

*Сергей Секундант (Одесса)*

## **МАЛЬБРАНШ, АРНО И ЛЕЙБНИЦ: СПОР О ПРИРОДЕ ИДЕЙ**

---

*Sergiy Sekundant (Odessa)*

### **Malebranche, Arnould and Leibniz: Arguments on Ideas' Nature**

There had been suggested the transformation of the concept of "idea" from Decart (modus of thinking) to Leibniz (predisposition of human mind for reflection the substantial features of object). It had been proved, that the dispute on ideas of second part of XVII century essentially influenced the further (both, idealistic and empirical) philosophy.

---

Декарт, пожалуй, был первым, кто ввел понятие «идея» в широкий обиход философии Нового времени. В противовес Августину, Фоме Аквинскому и другим схоластике, которые рассматривали идеи как вечные образцы, находящиеся в сознании бога, он, охарактеризовав идею как «все то, что непосредственно воспринимается умом» (pro omni eo, quod immediate a mente percipitur), ограничил сферу действия идей исключительно областью духовной жизни человека. Однако его определение понятия идеи оказалось настолько широким и нечетким, что уже его современники не преминули указать на те трудности, которые из него вытекают. Действительно, под понятие «того, что непосредственно воспринимается умом» у него подпадали не только наши мысли, но и ощущения, акты воли, эмоции и т.п. С помощью понятия «идея» Декарт обозначал как форму, так и содержание мысли. Картезианцы, и в первую очередь И. Клауберг (J. Clauberg), А. Лепран (A. le Grand), П.С. Режи́с (P.S. Régis) и Л. Деляфорж (L. de la Forge), сохранив в целом декартовское понимание идеи как актуального события, протекающего в нашем сознании, попытались его уточнить и преодолеть те трудности, которые возникли у Декарта. Большая часть картезианцев

---

© С. Секундант, 2010

склонна была рассматривать идею как «форму мысли» (*la forme de pensée*). Против такого понимания идеи, собственно, и выступил Николай Мальбранш. Как истинный картезианец он попытался далее развить декартовский взгляд на идею как непосредственный объект познания, акцентируя еще большее внимание на теологических аспектах этой проблемы. Цель статьи состоит в том, чтобы на основе анализа аргументов уточнить различные точки зрения на природу идей и определить то влияние, которое спор о природе идей оказал на дальнейшее развитие европейской философии.

Исследованию природы идей у Мальбранша посвящена главным образом вторая часть третьей книги его «Разысканий истины». В этой работе Мальбранш подчеркивает, что вещи вне нас не могут быть непосредственным объектом познания, поскольку обратное утверждение предполагает возможность выхода души за пределы тела — условие, необходимое для непосредственного созерцания вещей вне нас. Поэтому непосредственным объектом познания, по его мнению, являются идеи. Идею он определяет как «непосредственный, или наиболее близкий нашему разуму объект, когда тот воспринимает какой-нибудь объект» (“l’objet immédiat, ou le plus proche de l’esprit quand il aperçoit quelque objet”) [9, Р. 373]. Ссылаясь на опыт, Мальбранш утверждает, что для того чтобы мы могли воспринимать какой-либо объект вне нас, идея обязательно должна присутствовать. Напротив, идея не обязательно должна соответствовать какой-либо объекту вне нас. Человеческое познание внешних вещей у него, таким образом, полностью ограничено областью идей и, как следствие, возникает проблема объективности нашего познания вещей вне нас. Исследование природы идей и должно, согласно Мальбраншу, показать возможность объективного познания вещей вне нас.

Он отвергает прежде всего восходящий, по его мнению, к Аристотелю (но характерный уже для Демокрита) взгляд, согласно которому идеи — это внутренние впечатления (*impresses*), которые являются отображениями внешних впечатлений (*expresses*), порожденных, в свою очередь, чувственными образами, исходящими от внешних тел. Ссылаясь на непроницаемость тел, Мальбранш указывает, что в данном случае эти образы, сталкиваясь, разрушались бы, что делало бы невозможным сам процесс познания.

Этой трудности, считает он, избегает второй взгляд, согласно которому внешние впечатления лишь побуждают душу к созданию идей. Мальбранш, таким образом, становится на точку зрения окказионализма, который у него, как мы видим, был направлен главным образом против взгляда на идеи как образы внешних впечатлений и во многом был обусловлен его феноменализмом. Дело в том, что для Мальбранша душа — это прежде всего выражение единства феноменов сознания, а не некоторая существующая сама по себе субстанция. Хотя Мальбранш рассматривает душу как субстанцию, принципиально

отличную от протяжения, ему все же чужд грубый дуализм Декарта. Для окказионализма вообще и для Мальбранша в частности характерно признание наличия определенной связи между психическим и физическим. Он считает, что «отпечатки в мозгу (*les traces du cerveau*) сопровождают чувственные восприятия и идеи души», что «все телесные переживания и чувства сопровождают истинные чувства и переживания в душе (*dans l'âme*)» [9, Р. 172]. Однако Мальбранш отрицает существование причинной связи (*rapport de causalité*) между душой и телом [8, Р. 81]. Как истинный картезианец, он полагает, что моя душа (*mon âme*), как мыслящая субстанция, не является материальной и не может рассматриваться как модификация моего тела, а потому не может находиться ни в какой связи (*resemblance*) с протяженной субстанцией, из которой составлено мое тело [8, Р. 8]. Все разговоры о единстве души и тела ни к чему не могут привести, так как слово «единство» (*union*) в этом случае ничего не объясняет и само нуждается в объяснении [8, Р. 149]. Мальбранш требует и сам стремится руководствоваться принципом: «Допускайте только то, чему вас научил опыт!» (“*Ne supposez précisément que ce que l'expérience vous apprend!*”) [8, Р. 149]. Исходя именно из этого принципа, он отвергает общераспространенный взгляд, будто мозг является местопребыванием души, пребывая в котором она познает окружающий мир. Опыт, считает он, указывает на взаимную связь свойств души и тела, но он не дает оснований утверждать ни то, что душа находится в теле, ни то, что тело находится в душе. Но на основе данных опыта, по мнению Мальбранша, мы можем только сделать вывод о том, что и душа и тело находятся в Боге, который является истинной причиной взаимной связи их свойств (*la cause véritable de la réciprocation de leurs modalités*). Души, считает он, находятся в божественном разуме, а тела — в его необъятности. Они не могут находиться друг в друге, ибо между ними нет никакой существенной связи (*rapport essential*) [8, р. 182–183]. В этом он солидарен и с Декартом, и с другими окказионалистами.

Но в отличие от других окказионалистов Мальбранш не считает, что идея является формой мысли. Подобный взгляд, по его мнению, ведет к абсурдному выводу, будто идеи существуют, пока мы о них думаем, и исчезают, как только мы перестаем о них думать. Опыт свидетельствует, что это не так. Кроме того, согласно Мальбраншу, это означало бы, что душа познает вещи, рассматривая свои собственные модификации. Но если бы душа познавала все вещи, рассматривая свои собственные модификации, то она, считает Мальбранш, должна была бы свою сущность или природу познавать яснее, чем природу тел [9, Р. 376]. Во всяком случае она яснее познавала бы свои ощущения и модификации, чем формы и модификации тел. Но это не так, поскольку, как свидетельствует опыт, наши знания состояний своей души всегда смутны. Причину этого Мальбранш видит в том, что знание состояний души

всегда связано со случайным опытом. Напротив, мы имеем ясную и отчетливую идею протяжения, поскольку знание основных свойств тел не зависит ни от какого случайного опыта. Исходя из этого, он делает вывод, что идеи не являются ни результатом воздействия на душу внешних предметов, ни продуктом деятельности нашей души. Они даны нам от рождения. Остается только выяснить, рождены ли они вместе с нами, или существовали до нас.

Взгляд на природу идей, согласно которому все идеи сотворены вместе с нами, по его мнению, сталкивается с неразрешимой для него задачей, как может конечный человек вмещать в себя и одновременно мыслить бесконечное множество идей? Мальбранш считает, что это, как показывает наш опыт, невозможно. Кроме того, наличие у нас общих идей и идеи бесконечности, по мнению Мальбранша, доказывает, что идея не есть нечто сотворенное, «ибо никакая сотворенная реальность не может быть ни бесконечною, ни даже общею» (“car toute réalité créée ne peut être ni infinie ni même générale”) [9, P. 393]

Взгляд, согласно которому разум для созерцания предметов нуждается только в самом себе и способен путем самоанализа обнаружить все вещи, находящиеся вне нас, кажется Мальбраншу малоубедительной, поскольку, в случае ее признания, душа была бы невещественным миром, который содержал бы в себе все, что содержит в себе чувственный и материальный мир. Желание поддерживать такую мысль кажется Мальбраншу слишком дерзким (*bien hardi*). В его основе, по мнению Мальбранша, лежит природное тщеславие, любовь к независимости и желание походить на Бога. Несмотря на то, что аргументы, выдвинутые Мальбраншем против этого взгляда, носили скорее теологический, чем логический характер и не могли претендовать на беспристрастность, они все же содержали реальную проблему: каким образом сотворенная, а потому конечная и несовершенная душа человека может включать в себя бесконечное многообразие воспринимаемых вещей. Именно ограниченность человеческого существа становится основным аргументом Мальбранша в пользу мнения, что сотворенные души не могут созерцать в себе ни сущности, ни бытия вещей. «Они не могут созерцать в самих себе их сущности, — считает он, — потому что, будучи ограниченными, они не содержат в себе все существующие вещи (*tous les êtres*), как Бог, которого можно назвать универсальным существом, или просто Сущим (*l'être universel, ou simplement ce qui est*), как он называет Сам Себя. Так как дух человеческий может познать все существа и существа бесконечные даже тогда, когда он не содержит их в себе, то это верное доказательство, что он не созерцает их сущности в себе самом; ибо дух не только видит то одну вещь, то другую последовательно, но актуально созерцает даже бесконечное, хотя не понимает его... стало быть, если дух действительно не бесконечен и не способен к бесконечным модификациям одновременно, то безусловно

