом претерпевает некоторую усиливающуюся дифференциацию от «Рассуждения о метафизике» и переписки с Арно до последних писем Боссесу. Лейбниц фиксирует некий «образец»: только субстанции есть индивиды — люди, животные, растения и так вплоть до элементарных форм живого, — мыслимые по образу и подобию собственной души и уточняемые через полное понятие индивидуальной субстанции, которое заключает в себе все то, что происходит с индивидом в прошлом, настоящем и будущем. И поскольку здесь оказывается востребованным соответствие всех понятий индивидуумов некому возможному миру, «каждая субстанция выражает целый универсум; и так как вся ее индивидуальная сущность состоит только в этом выражении — с определенной точки зрения — видимого универсума, то очевидно, что она посредством степени этого выраже-

ния приводит феномены, которые она сама себе отмеряет и от которых отличается, в соответствие другим вещам, которые она видит так сказать из отдаления» [24, *36*][9]. Поэтому феномены зависят от способа выражения универсума (или репрезентации, или отражения — все эти понятия используются как синонимы) в индивидуальной субстанции. Способ выражения сам по себе понимается здесь как степень познания, поскольку эта степень составляет соответствующую перспективу. Так, универсум состоит первично не из тел, а из субстанций; репрезентация, таким образом, благодаря предустановленной совместимости между понятиями субстанций некого возможного мира, относится прежде всего к этим субстанциям. То, что субстанции индивидуируют, есть степень их перцепций в качестве степени познания, через которую они репрезентируют универсум.

Теперь следует перейти от перцепций как внутренних состояний субстанций или монад к феноменам. Несмотря на то что Лейбниц их часто идентифицирует, весьма необходимо их так друг от друга отличить, как отличают высказывание от высказанного в нем содержания, хотя и нельзя иметь одно без другого. Так же дело обстоит и с отношением между перцепцией и феноменом: они есть две стороны одной и той же медали, поскольку в то время как перцепция в качестве внутреннего состояния воспринимается с определенным содержанием, феномен есть выражение этого содержания как явления. Логическая связь полных понятий индивидуальных субстанций соответствует поэтому не только связи индивидуальных последовательностей перцепций сотворенных субстанций, но и удивительной согласованности феноменов различных субстанций друг с другом.

Тем самым, кажется, проблема решена; однако на самом деле здесь возникают радикальные трудности, поскольку последовательность перцепций подчинена некому «индивидуальному закону», который принадлежит одной из этих монад, тогда как феномены подчиняются законам, которые в случае тел, подчиняющихся механистическим законам природы, как раз-таки все индивидуальное оставляют позади. В этой ситуации ничего не поменяется, если привлекать только реальные феномены, так как их «признак» состоял в закономерности в значении природной законосообразности.

Лейбниц очень хорошо видел эту трудность и, видимо, поэтому сделал вывод, позволяющий, казалось бы, эту трудность преодолеть: каждый феномен содержит нечто, что приподнимается «как бы» над простым явлением и соединяется со сферой субстанций — точно так следует понимать третье значение понятия феномена. Это требует уже заявлявшегося перехода рассмотрения от субстанции к телесному миру и его существованию. Правда, как уже отмечалось, для Лейбница это означает, что все феномены можно объяснить посредством механистической философии, предпосылая определенные принципы механики, но если эти принципы решиться обосновать, то мы будем вынуждены допустить тем самым «в некой телесной субстанции или в неком

[9] Из неотправленного письма к Арно, 1687 г.

реальном теле нечто другое, чем модификация протяженного». Наряду с законами природы, могущими быть описанными, реальные феномены есть поэтому «в моем духе — равно как и в духе других — косвенное последствие или действие некого другого феномена», поясняет Лейбниц и добавляет: «но состояние одной единичной субстанции не есть непосредственное следствие состояния другой единичной субстанции» [24, *38*][10].

Это добавление неизбежно из монадологической перспективы, поскольку субстанция как раз определяется тем, что на нее ничего не воздействует, так что ее внутренние состояния не могут быть обусловлены чем-то внешним по отношению к ней. Но как это согласуется со случаем предшествования? Для начала становится ясно, что феномены и их причинно-следственные цепочки во всех субстанциях представлены одновременно, так как индивидуальные последовательности перцепций всегда представляют целый универсум. Однако Лейбниц идет дальше, когда замечает: «Сами феномены были бы совершенно воображаемыми, если бы они не были составлены из сущностей, имеющих истинное единство» [7, GP II, *97*].

Примечательна форма аргументации, которая здесь намечается: феномены, которые я воспринимаю и как реальные оцениваю, приводят меня к тому, чтобы спросить о характере этой реальности. Первый шаг состоит в том, чтобы установить их связь с гипотезами и правилами опыта в смысле признаков для phaenomena realia; второй шаг должен состоять в том, чтобы спросить, в чем состоит характер субстанции, если есть исключительно субстанции, которые должны считаться реальными в собственном смысле слова. Поскольку картезианская res extensa не может иметь характер субстанции, так что «все, что мы приписываем телам (как протяженным), есть только феномены и абстракции» [Там же, *99*], то субстанциальное, которое им приписывается как агрегат или как substantia corporea, может быть не материальным свойством, а, напротив, должно выражать себя как нечто идеальное: качества тела должны включать в себя «нечто воображаемое и относящееся к нашему сознанию» [Там же, *251*]. Но это уже и так дано в случае сенсуалистических феноменов, в случае вторичных качеств; вопрос же о движении как феномене, характерном для всего телесного мира, не приводит непосредственно к элементу субъекта как к субстанции, а только к окольному способу обоснования того, что вообще в телесном имеется некая служащая причиной движения сила — vis. И поскольку эта сила должна иметь некий субстанциальный источник, то она как феномен может быть только vis derivativa, чей корень лежит — единственно и исключительно — в vis primitiva субстанции.