невозможно, чтобы он видел в себе самом то, чего в нем нет» [9, Р. 396]. Мальбранш полагает, что наша идея бесконечного есть самое основательное и требующее наименьшего числа предположений доказательство бытия Божия. Тот факт, что наша душа способна созерцать бесконечное, хотя и не понимает его, Мальбранш рассматривает как наиболее достоверное свидетельство того, что идея бесконечно совершенного существа не является чем-то сотворенным. И хотя это доказательство бытия Бога очень напоминает декартовское, оно все же принципиально иное: Мальбранш делает акцент на невозможности для конечного существа самостоятельно породить идею бесконечного. По его мнению, «душа (*l'esprit*) не только имеет идею бесконечного, она имеет ее даже раньше, чем идею конечного» [9, Р. 402]. С целью обоснования этого утверждения, он подвергает критике традиционную теорию абстракции. Согласно Мальбраншу, «ум (*l'esprit*) воспринимает любую вещь только в идее, которую он имеет о бесконечном; и не только эта идея не образовалась из неясного соединения (*de l'assemblage confus*) всех идей отдельных предметов, как это думают философы, но, напротив, все эти частные идеи только причастны общей идее бесконечного, подобно тому, как Бог, не получает своего бытия от творений, но все творения есть не что иное, как несовершенные сущности, причастные божественному бытию (*l'être divin*)» [9, р. 402–403]. Мальбранш считает, что «все наши идеи, которые мы имеем о творениях, есть только ограничения идеи творца (*limitations de l'idée du créateur*), как и все стремления нашей воли к этим творениям обусловлены нашим стремлением к творцу» [9, Р. 404]. Мальбранш не только утверждает, что ограниченная человеческая душа не способна образовать общую идею бесконечного на основе частных идей, он рассматривает этот факт как основание для признания того, что ни одна из общих идей не есть нечто сотворенное, т.е. что все идеи вечны. При этом он опирается на свою теорию образования понятий. Согласно Мальбраншу, «наш ум (*l'esprit*) был бы не способен представить себе общие идеи рода, вида и т.д., если бы он не созерцал все существа как содержащиеся в едином (*en un*). И так как все сотворенные существа обладают частным бытием (*être particulier*), то нельзя сказать, что созерцаешь нечто сотворенное, когда созерцаешь, например, треугольник вообще» [9, р. 401–402]. Доказательство того, что дух не может созерцать в себе сущности вещей, у Мальбранша, таким образом, основывается не только на теологических, но и на гносеологических аргументах, частности, на его довольно своеобразной теории абстракции. В качестве аргумента у него выступает как теологическое положение, что все сотворенное обладает лишь частным бытием, так и характерное для рационалистов утверждение, согласно которому из частных суждений нельзя вывести общее.

Человеческий дух, согласно Мальбраншу, не может созерцать в самом себе и бытия вещей. «Он не созерцает также их бытия в самом се-

бе, — утверждает Мальбранш, — так как они не зависят в своем бытии от его воли, и идеи этих вещей могут даны нашему уму (*peuvent être presents à l'esprit*), даже если бы этих вещей не существовало, ибо всякий может иметь идею золотой горы; и хотя мы основываемся на показаниях своих чувств, чтобы судить о бытии предметов, однако рассудок не уверяет нас, что мы должны в этом верить своим чувствам, потому что мы ясно понимаем, что они нас обманывают» [9, р. 396–397; 2, т. 2, С. 19]. Таким образом Мальбранш доказывает, что душа в себе самой не созерцает ни сущности, ни бытия вещей, а зависит в этом от чего-то другого. Теперь ему остается доказать, что это нечто другое есть Бог.

Доказательство того, что мы созерцаем идеи в Боге, Мальбранш основывает на двух основных аргументах, которые подчеркивают его тесную связь с средневековым платонизмом вообще и с Августином в частности. Первый аргумент состоит в том, что Богу безусловно необходимо иметь в себе самом идеи всех сотворенных им существ, потому что иначе он не мог бы их породить. Второй — в том, что подобно тому, как пространство является вместилищем материальных тел, так должно существовать вместилище духовных сущностей, каковым является Бог. Мальбранш признает, что наше познание в силу несовершенства и ограниченности человеческой природы само несовершенно и мир, как он нам представляется сквозь призму наших познавательных способностей, отличается от мира, как он есть на самом деле, т.е. каковым он должен быть с точки зрения идеи Бога как совершеннейшего существа, творца вселенной и всех существ. Из антиномии конечного и бесконечного Мальбранш в духе средневековой философии выводит антиномию двух точек зрения на мир: точки зрения Бога, существа бесконечного и совершенного, и точки зрения человека, существа конечного и несовершенного. Как существо конечное, человек хотя и созерцает все идеи в Боге, но сущность божественной субстанции он созерцать не может. Тем не менее, Мальбранш в этом вопросе не становится на позиции агностицизма. Он считает, что мы способны познать божественную субстанцию, но лишь постольку, поскольку она относится к тварям и поскольку причастна им, а не абсолютно. Все то, что созерцают души в Боге, по мнению Мальбранша, весьма несовершенно, Бог же совершенен. Так, души видят материю делимую и оформленную, в Боге же нет ничего делимого и оформленного, так как Бог есть всеобщее бытие (*tout être*), он бесконечен и содержит в себе всё, но он не есть какое-либо частное бытие (*être en particulier*) [9, р. 400].

У Мальбранша мы находим еще целый ряд аргументов теологического характера, подтверждающих его основной тезис, что идеи не сотворены вместе с нами, а мы созерцаем их в Боге. Эти аргументы он часто пытается подкрепить аргументами, основанными на внутреннем опыте. Так, утверждение, что «ничто не может непосредственно воздействовать на душу (*dans l'esprit*), кроме того, что превосходит ее, ничто,

кроме Бога, ибо только наш творец может изменять модификации нашей души», он подкрепляет положением, основанном будто бы на внутреннем опыте, который указывает на то, что «идеи деятельны (efficaces), так как они действуют в душе (dans l'esprit) и освещают ее» [9, р. 403]. Если учесть, что наш ум Мальбранш в духе схоластики рассматривает как пассивную способность, то утверждение деятельного характера идей выглядит как весьма весомый аргумент в пользу того, что идеи находятся в Боге. К теологическим аргументом следует отнести и его утверждение о том, что главной целью действий Бога не может быть ничего, кроме самого Бога, и что поэтому он не мог для познания (pour connaitre) своих творений создать душу (un esprit), которая не созерцала бы некоторым образом (voie en quelque façon) самого Бога, созерцая его творения [9, р. 404]. Мальбранш при этом ссылается на Августина, который утверждал, что благодаря познанию вечных истин мы уже в этой жизни созерцаем Бога. Он согласен с Августином и в том, что истина обладает теми же совершенствами, что и Бог: она не сотворена (incrée), неизменна (immutable), необъятна (immense), вечна (éternelle) и превышает всего (audessus de toutes choses). Соглашаясь с ним в том, что она истинна сама по себе (vraie par elle-même) и не получает свои совершенства ни от чего другого, Мальбранш тем не менее отвергает вывод Августина, что истина и есть сам Бог (la vérité est Dieu) [9, р. 405]. Для него истины, вроде «дважды два — четыре», не являются не только Богом, но и абсолютными реальными сущностями. Истины вроде этой заключаются лишь в отношении равенства (в данном случае между «дважды два» и «четыре»), реальностью же, согласно Мальбраншу, обладают только идеи, а равенство между идеями, которое и есть истина, не есть нечто реальное (n'est rien reel) [9, р. 405–406]. По его мнению, «когда мы созерцаем вечные истины, мы созерцаем Бога не потому, что эти истины есть Бог, а потому, что идеи, от которых эти истины зависят, находятся в Боге (sont en Dieu)» [9, Р. 406].

Не менее важным является и другое отличие от Августина. Мальбранш полагает, что с помощью идей мы познаем в Боге не только вещи вечные и нетленные, как это утверждал Августин, но и преходящие и тленные. «Когда мы воспринимаем нечто чувственное (quelque chose de sensible), — разъясняет свою позицию Мальбранш, — в наших восприятиях имеется чувство (sentiment) и чистая идея (idée pure). Чувство есть модификация нашей души (âme) и ее порождает в нас Бог» [9, Р. 406]. Роль Бога в познании у Мальбранша, таким образом, существенно расширяется. Для Мальбранша Бог — это и местопребывания душ, и умопостигаемый мир. От Бога души получают свои модификации и в его мудрости (sagesse) находят свои идеи [9, Р. 409]. Несмотря на некоторые расхождения, влияние Августина на Мальбранша, особенно на его метафизические взгляды, было настолько сильным, что Дж. Левин, например, не без основания утверждал: «Философия Мальбран-

ша есть соединение физики Декарта и метафизики Августина: что познается всеобщим и необходимым образом, не может быть чем-то произвольным, не может быть продуктом нашего рассудка или Бога, а должно иметь свое основание в самой реальности» [7, S. 21].

В силу указанных выше свойств Бога познание Бога, согласно Мальбраншу, принципиально отличается от познания вещей вне нас. Хотя Бог, как и вещи содержащиеся в нем, является не частью нашего духа, а внешним по отношению к нему объектом, только Бога, согласно Мальбраншу, мы познаем не через идеи, а самого по себе (*par lui-même*) [9, P. 411]. Как существо познаваемое через самого себя и единственное, которое способно воздействовать на дух, Бог открывается (*se découvrir*) человеческому духу. И поскольку познание, согласно Мальбраншу, есть пассивная способность, а активность содержится только в воле, то человек может познать Бога лишь в той мере, в какой он ему открывается [9, P. 414]. Абсолютная же сущность Бога, по мнению Мальбранша, остается для человека непознаваемой.

Напротив, вещи внешнего мира, поскольку они телесны, не умопостигаемы сами по себе и не могут воздействовать на наш дух, познаются, согласно Мальбраншу, через идеи. Познание же Бога через идею, пусть даже через идею совершенного существа, как это пытался сделать Декарт, по его мнению, невозможно. Для Мальбранша Бог — это неограниченное бытие, а идея совершенного существа, как и всякая идея, — это бытие ограниченное. Познание Бога, по мнению Мальбранша, является непосредственным, хотя и несовершенным. Но так как Бог заключает в себе весь умопостигаемый мир, а это значит, содержит в себе идеи всех вещей, то, считает он, можно сказать, что мы познаем вещи в Боге. Причем мы познаем не все вещи, содержащиеся в Боге, а только те, о которых мы имеем идеи. И хотя тела и их свойства не являются непосредственно умопостигаемыми, а познаются через идеи, наше познание их, по мнению Мальбранша, является вполне совершенным. Так, он считает, что идею, которую мы имеем, например, о протяженности, достаточно, чтобы «заставить нас познавать свойства, присущие протяженности, и мы не можем желать более отчетливой, более плодотворной (*plus fructifère*) идеи о протяженности, фигурах и движении, чем та идея, которую нам дает о них Бог» [9, P. 412]. Так как идеи вещей, находящиеся в Боге, содержат все их свойства, то тот, кто видит идеи вещей, может видеть и их свойства, ибо, полагает Мальбранш, «когда мы видим вещи такими, какими они в Боге, мы видим их всегда весьма совершенным образом, мы видели бы их еще бесконечно совершеннее, если бы дух, созерцающий их в нем, был бы бесконечен» [9, p. 412–413].

Недостатки в нашем познании протяженности, фигур и движения тел, по его мнению, есть недостатки не идей, представляющих их, а нашего духа, рассматривающего идеи. Поэтому познание внешних тел



Мальбранш считает более совершенным, чем познание душой самой себя. Душа познает саму себя не через идеи, содержащиеся в Боге, а через внутреннее чувство. Оно, как считает Мальбранш, менее совершенно, поскольку «мы знаем о своей душе лишь то, что чувствуем происходящим в нас (*que nous sentons se passez en nous*)» [9, Р. 413]. Из этого Мальбранш делает вывод, явно противоречащий основному методологическому принципу Декарта: «хотя мы и познаем (*plus distinctement*) бытие своей души (*l'existence de notre âme*), чем бытие своего тела и тел, которые нас окружают, однако мы не имеем столь же совершенного познания о природе души, как о природе тел (*une connaissance si parfait de la nature de l'âme que de la nature de corps*)» [9, Р. 413].

Это различие в способах познания души и внешних тел для Мальбранша имеет принципиальное значение: по его мнению, оно доказывает, что идеи, которые нам представляют нечто находящееся вне нас, не являются модификациями нашей души, как это полагали ортодоксальные картезианцы, ибо, считает Мальбранш, «если бы душа (*l'âme*) созерцала все вещи, рассматривая все свои собственные модификации, она должна была бы познавать яснее (*connaître plus clairement*) свою сущность и природу, чем природу тел, а все ощущения, или модификации, свойственные ей, яснее, чем формы и модификации, свойственные телам» [9, Р. 414]. Основываясь на этом, Мальбранш считает неправомерным рассматривать процесс познания вещей как самопознание души, к чему, казалось бы, с необходимостью вело утверждение о невозможности взаимодействия между духовной и материальной субстанцией. В пользу этого, по его мнению, говорит и то, что мы не можем дать такого определения модификаций души, которое раскрывало бы их сущность. И причину этого Мальбранш видит в том, что мы ни душу, ни ее свойства не познаем с помощью идей.

Противопоставляя эти два вида познания, Мальбранш тем самым противопоставляет познание посредством идей, которое ведет к раскрытию сущности, познанию через ощущения, которое не ведет к этому и не может отличаться той точностью, какую благодаря определениям обладают математические науки. Правда, Мальбранш признает, что самопознание души через сознание или внутреннее чувство хотя и не совершенно, но не ложно. И того знания, которое мы имеем о ней благодаря сознанию и внутреннему чувству, по его мнению, вполне достаточно, чтобы доказать ее бессмертие, духовность, свободу и другие свойства, которые нам необходимо знать. Что же касается чувственного познания внешних тел, то оно не только несовершенно, но и ложно. Поэтому он настаивает на необходимости признания того, что вещи познаются только через идеи. По его мнению, идея о телах нам нужна для того, чтобы исправлять ощущения, какие мы имеем о них. В идее же своей души мы не нуждаемся, потому что то сознание, которое мы имеем о ней, не вводит нас в заблуждение. Чтобы мы не обма-

нывались в познании души, достаточно, по мнению Мальбранша, не смешивать ее с телом.

Менее всего достоверным Мальбранш считает познание душ других людей и чистых духов. Их мы не можем познать ни через них самих, ни через их идеи, а так как они отличны от нас самих, то мы не можем познать их и через наше сознание. Мы можем только предполагать, что души других людей такого же рода, что и наша. И в качестве единственного основания такого предположения у него выступает уверенность в том, что Бог действует одинаково во всех духах. «Что мы чувствуем (*sentons*) в самих себе, – утверждает Мальбранш, – то, мы полагаем (*nous prétendons*), чувствуют и они; и даже когда эти чувства не имеют никакого отношения к телам, мы уверены, что мы не обманываемся, потому что мы видим в Боге идеи и определенные неизменные законы, относительно которых мы с достоверностью знаем, что Бог действует одинаково во всех духах» [9, Р. 416]. Правда, вынужден признать Мальбранш, поскольку мы судим о других духах на основании тех чувств, которые мы имеем о самих себе, то такое познание «сильно подвержено заблуждениям» (“*est fort sujette à l’erreur*”) [9, Р. 417].

Самым достоверным у Мальбранша, таким образом, оказывается познание внешних предметов и оно является таковым только благодаря тому, что осуществляется с помощью идей. Однако его вывод, что достоверное познание возможно только благодаря тому, что идеи существуют в Боге, противоречил декартовскому определению идеи и фактически оправдывал отвергаемые картезианцами схоластический взгляд на них. Это было тем более поразительно, что свое доказательство Мальбранш осуществлял на основе тех принципов и в соответствии с теми идеалами, которые современниками рассматривались как характерные именно для картезианства. Как и Декарт, Мальбранш стремится быть максимально критичным и опираться только на то, что достоверно и подтверждается непосредственным опытом. Как и Декарт, он апеллирует часто к математике. Как и метафизика Декарта, его метафизика возникает как результат попытки обосновать возможность достоверного познания вообще и Бога в частности. Претензии Мальбранша на то, что его метафизика и, в частности, его взгляд на идеи как существующие в Боге непосредственно вытекают из основополагающих принципов Декарта не могли не вызвать законного возмущения у ортодоксальных картезианцев. Главным его оппонентом в этом вопросе стал Антуан Арно, который незадолго до этого подверг резкой критике его концепцию божественной благодати.

В своем труде под названием «Об истинных и ложных идеях» (*Des vrayes et des fausses idées*), вышедшем в 1683 г., А. Арно утверждает, что Мальбранш не понял правильно ни Декарта, ни Августина. Основная цель, которую, по мнению Р. У. Чёрча, преследовал в этой работе А. Арно, состояла в том, чтобы доказать, что «такого рода репрезента-

тивные идеи, которые Мальбранш намеревался ввести в картезианскую философию, не необходимы для познания тел и что они, одним словом, химеры» [5, Р. 144]. А. Арно указывает, в частности, на неоднозначность понятия «идея» у Мальбранша. Идеями, считает он, Мальбранш называет и «восприятие» (*perception*) и «реальный представляемый предмет» (*être représentatif*). Мальбранш, согласно А. Арно, использует понятие «идея» для обозначения восприятия, когда утверждает, что для того чтобы воспринимать вещи, мы нуждаемся в воспринимаемом объекте, однако в 1-й главе второй части третьей книги, посвященной чувствам, он, говоря о восприятиях цветов, света и т. д., соглашается с тем, что для их восприятия душа не нуждается в этих воспринимаемых объектах, и тем не менее он называет эти восприятия идеями (“*Cependant il faut encore remarquer ici qu’il prend le mot d’idée pour perception et non pour un certain être représentatif, dont il prétend ailleurs que nous avons besoin pour apercevoir les choses; car il demeure d’accord, dans le troisième livre, partie II, chapitre 1, qu’au regard des sensations, c’est-à-dire dans les perceptions des couleurs, de ces êtres représentatives, et cependant il appelle ces perceptions des idées*”) [4, Ch. III, Р. 37]. Убеждение, что эти представляемые объекты необходимы для объяснения того, каким образом могут познаваться вещи, является, по мнению Арно, следствием приобретенного еще в детстве предрассудка, будто для познания некоторого предмета необходимо, чтобы предмет был представлен таким же образом, как видимые вещи представлены нашему взору, будто наша душа познает только то, что представлено нашей душе [4, Ch. IV, Р. 27]. А. Арно обвиняет Мальбранша в том, что тот смешивает фактически «созерцание» и «познание» [4, Ch. IV, Р. 30]. Хотя Мальбранш признает, что мы не можем видеть вещи сами по себе, он, по мнению А. Арно, выражение «сами по себе» (“*par aux-mêmes*”) употребляет неоднозначно. И когда Мальбранш говорит, что предмет дан (*est présent*) нашей душе, он, согласно А. Арно, слово “*présence*” употребляет также неоднозначно. Мальбранш, по мнению А. Арно, говорит о «данности в некотором месте» (*présence locale*), когда речь идет о познании внешних тел, и о «данности в виде объекта» (*présence objective*), когда речь идет о познании души. Чтобы избежать всех этих ошибок, которые, по его мнению, возникли из ложного отождествления «созерцания» и «познания», А. Арно рекомендует употреблять понятие “*présence*” только в значении «данности в качестве объекта» (*présence objective*). Согласно Арно, некоторая вещь существует объективно в нашей душе только потому, что наша душа осознает ее. И говорить о некоторой вещи, что она объективно существует в нашей душе, по его мнению, означает то же самое, что утверждать, что душа осознает эту вещь [4, Ch. IV, Р. 27]. Бытие же представленных тел А. Арно считает мнимым (*ces prétendus êtres représentatifs des corps*) и рассматривает их как чистые химеры (*pures chimères*) [4, Ch. IV. Р. 49].

Точно также Мальбранш, по мнению А. Арно, неверно истолковывает Декарта, когда противопоставляет идеи и восприятия. Цитируя Декарта, он показывает, что нигде и никогда тот не различал идеи и восприятия. А. Арно пытается доказать, что между восприятиями и ощущениями, с одной стороны, и идеями – с другой, нет никакой разницы. По его мнению, реально имеется только одно содержание сознания, которое мы называем восприятием (*Perception*), если имеем в виду состояние воспринимающего субъекта, или же идеей, если рассматриваем данное восприятие как объект.