Агрегат субстанции есть, таким образом, та форма, в которой первоначальная vis primitiva единичной субстанции выступает как vis derivativa тела в явлении. Даже когда Лейбниц не может указать прямой связи между двумя формами vis, очевидно, что ему достаточно указания на необходимость подобной связи — на этом месте замыкается для него круг в форме пятиступенчатой

[10] Из письма Арно, 1687 г.

дифференциации учения о субстанциях: «1) изначальная энтелехия, или душа; 2) первая материя как изначальная пассивная сила; 3) монада как связь первых двух; 4) масса как вторая материя или органическая машина, собирающая бесчисленное и взаимозависимое; 5) живое существо, или substantia corporea, которая получает свое единство посредством господствующей в механизме монады» [7, GP II, *252*].

Решающим для лейбницианского понятия субъекта, которое стоит за всей этой дифференциацией, оказывается то, что индивид одновременно есть unum per se и множественность своих перспективных репрезентаций мира, которые он сам приводит к единству. Лейбницианские субъекты в одно и то же время конституируют мир и индивидуируют при этом самих себя. Эта двойственность препятствует с самого начала как солипсизму, так и рефлексии, сводящейся только к человеку, — и все это в пользу универсального представления мира, которое приобретает очень важное значение, указывающее на ответственность человека за природу как его жизненный мир: он конституирует этот жизненный мир так же, как и он его. Тем самым обнаруживается, насколько высока цена в форме метафизических предпосылок, которую Лейбниц был готов заплатить — от аналогии между Я и Ты до простейших монад и далее через конструкцию монадического мира до методологических условий, которые способствуют различению реальных феноменов от воображаемых. Без похожих далекоидущих предпосылок феноменологическая монадология не могла бы возникнуть и в наше время...

---

1. *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М., 2009.
2. *Лейбниц Г. В.* Соч. : в 4 т. М., 1983. Т. 2.
3. Там же. М., 1984. Т. 3.
4. *Van Breda H. L.* Leibniz' Einfluß auf das Denken Husserls // Studia Leibnitiana. Suppl. 5. Wiesbaden, 1971.
5. *Cassirer E.* Einleitung // Leibniz G. W. Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie / Hrsg. von A. Buchenau, E. Cassirer. Hamburg, 1906. II.
6. *Cristin R.* Phänomenologie und Monadologie. Husserl und Leibniz // Studia Leibnitiana XXII/2 (1990).
7. Die philosophischen Schriften (GP) / Hrsg. von C. J. Gerhardt, 7 Bde. B., 1875–1890.
8. *Gurwitsch A.* Leibniz. Philosophie des Panlogismus. B. ; N. Y., 1974.
9. *Husserl E.* Gesammelte Werke (Husserliana), Hua I : Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge / Hrsg. und eingeleitet von Stephan Strasser. Nachdruck der 2. verb. Aufl. 1991.
10. *Husserl E.* Gesammelte Werke (Husserliana), Hua II : Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen / Hrsg. und eingeleitet von Walter Biemel. Nachdruck der 2. erg. Aufl. 1973.
11. *Husserl E.* Gesammelte Werke (Husserliana), Hua III/1: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. In zwei Bänder. 1. Halbband: Text der 1.–3. Aufl.; 2. Halbband: Ergänzende Texte (1912–1929). Neu Hrsg. von Karl Schuhmann. Nachdruck, 1976.
12. *Husserl E.* Gesammelte Werke (Husserliana), Hua VI : Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie / Hrsg. von Walter Biemel. Nachdruck der 2. verb. Aufl. 1976.
13. *Husserl E.* Gesammelte Werke (Husserliana), Hua VII : Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil : Kritische Ideengeschichte / Hrsg. von Rudolf Boehm. 1956.

14. *Husserl E.* Gesammelte Werke (Husserliana), Hua VIII : Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil : Theorie der phänomenologischen Reduktion / Hrsg. von Rudolf Boehm. 1959. S. 190.

15. *Husserl E.* Gesammelte Werke (Husserliana), Hua XIII : Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil : 1905–1920 / Hrsg. von Iso Kern. 1973.

16. *Husserl E.* Gesammelte Werke (Husserliana), Hua XIV : Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921–1928 / Hrsg. von Iso Kern. 1973.

17. *Husserl E.* Gesammelte Werke (Husserliana), Hua XV : Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil : 1929–1935 / Hrsg. von Iso Kern. 1973.

18. *Husserl E.* Logische Untersuchungen. Bd. 1 : Prolegomena zur reinen Logik / Hrsg. E. von Holenstein. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1975. §60: Anknüpfungen an Leibniz.

19. *Husserl E.* Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Teil 1 : 1905–1920 / Hrsg. von Iso Kern. Hua XIII. Den Haag, 1973. S. 2.

20. *Iribarne Julia V.* Husserls Theorie der Intersubjektivität. Freiburg ; München 1994.

21. *Kaehler K. E.* Die Monade in Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität // Tijdschrift voor Filosofie 57 (1995).

22. *Kern I.* Husserl und Kant. Den Haag, 1964.

23. *Mertens K.* Husserls Phänomenologie der Monade. Bemerkungen zu Husserls Auseinandersetzung mit Leibniz // Husserl Studies 17. Kluwer Academic Publishers, 2000.

24. *Poser H.* Leibnizens Monadologie als Phänomenologie // Phänomenologie und Leibniz / Hrsg. von R. Cristin, K. Sakai. Freiburg (Breisgau), München : Alber, 2000.

Рукопись поступила в редакцию 19 февраля 2014 г.