К такому выводу А. Арно приходит, отправляясь от декартовского понимания познания. Для Арно, как и для Декарта, всякое познание есть мышление (*cogitatio*). Он указывает, что латинский термин *cogitare* означает «мыслить, думать, размышлять, рассуждать», но также «представлять себе, воображать». Возможно, столь широкое понимание мышления оказало решающее влияние на ход рассуждений А. Арно. Он считает самоочевидным и не требующим доказательств тот факт, что всякий акт мышления включает в себя два компонента: 1) некоторое Я, которое мыслит и 2) многообразие объектов, которые являются предметом мышления этого Я. Мы не можем мыслить наше Я, не мысля некоторый объект. Мы вообще не можем мыслить, не мысля нечто (“*il est clair que je pense, il est clair aussi que je pense à quelque chose... et ainsi, ne pouvant y avoir de pensée ou de connaissance sans objet connu, je ne puis non plus me demander à moi-même la raison pourquoi je pense à quelque chose, que pourquoi je pense, étant impossible de penser qu'on ne pense à quelque chose*”) [4, Ch. II].

Для А. Арно не только невозможно мышление без объекта мышления, не только невозможна мысль без объекта мысли, но и невозможен мыслящий субъект без мыслимого объекта. Он обвиняет Мальбранша в том, что тот противопоставляет две неразрывных части акта мышления: мыслящего субъекта и объект его мышления. Их единство, считает А. Арно, столь же самоочевидный факт, как и декартовское *cogito*. Но преимущество своего исходного пункта Арно видит в том, что он автоматически снимает целый ряд метафизических вопросов, в которых запутался Декарт. В частности, снимается не только вопрос, как возникает у нас сознание объектов, но и вопрос о том, как появляется у меня сознание. Поэтому, если мы считаем самоочевидным фактом «я мыслю» и рассматриваем себя как мыслящую субстанцию, а понятие *res cogitans* считаем ясным и отчетливым, то все наши восприятия, представления, суждения, мысли и т.д. мы должны рассматривать как модификации мыслящей субстанции, как модификации ее существенного свойства – мышления (*cogitatio, pensée*). И поскольку всем действиям нашего мышления (*cogitationes*) свойственно отношение к своему объекту, воспринимаемому, мыслимому, представляемому и обсуждаемому объекту, то все они в сущности выполняют репрезентативную функцию («*essentiellement représentatives*») и все они являются восприятиями. [4, Ch.V].

С другой стороны, Арно утверждает, что «быть познаваемым является неотъемлемым свойством бытия» («être connaissable... est une propriété inséparable de l'être»). Всякий объект является объектом возможного познания, возможного представления или суждения и, как таковой, не нуждается в посредничестве репрезентирующих его особых идей, как это полагает Мальбранш. Признавая, что всякое восприятие одновременно является и модификацией мыслящего Я и восприятием, представляющим некоторый объект, Арно выступает также против утверждения Мальбранша, что восприятия цветов, звуков, боли и т.п. являются только модификациями субъекта и никаких репрезентативных функций не выполняют. На этом основании он считает неоправданным противопоставление субъективных восприятий, не выполняющих никаких репрезентативных функций, и предметных, репрезентирующих восприятий, относящихся к протяженным вещам.

В пятой главе, где А. Арно предпринимает попытку геометрическим способом доказать ложность допущения «этих представляемых сущностей» (“ces êtres representatives”), он следующим образом формулирует основные положения своей концепции:

- «1. Я называю **душой** или **духом** субстанцию, которая мыслит;
2. **Мыслить, знать, воспринимать** — это одно и то же;
3. Одним и тем же я считаю **идею** некоторого объекта и **восприятие** некоторого объекта...
4. Я говорю, что объект дан нашему уму, когда наш ум воспринимает и познает его;
5. Я говорю, что некоторая вещь объективно существует в моей душе, когда я ее познаю...
6. Я говорил, что я считаю одним и тем же **восприятие** и **идею**. Тем не менее следует заметить, что хотя они и есть нечто единое, это единое рассматривается в двух отношениях: во-первых, по отношению к душе, которую она модифицирует, и, во-вторых, по отношению к воспринимаемой вещи в том виде, как она объективно существует в нашей душе. Слово «восприятие» я использую для обозначения первого отношения, а слово «идея» — для обозначения второго отношения...
7. То, что я понимаю под «**представляемыми сущностями**» (“êtres representatives”), которые я отвергаю как бесполезные сущности, это только воображаемое бытие, реально отличное от идей, понимаемых как восприятия...
8. Когда говорят, что наши идеи и наши восприятия (так как я считаю их одним и тем же) репрезентируют нам вещи, которые мы представляем. И что они суть их образы, то это говорится в совершенно другом смысле, чем когда говорят, будто столы репрезентируют их оригиналы и что они суть их образы, или что произнесенные и написанные слова — это образы наших мыслей. По отношению к идеям это означа-

ло бы утверждать, что вещи, которые мы постигаем, **объективно** существуют в нашей душе и в наших мыслях...

9. Когда я говорю, что идея есть то же самое, что и **восприятие**, я понимаю под восприятием все то, что постигает мой ум, и в первую очередь восприятие, которое я имею о вещах, или же суждение, которое мы выносим относительно его, или же то, что мы в нем обнаруживаем в процессе рассуждения...

10. Нужно распутать еще одну двусмысленность: не следует смешивать **идею некоторого объекта** с **этим представляемым объектом**. По меньшей мере не следует предполагать, будто **он объективно существует в душе**, так как представленная сущность, например, солнце на небе, есть только наименование чего-то внешнего, которое существует только по отношению к моему восприятию...

11. Когда я говорю, что душа делает то-то и то-то и что она обладает способностью делать это, я под словом «делает» имею в виду восприятие, которое она имеет об объекте и которое является одной из ее модификаций, не пытаясь выяснить при этом действующей причины, лежащей в основе этой модификации, есть ли это, например, Бог, который порождает ее, или она возникает сама по себе...

12. Способностью я называю свойство, относительно которого я достоверно знаю, что им обладает некоторая духовная или материальная вещь, деятельная или пассивная, или того или иного рода сущность, обладающая той или иной модификацией.

13. И так как эта способность, несомненно, есть свойство природы этой вещи, то я в таком случае говорю, что она нуждается в творце своей природы, которым может быть только Бог» («1. J'appelle **âme** ou **esprit** la substance qui pense;

2. **Penser, connaître, apercevoir**, sont la même chose.

3. Je prends aussi pour la même chose l'**idée** d'un objet et la **perception** d'un objet...

4. Je dis qu'un objet est présent à notre esprit quand notre esprit l'aperçoit et le connaît.

5. Je dis qu'une chose est objectivement dans mon esprit quand je la conçois...

6. J'ai dit que je prenais pour la même chose la **perception** et l'**idée**. Il faut néanmoins remarquer que cette chose, quoique unique, a deux rapports: l'un à l'âme qu'elle modifie, l'autre à la chose aperçue, en tant qu'elle est objectivement dans l'âme, et que le mot de perception marque plus directement le premier rapport, et celui d'idée le dernier...

7. Ce que j'entends par les **être représentatifs**, en tant que je les combats comme des entités superflues, ne sont que ceux que l'on s'imagine être réellement distingués des idées prises pour des perceptions...

8. Quand on dit que nos idées et nos perceptions (car je prends cela pour la même chose) nous représentent les choses que nous concevons et en sont images, c'est dans un tout autre sens que lorsqu'on dit que les tableaux représentent leurs originaux et en

sont les images, ou que les paroles prononcées ou écrites sont les images des nos pensées; car au regard des idées cela veut dire que les choses que nous concevons sont **objectivement** dans notre esprit et dans notre pence...

9. Quand je dis que l'idée est la même chose que la **perception**, j'entends par la perception tout ce que mon esprit conçoit, soit par la première apprehension qu'il a des choses, soit par les jugements qu'il en fait, soit par ce qu'il en découvre en raisonnant...

10. Il y a encore une autre equivoque à démêler: c'est qu'il ne faut pas confondre **l'idée d'un objet** avec cet **objet conçu**, à moins qu'on n'ajoute **en tant** qu'il est objectivement dans l'esprit; car **être conçu**, au regard du soleil qui est dans le siel n'est qu'une denomination extrinsèque, qui n'est qu'un rapport à la perception que j'en ai...

11. Quand je dirai l'âme fait ceci ou cela, et qu'elle a la faculté de faire ceci ou cela, j'entends par le mot de **faire** la perception qu'elle a des objets, qui est une de ses modifications, sans me mettre en peine de la cause efficient de cet modification, c'est-à-dire si c'est Dieu qui la lui donne, ou si elle se la donne à elle-même..

12. J'appelle **faculté** le pouvoir que je sais certainement qu'a une chose ou spirituelle ou corporelle, ou d'agir, ou de pâtir, ou d'être d'une telle ou telle manière, c'est-à-dire d'avoir une telle ou telle modification...

13. Et, quand cette **faculté** est certainement une propriété de la nature de cette chose, je dis alors qu'elle la tient de l'auteur de sa nature, qui ne peut être que Dieu") [4, Ch.V, P. 51-53]. А. Арно, таким образом, фактически упрекал Мальбранша в том, что тот отступил от основного принципа декартовской философии («утверждать только то, что с очевидностью дано в непосредственном опыте») и занялся метафизическими и теологическими спекуляциями. Но Мальбранш, по его мнению, неверно понял и метафизическое учение Августина. Августин, утверждает Арно, говорил только о вечных истинах и законах как о существующих в Боге, а не о преходящих предметах. Основная мысль Августина, считает он, состояла в том, чтобы подчеркнуть, что неизменные и вечные сущности можно созерцать только в неизменной природе и вечной сущности, что не было бы ни одной достоверной науки, ни одной строго доказанной истины и ни одного закона, которые были бы необходимыми и общими для всех мыслящих людей, если бы то, что созерцают духовные существа, не было для них всех общим и в силу своей природы вечным и необходимым. Но Августин, согласно Арно, нигде не утверждал и не мог в соответствии со своими принципами, что люди в неизменной природе видят преходящие чувственные объекты.

Критика А. Арно вынудила Мальбранша уточнить свою позицию и сделать свою концепцию идей более обоснованной. Что касается неверного понимания Августина, то в своем ответе на критику А. Арно Мальбранш указывает, что он никогда не утверждал, будто мы созерцаем в Боге преходящие вещи. В Боге, по его мнению, люди видят только сущности этих вещей, которые неизменны, необходимы и вечны. В Боге, считает он, люди видят только то, что эти объекты представляют ду-

ху и что делает их интеллигибельными, т.е. в Боге они видят только идеи, которые позволяют нам познать существенные свойства вещей, а не модификации нашего ума. Если чувственно воспринимаемые объекты даны непосредственно, то благодаря ощущениям люди видят идеи как актуально существующие. Но ощущения только побуждают нас к их созерцанию и не более. Что касается Декарта, то возражения Арно, по мнению Мальбранша, основаны на слишком широком понимании мышления. Мальбранш не отрицает, что наше сознание заполнено множеством мыслей (*cogitationes*), восприятий (*perceptiones*) в широком смысле этого слова. Он не оспаривает также и то, что если мы воспринимаем некоторый цвет, то он для нас является цветом некоторого предмета, т.е. является восприятием некоторого объекта. Точно так же он не оспаривает, что если я вижу предмет, который имеет пространственное протяжение и форму, то это восприятие в любом случае является модификацией мыслящей субстанции. Признает он и то, что каждый возможный предмет, может быть предметом направленного на него познания. Но Мальбранш вновь подвергает резкой критике взгляд на идеи как простые модификации души.

Ошибка А. Арно и всех тех, кто придерживается этого взгляда, по мнению Мальбранша, состоит в том, что они смешивают восприятие и идею. Согласно этому взгляду, идея – это лишь смутный образ воспоминаний, который остался от прежних перцепций. Но если идеи суть только модификации нашей души, замечает он, то, во-первых, среди них нельзя в таком случае обнаружить каких-либо различий и, во-вторых, они тогда ничего не репрезентируют. Если Декарт и называет идеи модификациями души, то, считает Мальбранш, он это делает не потому, что он нуждается в понятии идеи, чтобы обозначить исключительно объективную реальность, а для того, чтобы обозначить те виды сознания, с помощью которых воспринимаются эти объекты. Мальбранш согласен, что идеи являются объективной реальностью для нас лишь постольку, поскольку они даны нашему сознанию. Но идеи как виды сознания, замечает Мальбранш, могут различаться только благодаря их содержанию, которое они репрезентируют с помощью присущих им свойств. Модальностью души, согласно Мальбраншу, являются не идеи, а восприятия (*perceptions*) идей, которые, однако, без объективной реальности не могли бы возникнуть. Так, считает Мальбранш, мы не имели бы представления о бесконечном, если бы бесконечное не существовало как объективная реальность. Мальбранш требует различать «между нашими идеями и нашими восприятиями, между нами, которые воспринимают, и тем, что мы воспринимаем» (“entre nos idées et nos perceptions, entre nous qui ar̄percevons et ce que nous ar̄percevons”) [8, Р. 36] . Только идеям присуще свойство всеобщности, тогда как наши восприятия или состояния сознания всегда остаются субъективными и индивидуальными. Из смешения красок, за-



мечает Мальбранш, мы можем получить только краску определенного цвет, но никогда — цвет вообще. Восприятия никогда не выводят за пределы самих себя, тогда как идеи служат основанием познания содержательных связей. Идеи указывают на те различия, которые существуют не в сознании, а в мыслимом, в содержании наших мыслей. Содержательные отношения, которые образуют круг, указывает он, я познаю как отличные от тех, которые образуют квадрат, в то время как между восприятиями я не могу указать на такое отличие. Чтобы познать числа и геометрические фигуры и их отношения, утверждает Мальбранш, нужна идея, ибо «без идеи душа не воспринимает ничего, отличного от нее и идеи» (*sans l'idée l'âme n'a perception de rien de distingué d'elle et l'idée*). По этой причине числа и геометрические фигуры не могут быть модификацией души. Между познанием и чувственным восприятием, утверждает Мальбранш, существует такая же пропасть, как и между «светом наших идей» (*la lumière de nos idées*) и «темнотой наших чувств» (*l'obscurité de nos sentiments*). Модификации только возбуждают душу, просветить же ее могут только идеи благодаря своей всеобщности [8, Р. 42]. По мнению Мальбранша, А. Арно не учитывает, что восприятия и идеи в процессе познания выполняют разные функции. Не отрицая роли восприятия в познании внешнего мира, Мальбранш тем не менее требует различать между восприятием и репрезентацией объекта познания. «Очевидно, — пишет он, — что только благодаря восприятиям объекты воспринимаемы; но они воспринимаемы только потому, что они представлены душе идеями, которые их репрезентируют и которые с необходимостью предшествуют восприятиям этих объектов. Одну и ту же вещь можно репрезентировать и воспринимать точно так же, как и давать и получать» (“*Il est evident que c'est par les perceptions que les objets sont apperçus: mais il ne sont apperçus que parce qu'ils sont rendus present à l'esprit par les idées qui les représentent et qui sont nécessairement preambles aux perceptions qu'on en a. Représenter et appercevoir sont aussi peu la même chose que donner et recevoir*”). Утверждение Мальбранша, что идеи предшествуют в познании восприятиям, означает, что, во-первых, идеи не выводимы из восприятий и, во-вторых, они выступают в познании в качестве необходимой предпосылки восприятия внешних объектов.

На основе этого различия Мальбранш пытается уточнить понятие познания, утверждая, что А. Арно слишком широко понимал познание. Познанием, по мнению Мальбранша, Декарт называл не всякое, а только ясное и отчетливое мышление. Мальбранш указывает на то, что по своему виду, форме и диапазону действия познание может быть разным: оно может быть осознанием частного факта, чисто эмпирическим знакомством с предметом (*sentir*), но может быть и постижением необходимых и общезначимых связей (*connaître*). Ощущение радости, боли и печали — это глубоко индивидуальные, эмпирические воспри-

ятия. Мы не можем путем сравнения познать их отношения и познать их природу так же ясно, как это имеет место в математике, где мы, сравнивая математические объекты и выявляя их отношения, все глубже и глубже проникаем в их природу. Восприятия боли, радости, печали, цветов, звуков и другие действительно только для меня и являются простыми модификациями моего Я. Следовательно, считает Мальбранш, источник этих восприятий заключается только во мне. Исходя из своих восприятий цветов, звуков и т.п. я не могу знать, соответствуют ли им и в какой мере подобные восприятия в сознании других людей, поскольку я познаю их только эмпирически, на основе своего индивидуального опыта, а не вывожу их a priori. Дело обстоит бы совершенно иначе, утверждает Мальбранш, если бы я из сущности сознания смог вывести, что в моем сознании должны существовать только такие восприятия и не может быть иных. Предметом эмпирических восприятий, по мнению Мальбранша, является наше сознание и его модификации, а всякое такое восприятие, направленное на наше собственное Я, есть чувственное восприятие (*sentir*), а не познание (*connaître*). Оно носит эмпирический, а не демонстративный характер. Напротив, подчеркивает Мальбранш, везде, где наше познание направлено на протяженные в пространстве и определенные по месту вещи, мы убеждены, что те же самые вещи могут восприниматься разными людьми. Протяжение является общим для сознания всех людей объектом («*l'étendue est un objet commun à tous les esprits*»). Эта общность пространства становится возможной, по мнению Мальбранша, благодаря тому, что все люди используют одно и то же понятие протяжения, которое и является предметом математики. Имеется только одна математика, которая исследует только один пространственный мир. Но это не наблюдаемое пространство, которое, по его мнению, является индивидуальным и субъективным. Речь идет об интеллигибельном пространстве, которое обще всем людям не эмпирически, а нумерически (*numériquement*). Математик, подчеркивает он вслед за Платоном и Августином, исследует не начерченный и наблюдаемый треугольник, а умопостигаемую идею треугольника. И то, что мы в увиденном замечаем больше, чем простую модификацию своего сознания, что мы осознаем увиденное как всеми одинаково воспринимаемую и существующую для всех людей в равной мере, в одном и том же месте одного и того же пространства вещь, объясняется, согласно Мальбраншу, тем, что в процессе восприятия соединяется в единое целое наша идея протяжения с модификацией нашего сознания. В процессе восприятия ощущаемый мною цвет связывается с идеей протяжения или пространства, в результате чего я познаю цвет как цвет некоторого объекта, который воспринимается мною как отдельная вещь, отличающаяся от своего окружения. Во всяком восприятии присутствует одновременно два момента: «*sentir*», внутреннее восприятие, индивидуальное и

чисто фактическое, и «*connaître*», общая для всех людей и необходимая идея, которая и является объектом математики.

Если А. Арно ориентируется на понятие непосредственного опыта как наиболее достоверного исходного пункта познания, то для Мальбранша таким исходным пунктом становится математика. Для него математика — это не просто пример всеобщего и необходимого знания, она выступает у него важнейшая часть непосредственного опыта. Опыт математика характеризуется ясностью и очевидностью и в этом Мальбранш видит его несомненное преимущество перед чувственным опытом. И хотя Мальбранш не акцентирует внимания на вопросе о том, как возможно математическое естествознание, а пытается только выяснить, каким образом оказывается, что мои субъективные идеи получают объективное значение, он в поисках ответа на этот вопрос вынужден обратиться к математике как примеру всеобщего и необходимого знания и тем самым фактически дать ответ и на вопрос, как возможно математическое познание внешнего мира. Математическое познание внешнего мира, по его мнению, возможно только при наличии и на основе ясных и отчетливых идей и в первую очередь ясной и отчетливой идеи протяжения. В этом он следует Декарту. Но в отличие от Декарта и А. Арно он требует четко и строго разграничить сферы субъективного и объективного. Тот факт, что идеи непосредственно даны нашему сознанию, еще не означает, согласно Мальбраншу, что они имеют субъективную природу. Всеобщий и необходимый характер идей свидетельствует о их независимом и, следовательно, объективном характере. Реальность идей, утверждает Мальбранш, не зависит от моего субъективного произвола. Идеи имеют некоторую вечную сущность, они не возникают и не исчезают в один момент. То, что мы наделяем идеи «бытием» и делаем это благодаря нашему личному сознанию, верно, но наш дух, считает Мальбранш, является лишь «случайной причиной» их возникновение.

Таким образом, Мальбранш фактически отвергает декартовское *cogito* как исходный пункт достоверного познания. Он считает, что из *cogitare*, поскольку оно относится к своему собственному Я и его переживаниям, возникает только внутреннее, лишенное необходимости восприятие, а потому понятия *cogitatio* и *res cogitans* нельзя считать врожденными и рассматривать как исходный пункт и основу научного познания. Из него мы не можем вывести общее всем людям нумерическое понятие пространства, без которого математика как всеобщее и необходимое познание (*connaître*) действительности была бы невозможна. Такое понятие пространства предполагает, в свою очередь, идею бесконечного, — идею, которую мы, как существа конечные, не можем получить путем самонаблюдения, а потому она не может быть модификацией нашего сознания. Ее могло вложить в нас только некая бесконечная субстанция (*substance infinie*), существо самое совершен-

ное (*ens perfectissimum*). Только благодаря Богу, считает Мальбранш, возможно понятие бесконечности, ясное и отчетливое понятия протяжения и нумерического пространства. Но у Мальбранша предпосылкой является уже не **идея Бога**, как это имело место у Декарта, а сам Бог. Когда мы мыслим понятие Бога, мы, по его мнению, устанавливаем связь с Богом. Мальбранш видоизменяет доказательство бытия Бога Декарта: вместо идеи Бога в качестве последнего основания выступает у него сам Бог. Через сопричастность сущности Бога идеи математики приобретают свойство всеобщности, необходимости и бесконечности и становятся чем-то большим, чем простая модификация нашего сознания. Они становятся чем-то вне нашего сознания, а именно, частью бесконечной субстанции (*substance infinie*) и являются модификацией не нашего сознания, а этой бесконечной субстанции. Идеи математики, таким образом, производны, но не от нашего, а от божественного мышления. Только благодаря Богу, существу бесконечному, мы приходим, согласно Мальбраншу, к абсолютно всеобщему и необходимому знанию, только благодаря ему возможно всеобщее и необходимое познание (*connaître*), тогда как внутренний опыт нашего самосознания не дает нам ничего, кроме частных восприятий. Себя, утверждает Мальбранш, мы можем только чувствовать, а познавать мы можем только Бога (“*on ne sent que soi-même, et on ne voit ou connaît que Dieu*”). Идеи, таким образом, выступают у Мальбранша как непосредственный внешний объект познания. Они существуют в Боге, творце нашей души, и они не только выражают сущность Бога, но и репрезентируют те всеобщие и необходимые отношения, которые составляют сущность вещей. Но они тем не менее являются непосредственным объектом познания: им ничто не предшествует, им не предшествует, в частности, никакое восприятие. Напротив, восприятие внешнего предмета предполагает идею, которая его репрезентирует. Можно поэтому согласиться с Я. А. Слининым, что Мальбранш предлагает «концепцию опосредованного познания предметов внешнего мира» [3, С. 616], но лишь с той оговоркой, что посредником у него выступает не сам Бог, а идеи. Бог для Мальбранша является также непосредственным объектом познания, однако человек, как существо ограниченное, не может полностью познать сущность Бога. Поэтому в «Разысканиях истины» он утверждает, что познание Бога, хотя и является непосредственным, оно является все же несовершенным, тогда как познание внешних тел с помощью идей совершенно. Совершенное познание не может базироваться на несовершенном. Позже, в ходе полемики с Арно, он уточняет свою позицию, признавая наряду с непосредственным возможным опосредованное познание Бога. Согласно Мальбраншу, человек познает Бога ясно лишь постольку, поскольку он познает его творения, т.е. предметы внешнего мира. Так что с гораздо большим основанием мы могли бы сказать, что предметы внешнего мира явля-

ются у Мальбранша тем посредником, благодаря которому мы можем только иметь ясное познание Бога. Раскрывая сущность вещей, их всеобщие и необходимые связи, мы тем самым познаем Бога. В этом состоит смысл утверждения Мальбранша, что созерцать и познавать мы можем только Бога. Мальбранш в большей мере рационалист, чем мистик. Для него наиболее совершенным всегда остается «чистое познание», т.е. познание с помощью идей, поскольку только с его помощью мы способны познать сущность вещей.

Строгое разграничение идей и восприятий, а также доказательство того, что идеи, а не восприятия, являются непосредственным объектом познания, — это далеко не полный перечень того, что внес Мальбранш в развитие гносеологических и методологических идей не только картезианства, но и философии Нового времени вообще. Важным вкладом в развитие идеалистической традиции в гносеологии и методологии является и его учение о познании. Полагая, как и ранний Декарт, что чувства являются источником заблуждений, Мальбранш уже в «Разысканиях истины» приходит к выводу о необходимости для объяснения возможности достоверного познания допустить существование «чистого разума» (*l'entendement pur, l'esprit pur*). В 1-й части 1-й главы, где предметом исследования становится «разум, рассмотренный сам по себе и вне всякого отношения к телу» (*“l'esprit considéré en lui-même et sans aucun rapport au corps”*) [9, Р. 339], «чистым разумом» (*l'entendement pur*) он называет «способность, которой обладает духовное существо (*l'esprit*) для познания внешних объектов, не создавая их телесных образов (*d'images corporelles*) в мозгу для того, чтобы представить их себе» [9, Р. 341]. Признание у человека наличия такого «чистого разума» и утверждение, что только благодаря ему становится возможным достоверное познание предметов внешнего мира, — специфическая черта гносеологии Мальбранша, отличающая его позицию от позиции не только большей части схоластиков, которые, как Фома Аквинский и Дунс Скотт, считали, что для познания внешних предметов необходимо наличие в сознании их «чувственных образов» (*phantasmata*), но и картезианцев, не исключая и самого Декарта. Влияние А. Арно мы обнаруживаем прежде всего в так называемой «наблюдающей философии» (Ж. Бонэ во Франции, «шотландская школа» в Англии, Лоссиус в Германии), английском эмпиризме и субъективном идеализме Дж. Беркли, а также в позитивизме. Аргументацию Арно фактически воспроизводит «эмпириокритик» Р. Авенариус в своем учении о принципиальной координации.

Столь сильное влияние на идеалистическую традицию Мальбранш смог оказать во многом благодаря Лейбницу, с которым он познакомился еще в 1672 г. во время пребывания последнего в Париже. Правда, точно определить, кто на кого повлиял сильнее, практически невозможно, поскольку они вели беседы на самые разные темы и, так

как тогда Мальбранш уже начал работу над «Разысканиями истины», не исключено, что и проблема идей была предметом их обсуждения. Но судя по тому, что до спора Мальбранша и Арно характеристика идей у Лейбница обнаруживает еще сильное влияние схоластики, а также учитывая то, что приоритет в публикациях принадлежит Мальбраншу, можно с определенной степенью уверенности сказать, что Мальбранш, наряду, разумеется, с Платоном и Спинозой, оказали наибольшее влияние на теорию идей Лейбница. Уже в «Рассуждение о метафизике» (1686) Лейбниц ссылается на спор Мальбранша и Арно. Хотя Лейбниц отвергает окказионализм, он, как и окказионалисты, считает, что ничто не может воздействовать на душу, кроме Бога – существа, которое превосходит его, и делает из этого метафизические выводы, в которых можно обнаружить влияние Мальбранша. «В строго метафизическом смысле, – пишет он, – кроме одного Бога не существует внешней причины, которая действовала бы на нас, и лишь Он один непосредственно общается с нами в силу нашей постоянной зависимости от него... Значит, можно сказать, что только один Бог есть непосредственный объект наш вне нас и что мы видим все вещи через него...» [6, IV, S. 453; 1, т. 1, С. 153].

Но наибольшую близость с Мальбраншем Лейбниц обнаруживает в вопросах гносеологии. Как и Мальбранш, Лейбниц считает, что из декартовского *cogito* возникает только внутреннее, лишенное необходимости восприятие, из которого мы не можем вывести общезначимые понятия, и требует строго различать чувственное и разумное познание. Как и Мальбранш, он отвергает взгляд на идеи как формы мысли и требует разграничивать субъективное и объективное, идеи и восприятия, функции восприятия и репрезентации. Как и Мальбранш, он приписывает идеям функцию репрезентации. Однако Лейбниц решительно отвергает взгляд Мальбранша на идеи как непосредственный внешний объект познания.

В вопросе о том, находятся ли идеи в нас или в Боге, Лейбниц открыто становится на сторону А. Арно. В письме к Н. Ремону от 4 ноября 1715 г. Лейбниц заявляет, что «нет никакой необходимости (как мне кажется) принимать их [идеи – С.С.] за нечто существующее вне нас. Достаточно рассматривать идеи как понятия, т.е. как модификации нашей души. Именно так толкуют их г-н Декарт и г-н Арно» [1, т. 1, С. 558]. Как и А. Арно, Лейбниц стремится руководствоваться строгими методологическими требованиями, полагая, что только в случае крайней необходимости мы можем апеллировать к Богу. Более подробно он развивает свою мысль в письме к С. Фуше от 28 апреля 1695 г. «Преп. о. Мальбранш, – пишет он, – считает идеи непосредственным внешним объектом наших мыслей; при таком взгляде их следует, конечно, приписать Богу, так как ничто, кроме Бога не в состоянии действовать на нас непосредственно. Но Бог в качестве общей

причины является источником всего, и потому я думаю, что для объяснения частных, относящихся к вторичным причинам, нет необходимости ссылаться на Бога, а достаточно показать, каким образом мы находим в нас самих непосредственные объекты всех наших знаний» [1, т. 3, С. 295]. Восприняв критический дух картезианцев, Лейбниц, даже в тех случаях, когда он ссылается на Бога, старается апеллировать не столько к его воле, сколько к его разуму. Не будучи сам действом, он тем не менее заимствует то рациональное, что содержалось в их концепции. «Бог в своем обычном содействии нашим действиям, — утверждает Лейбниц, — только следует законам, им самим установленным, т.е. сохраняет и непрерывно воспроизводит наше бытие, так что мысли приходят к нам самопроизвольно или свободно в том порядке, как это вытекает из понятия нашей индивидуальной субстанции, в котором их можно было бы предвидеть от вечности» [6, IV, S. 454; 1, т. 1, С. 154]. Сам Лейбниц, как и многие его современники, включая Мальбранша, но более последовательно, старается апеллировать к разуму и внутреннему опыту. Но есть еще одно важное различие в исходных установках этих мыслителей: если Мальбранш свою цель видел в том, чтобы дать наиболее достоверное доказательство бытия Бога, то Лейбниц ориентируется главным образом на решение гносеологических проблем и в первую очередь проблемы достоверного знания истины. В «Новых опытах о человеческом разумении» (кн. 1, гл. 1, §11) он подчеркивает, что «четкое знание истин действительно следует (*tempore vel nature*) за четким познанием идей, подобно тому как природа истин зависит от природы идей, до того как четко образуют те и другие...» [1, т. 2, с. 82–83]. По мнению Лейбница, утверждение Мальбранша, что идеи, которыми мы мыслим, находятся не в нашем уме, а в Боге, ведет к парадоксальному выводу, что мы мыслим идеями другого существа [6, IV, S. 453; 1, т. 1, С. 153]. Он упрекает Мальбранша также в том, что его учение, претендующее на то, что оно опирается исключительно на внутренний опыт, содержит метафизические предпосылки, которые противоречат опыту. Это касается прежде всего его концепции души. Лейбниц указывает, что душа, согласно Мальбраншу, пассивно воспринимает идеи, вложенные в нее Богом. Активным субъектом познания у Мальбранша фактически выступает только Бог. Лейбниц пытается пересмотреть концепцию души таким образом, чтобы она соответствовала опыту, свидетельствующему об активности души. «Необходимо также, — предлагает он, — чтобы душа действительно испытывала определенного рода изменения (*l'âme soit affectée effectivement d'une certaine manière*), когда она думает о какой-нибудь вещи; и нужно, чтобы в ней заранее имелась не только пассивная способность испытывать эти изменения (*la puissance passive de pouvoir être affectée*), которая полностью уже определена, но еще и активную способность, в силу которой в ее природу всегда входят признаки будущего произведе-

дения этой мысли и предрасположенность произвести ее в свое время. А все это уже подразумевает (*enveloppe*) идею, содержащуюся в этой мысли (*comprise dans cette pensée*)» [6, IV, S. 454; 1, т. 1, С. 154]. Эти критические высказывания в адрес Мальбранша объясняются, в частности, тем, что Лейбниц обращается к проблеме идей с целью обосновать возможность интеллектуального прогресса. Для него активность души — это тот признак, а точнее, принцип, который позволяет объяснить способность человека к творчеству и, следовательно, возможность не только научного прогресса, но и прогресса в философии, прогресса, в который он не только верил, но и пытался обосновать его.

С метафизической проблематикой был тесно связан и вопрос о том, каким образом конечное сознание человека может мыслить бесконечное число вещей и идею бесконечного. Мальбранш, как мы видели, пришел к своему выводу о том, что идеи являются непосредственным внешним объектом наших мыслей, на основании признания невозможности того, чтобы такое конечное существо, как человек, имел идею бесконечного. Чтобы избежать подобного вывода, Лейбниц старается выработать такую метафизическую концепцию души, которая позволила бы ей выражать бесконечное, оставаясь конечной. По его мнению, ошибка Мальбранша состояла в том, что он не обратил внимания «на объем и независимость нашей души (*l'étendue et indépendance de nostre âme*), в силу которой она заключает в себе все, что в ней происходит, и выражает (*exprime*) Бога, а вместе с ним все возможные и действительные существа, как действия выражают свою причину» [6, IV, S. 453; 1, т. 1, С. 153]. Отсюда он делает вывод о необходимости допустить, что мы имеем в нашей душе идеи всех вещей только в силу непрерывного действия на нас Бога, т.е. вследствие того, что всякое действие выражает свою причину, и поэтому сущность нашей души есть некоторое выражение, подражание или отображение сущности, мысли и воли Божьих и всех идей, которые в них заключаются. Метафизическая концепция человеческой души у Лейбница, как мы видим, явилось следствием его попыток решить гносеологическую проблему: каким образом наше сознание, т.е. сознание конечных существ, может содержать бесконечное число идей и в том числе идею бесконечного? Согласно Лейбницу, наша душа, будучи конечной, способна выражать все. Основание для такого вывода он видит в том, что Бог, как причина, выражает себя через следствие. Поэтому душа, как и всякое следствие, должна выражать себя через причину, т.е. Бога, но делает это она, считает Лейбниц, сообразно степени своего совершенства. Ограничение у него, таким образом, касается способа, а не объекта познания.

Нужно признать, что и Мальбранш пытался решить эту проблему в рамках гносеологического подхода. С этой целью он и вводит различие между мыслью и идеей. По его мнению, то, что мы считаем идеей, присущей нашему уму, не есть идея в собственном смысле слова. Это



— мысль, которая по своей природе, считает Мальбранш, конечна, тогда как идея — бесконечна. Именно благодаря тому, что объектом мысли являются идеи, мы можем, согласно Мальбраншу, мыслить бесконечное, будучи по своей природе конечными существами. В доказательство правомерности такого различия Мальбранш, как мы указывали выше, приводит еще один важный аргумент, с которым соглашается Лейбниц: если бы мысль и идея были бы одним и тем же, то идея возникала бы всякий раз, когда мы о ней думали, и исчезала, когда мы переставали бы о ней думать. В этом случае наш внутренний опыт перестает быть непрерывным и теряет такое важное свойство, как единство, что неприемлемо для всякого, кто стремится к достоверному познанию. Как мы указывали, Лейбниц, стремясь подчеркнуть независимость объекта познания, воспроизводит аргументацию Мальбранша. В частности, разграничивая мысль и идею, Лейбниц пытается объяснить возможность единства нашего опыта: тот факт, что возникшие в нашей душе идеи не перестают существовать независимо от того, мыслим ли мы их или нет, служит, по мнению Лейбница, достаточным и вполне достоверным основанием для объяснения единства нашего опыта. В «Новых опытах», упрекая Локка в том, что тот отождествляет идеи с формами мысли, Лейбниц указывает, что отождествление идей с формами, или видами, мыслей противоречит их характеристике как внутреннего объекта познания, а это не позволяет нам объяснить, каким образом они могут продолжать существовать. По мнению Лейбница, отождествление идей с мыслями равносильно отождествлению их с «голыми силами или способностями» (“*puissances ou facultés nues*”) схоластиков. «Следовало бы, — рекомендует он, — объяснить несколько более точно, в чем состоит эта способность и как она проявляется (*s'exerce*), и это показало бы, что в душе, как и в теле, имеются предрасположения (*dispositions*), которые являются остатками прошлых впечатлений, но которые мы воспринимаем только тогда, когда у памяти окажется какой-нибудь повод к этому. Если бы от прошлых мыслей не оставалось ничего, лишь только мы переставали бы думать о них, то нельзя было бы объяснить, каким образом мы можем сохранять о них воспоминание, а прибегать для этого к какой-либо голый способности — это не что иное, как говорить нечто невразумительное (*d'intelligible*)» [6, V, S. 128; 1, т. 3, С. 140].

Как указывалось, вопрос о соотношении идеи и мысли был поднят Мальбраншем в его критике декартовского доказательства бытия Бога. Лейбниц также использует аргументы Мальбранша для критики онтологического доказательства бытия Бога. Оно, по мнению Лейбница, базируется на двух предпосылках: 1) что всякий, кто рассуждает о какой-либо вещи, имеет идею этой вещи; 2) если мы имеем идею некоторой вещи, то эта вещь существует. Несостоятельность первой предпосылки, по мнению Лейбница, как раз и состоит в том, что она не

учитывает того, что мыслить нечто и иметь идею чего-то — не одно и то же. Вторая предпосылка касается проблемы истинности идей, которая в свое время также была в центре споров между Мальбраншем и Арно. Для Лейбница идея «состоит не в каком-то акте мышления, а в способности» (“non in quodam cogitandi actu, sed facultate consistit”) [6, VII, S. 263; 1, т. 3, С. 103]. В подтверждение своей мысли Лейбниц ссылается на обыденный опыт: мы говорим, что имеем идею вещи, если даже и не мыслим о ней, лишь бы мы только были способны в данном случае помыслить о ней. Но поскольку мы можем мыслить о предметах, которые мы способны воспринимать, но идеи которых мы не имеем, то Лейбниц предлагает рассматривать идею как «родственную нам способность, или готовность мыслить о вещи» (“propinquam quondam cogitandi de re facultatem sive facilitatem”) [6, VII, S. 263; 1, т. 3, С. 103]. На отличие идеи от мысли, по его мнению, указывает и тот факт, что мы можем мыслить не только идеи, но и ощущения. В «Новых опытах» (кн. 2, гл. 1, §23) Лейбниц подчеркивает, что он разграничивает идеи и мысли, «так как все чистые и отчетливые идеи мы имеем независимо от чувств, мысли же всегда соответствуют какому-либо чувственному восприятию» (“car nous avons tousjours toutes les idées pures ou distinctes independemment des sens; mais les pensées respondent tousjours à quelque sensation”) [6, V, S. 108; 1, т. 2, С. 119].

Однако Лейбниц отвергает чисто инструментальный взгляд на идею, согласно которому основная функция идеи сводится к тому, чтобы служить правилом или методом для достижения чего-либо, полагая, что «тот, у кого есть метод, пользуясь которым мы можем приблизиться к вещи, тем самым еще не имеет идеи» [6, VII, S. 263; 1, т. 3, С. 103]. Поэтому для Лейбница идея должна быть «чем-то во мне, что не только приводило бы к вещи, но и выражало ее» (“aliquid in me, quod non tantum ad rem ducat, sed etiam eam exprimat”) [6, VII, 263]. Как Декарт и многие его современники, Лейбниц исходит из того, что ни одна вещь не существует вне нас в таком виде, в каком является нашему воображению [1, т. 3, С. 185]. Но в противоположность скептикам он не отрицает возможности познания того, что нам не дано непосредственно. Идея, согласно Лейбницу, выражает ту вещь, идеей которой она является. Термин «выражает» он определяет следующим образом: о том говорят, что оно выражает какую-либо вещь, «если в нем имеются свойства, которые соответствуют свойствам выражаемой вещи» (“Exprimere aliquam rem dicitur illud, in quo habentur habitudines rei exprimendae respondent”) [6, VII, 263; 1, т. 3, С. 108]. Однако это «соответствие» Лейбниц понимает не в духе традиционной корреспондентской теории истины как «отображение» одной вещь свойств другой. Он указывает, что «нет необходимости в том, чтобы выражающее было подобно выражаемому, но нужно, чтобы сохранялась определенная аналогия в свойствах» (“non esse necessarium, ut quid quod exprimit somile sit rei expressae, modo

habitudinum quaedam analogia servetur”) [6, VII, 264; 1, т. 3, С. 109]. Как он понимает эту аналогию, Лейбниц уточняет в письме к А. Арно: «Одна вещь выражает другую (на моем языке), когда имеется постоянное и регулируемое отношение между тем, что можно сказать об одной и другой вещи» (“Une chose exprime une autre (dans mon langage) lorsqu’il y a un rapport constant et réglé entre ce qui se peut dire de l’une et de l’autre”) [6, II, 112]. И в этом случае он ориентируется на пример математики, которая, несмотря на отсутствие прямого соответствия свойств ее выражений со свойствами предметов действительности, стала эффективным инструментом в познании действительности. Для него это – свидетельство того, что для познания действительности такое соответствие необязательно. В статье «Что такое идея?» (Quid sit idea?) Лейбниц, говоря о языковых, графических и математических выражениях, подчеркивает, что «для всех этих выражений общим является то, что лишь из рассмотрения свойств того, что выражает, мы можем прийти к познанию соответствующих свойств выражаемой вещи» (“...expressionibus istis commune est, ex sola contemplatione habitudinum exprimentis possumus venire in cognitionem proprietatum respondentium rei exprimentae”) [6, VII, S. 264; 1, т. 3, С. 109]. С помощью понятия «выражает», которое, судя по примерам, он применяет преимущественно к разного рода знаковым системам, Лейбниц пытается разъяснить понятие «представляет», которое характеризует отношение идеи и ее объекта, указывая, что идее не всегда может соответствовать некоторый объект в действительности.

Вопрос об основаниях этого соответствия – это уже метафизический вопрос, который Лейбниц хотя и не обходит стороной, но все же не включает в определение идеи. Он признает, что одни выражения имеют основание в природе, как, например, математические формулы, а другие основываются на произволе, как, например, знаки, выражающие некоторые идеи. Первого рода выражения требуют некоторого сходства, а вторые – нет. Причем речь здесь идет не столько о внешнем, сколько о внутреннем сходстве. Понятие репрезентации у него включает в себя понятие сходства в очень широком смысле. Оно касается, в частности, отношения между следствием и его причиной. Определяющим признаком здесь является способность выражающего привести к познанию свойств выражаемого. Так, для Лейбница «всякое цельное действие репрезентирует свою полную причину (omnis effectus integer repraesentat causam plenam), поскольку из познания этого действия я всегда могу прийти к познанию его причины» [6, VII, S. 264; 1, т. 3, С. 109]. И если мы зададимся вопросом, что является критерием наличия подобного соответствия, то мы увидим, что Лейбниц, несомненно, под влиянием идей современной ему математики тяготеет к прагматическому толкованию понятия репрезентации: идея верно выражает некоторую вещь, по мнению Лейбница, в том случае, если в процессе оперирования с данной вещью последняя обнаруживает те

свойства, которые ей приписывала идея. Вопрос о том, что гарантирует такое соответствие, касается области метафизических предположений. Но и здесь Лейбниц старается вводить такие предположения, которые не противоречат реальной практике. «Поэтому, — пишет он в завершение своей работы «Что такое идея?», — наличие в нас идей вещей не предполагает в нас ничего другого, кроме того, что Бог, творец равно вещей и ума, вложил в этот ум такую мыслительную способность, благодаря которой он мог бы, исходя из своих собственных операций, выводить то, что совершенно соответствовало бы выводимому из вещей. И если поэтому идея окружности не будет похожа на окружность, все же из нее могут быть выведены истины, которые без сомнения, будут подтверждать опыт обращения с реальной окружностью» [6, VII, S. 264; 1, т. 3, С. 109].

Метафизическое учение Лейбница о предустановленной гармонии возникло как гипотеза, которая, по мнению Лейбница, лучше, чем другие метафизические гипотезы, объясняла возможность с помощью идей познать объективные свойства вещей. Оно было направлено прежде всего против окказионализма, который, по его мнению, не мог дать удовлетворительного объяснения этой проблемы. И так как характеристика идеи как непосредственного внутреннего объекта познания и одновременно как способности, а также его теория репрезентации призваны были у Лейбница объяснить возможность объективной истины, то учение о предустановленной гармонии можно рассматривать как метафизическое обоснование как его теории идей, так и его теории истины. Оно не противоречит традиционному религиозному взгляду на идеи как существующие в Боге, но позволяет, по мнению Лейбница, не апеллируя к Богу и оставаясь исключительно в рамках достоверного опыта, дать непротиворечивое объяснение того, почему непосредственно данные нам идеи, будучи духовными сущностями, способны объяснить реальные свойства телесного мира. Его взгляд на идею как непосредственный внутренний объект и одновременно способность был направлен против понимания идеи как формы мысли (А. Арно и другие окказионалисты) и взгляда Мальбранша на идею как непосредственный внешний объект познания. И то, что такое понимание идей появилось раньше, чем впервые было сформулировано его учение о предустановленной гармонии, можно рассматривать как подтверждение приоритета у него гносеологической проблематики над метафизической. Уже в «Размышлении о познании, истине и идеях», опубликованном в 1684 г., т.е. за два года до выхода его «Рассуждения о метафизике», в котором было впервые изложено его учение о предустановленной гармонии, Лейбниц сжато сформулировал свой взгляд на природу идей, четко указав, альтернативой каких точек зрения он является. «Что касается спорного вопроса, видим ли мы все в Боге (старое мнение, которое, будучи правильно понятым, не может быть вполне отвергнутым), или же

мы имеем собственные идеи, то, — писал он, — следует знать, что даже если бы мы все созерцали в Боге, тем не менее мы должны были бы иметь и собственные идеи, и не в форме некоторых кукольных изображений, но в виде состояний и модификаций нашего ума, соответствующих тому самому, что мы воспринимаем в Боге, ибо, в то время как у нас одни мысли сменяются другими, в нашем духе происходит некоторое изменение; идеи же предметов, которых мы актуально не мыслим, находятся в нашем уме подобно фигуре Геркулеса в необтесанном куске мрамора» [6, IV, S. 426; 1, т. 3, С. 106]. Лейбниц, как мы видим, не отвергает того, что идеи, понимаемые как способности души, соответствуют тому, что мы воспринимаем в Боге. Но в отличие от Мальбранша, он считает, что мы не созерцаем их в Боге, а познаем путем рефлексии, направленной на действия нашего ума. Они не являются ни голыми способностями схоластиков, поскольку всегда выражают нечто, данное в опыте, ни методическими правилами, в соответствии с которыми должны осуществляться действия нашего ума, ни тем более формами мысли. В «Рассуждении о метафизике» (§26) Лейбниц только подтверждает свой, уже сформулированный ранее взгляд на идею, когда утверждает, что «это свойство нашей души, поскольку она выражает какую-либо природу, форму или сущность, и есть собственно идея вещи, заключающаяся в нас, и притом всегда, думаем мы о ней или нет» [6, IV, S.451; 1, т.1, С.151]. Это свойство души он характеризует как предрасположенность (*dispositio*) нашего ума к совершению того или иного действия. В силу этого всякая идея виртуально содержит в себе в скрытом виде существенные свойства объекта. Учение о предустановленной гармонии собственно и должно было дать ответ на метафизический по своей сути вопрос, как возможно, чтобы эта способность души содержала в себе эти существенные свойства объекта познания.

Спор о природе идей оказал огромное влияние на формирование как эмпирической, так и идеалистической традиции в философии. Решающее значение имело то, что спор этот велся на основе критических принципов. И хотя влияние Лейбница на трансцендентальный идеализм И. Канта не было непосредственным, а осуществлялось через посредство И. Н. Тетенса, который пытался синтезировать все современные ему традиции, это тем не менее не умаляет огромных заслуг Лейбница в становлении немецкого идеализма. Подтверждением этому может служить то, что Гуссерль в поисках аргументов против психологизма и эмпиризма обращается именно к Лейбницу. И тот факт, что аргументация Лейбница оттачивалась в процессе полемики и под влиянием Мальбранша, можно рассматривать как весомый аргумент в пользу признания и его влияния на формирование идеалистической традиции в европейской философии Нового времени, принципиальное отличие которой от античного и средневекового идеализма состояло в том, что она получила критическое обоснование.

ЛИТЕРАТУРА

1. **Лейбниц Г. В.** *Сочинения в четырех томах* / Лейбниц Г.В. – М.: Мысль, 1982-1985.
2. **Мальбранш Н.** *Разыскания истины* / Мальбранш Н. [Пер. с франц. Е.Б. Сметловой]. – Спб., 1906.
3. **Слинин Я. А.** *Философия Н. Мальбранша* / Мальбранш Н. // *Разыскания истины*. – С.-Петербург: Наука, 1999, С.616.
4. **Arnauld A.** *Des vrais et des fausses idées* / Arnauld, A. // *Oeuvres philosophiques*. Paris, 1843.
5. **Church R.W.** *A study in the philosophy of Malebranche* / Church R.W. – Port Washington, N.Y./London, 1970.
6. **Leibniz G.W.** *Die philosophischen Schriften* / Leibniz G.W. – Hrsg. Von C.E. Gerhardt. Bd. I-7, Berlin, 1878-1890.
7. **Lewin J.** *Die Lehre von der Ideen bei Malebranche*. / Lewin J. – Halle, 1912.
8. **Malebranche N.** *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion* / Malebranche N. // *Oeuvres. Nouvelle édition collationnée sur les meilleurs textes et précédée d'une intraduction par M. Jules Simon*, t. 1. – Paris, 1871.
9. **Malebranche N.** *Recherche de la vérité* / Malebranche N. // *Oeuvres. Nouvelle édition collationnée sur les meilleurs textes et précédée d'une intraduction par M. Jules Simon*, T. 3, – Paris, 1871.

---

*Sergiy Sekundant, PhD in philosophy, Associate professor at the Department of Philosophy and basics of the the humanities, I. Mechnikov Odessa National University*

*Сергей Секундант, кандидат философских наук, доцент кафедры философии и основ общегуманитарного знания философского факультета Одесского национального университета им. И. Мечникова*

---