

ФИЛОСОФИЯ НОВОГО ЧАСУ

Константин Шевцов

ПАМЯТЬ МОНАД В СИСТЕМЕ «ПРЕДУСТАНОВЛЕННОЙ ГАРМОНИИ»¹

1. Введение в проблему

В «Искусстве памяти» Фр. Йейтс отводит Лейбницу роль последнего великого наследника ренессансной традиции *ars memoria*, поскольку Лейбниц заимствует методы и правила магической мнемотехники, но при этом полностью преобразует их, отдавая предпочтение скорее открытию и изобретению нового, чем припоминанию известного, скорее ясным математическим принципам новой науки, нежели темному символизму и магии древности [Йейтс, 1987: с. 472–474]. Новое время создает свой собственный идеал знания, и эти изменения затрагивают, помимо прочего, понимание способов получения знания и способностей, которыми вооружен познающий; в результате кризис ренессансного и средневекового искусства сопровождается переосмыслением самой *памяти*, ее позиции в порядке тела и духа, ее места в структуре знания. Так, Декарт отделяет интуицию ясного мышления от чувственной и лживой способности памяти, но вместе с тем представляет память как особое устройство телесного автомата, позволяющее ему ориентироваться и действовать без помощи мыслящей души². Локк наделяет память индивидуальной, «приватной» значимостью, открывая в ней основание личного тождества [Danziger, 2008: p. 102].

Хотя память и вытесняется из области истинных идей разума и восприятия, обнаруживаются новые места ее обитания и сферы реализации, известные, впрочем, уже классическим античным концепциям памяти. Можно говорить о преемственности локковской концепции личного тождества религиозной традиции исповеди, восходящей к Августину, и далее – к платоновскому учению о припоминании, и о заимствованиях из Аристотеля и схоластов в декартовской теории телесной памяти как способности подобной мышлению, но принадлежащей не столько разумной душе, сколько животной. И если Декарт и Локк мало интересуются своими предшественниками, по крайней мере, редко признают их влияние, то Лейбниц, напротив, охотно говорит о своей зависимости как от наследия древней, так и новой филосо-

© К. Шевцов, 2012

¹ Исследование осуществлено при поддержке гранта РГНФ, № гранта: 12-03-00192а

² В *Правилах для руководства ума* Декарт противопоставляет чистоте интуиции чувственную способность памяти (Правила VIII, XII); в *Трактате о человеке, Страстях души*, а также в переписке разрабатывается концепция памяти как телесного механизма. По поводу концепции памяти у Декарта см. главу *Imagination and Memory* в книге [Clarke, 2003]; главу *Animal spirits and memory traces* в книге [Sutton, 1998], а также мою статью [Шевцов, 2011].

фии. Более того, сама эта зависимость принуждает Лейбница выстраивать свою собственную неповторимую линию размышления, поскольку симпатия одновременно к платоновской и аристотелевской концепциям памяти ведет его мысль по самой границе различия этих двух принципиальных позиций.

В *Монадологии* воспроизводится сходное с аристотелевским противопоставление разумной и животной души, причем в качестве существенного признака животной души здесь выбрана память в полном согласии с аристотелевским пониманием последней – как знание и своего рода «умозаключение» о последовательности [Лейбниц, 1982–1989: т. 1, с. 417]³. Поскольку память у Аристотеля – способность сугубо чувственная, она определяется как пассивность, тогда как припоминание, которое отталкивается от активной части души, вносит определенное подобие поиску и размышлению [Аристотель, 2004: с. 146]. Об этой пассивности памяти, зависимости воспоминания от дополнительного усилия, от подходящего момента и случайности нередко говорит и Лейбниц, однако у него трудность припоминания уже не исчерпывается одной лишь чувственной природой памяти; напротив, она укоренена в самой природе души, ее внутренней несоизмеримости, вместившей бесконечность перцепций в ограниченность единичной монады.

Таким образом, сама идея монадологии ведет нас от памяти Аристотеля к платоновской концепции припоминания, хорошо известной Лейбницу по *Менону* и *Федру*. Лейбниц не разделяет теорию метемпсихоза, но предлагает взглянуть на припоминание как на развертывание заложенных в душе семян знания, о чем говорится уже в диалоге 1676 года *Пацидий – Филлету*, причем поводом для этого становится не что иное, как рассуждение о действенности сократического диалога, ведущего путем вопросов и ответов к пробуждению скрытого знания [Лейбниц, 1982–1989: т. 3, с. 228]. В гораздо более позднем диалоге, в *Новых опытах о человеческом разуме*, Лейбниц вновь заговорит о ценности подобного пробуждающего искусства припоминания, противопоставляя его методам традиционной мнемотехники, осколку магического искусства памяти [Лейбниц, 1982–1989: т. 2, с. 208].

При том, что память позволяет «умозаключать» о последовательности случайных событий (на этом и строится обучение животных), в ней нет и не может быть ясности истин разума. И все же, признает Лейбниц, мы лишь изредка следуем разуму, тогда как три четверти наших размышлений – это размышления в духе врачей-эмпириков, полагающихся только на свой опыт и память [Лейбниц, 1982–1989: т. 1, с. 418]. Природа случайных истин такова, что хотя предикат здесь и включен в субъект и может быть познан путем одного лишь анализа, основание этого включения столь глубоко, что требуется анализ поистине бесконечный, то есть божественный [Parkinson, 1995: p. 201]; нам же приходится довольствоваться памятью, несовершенным подобием высшего разума. Подлинный анализ открыл бы в природе каждого атома непрерывное изменение, бесконечное множество следов прошлых состояний в каждом мгновении настоящего, но никакая сила нашего разума не способна охватить собой подобной картины мира. Только память позволяет в опыте сознательного припоминания, и даже больше – в опыте случайных всплывающих воспоминаний, заглянуть в глубину неясного и неотчетливого, чтобы представить, каким могло бы быть адекватное знание, окажись оно нам доступным.

³ О том, что припоминание представляет собой умозаключение, следующее порядку движения, см. [Аристотель, 2004: с. 145].

Принимая и позицию Декарта (память как «разумность» животных), и позицию Локка (память как основание «морального тождества»), Лейбниц тем самым признает ограниченность любой подобной «специализации» памяти, распределяя вместо этого память вдоль *всех* доступных нам областей ясности и отчетливости. В полной мере это проявляется в *Новых опытах*, в которых Лейбниц спорит не только с Локком, но, по сути, и с Декартом, с принципом Cogito как фундаментом картезианской метафизики. В настоящей статье мы попытаемся показать, как очерчиваются границы памяти в *Монадологии* и *Новых опытах*, и тем самым определить, какое значение придается памяти в философии Лейбница, что она может дать познанию в предустановленном порядке наилучшего мира. Нашим предположением является то, что именно память дает важное подтверждение гипотезы предустановленной гармонии. Хотя Лейбниц не связывает с памятью амбициозных проектов формирования и продвижения нового научного знания, в известной мере он остается верен традициям Луллия и Бруно, описывая память как своего рода магическую поверхность монады, зеркала мира.

2. Память и разум

В отличие от точки, движение которой по предустановленной линии не предполагает «ни памяти, ни предчувствия» («если так можно выразиться», оговаривается Лейбниц), подлинные атомы природы, энтелехии, обладают спонтанностью движения, то есть способностью «выражать всю предустановленную кривую», и двигаться без столкновения с другими атомами путем внутреннего изменения, от собственного прошлого к настоящему и будущему [Лейбниц, 1982–1989: т. 1, с. 331]⁴. Память и предчувствие принадлежат по преимуществу монадам-душам, но речь, похоже, идет не столько о прибавлении нового качества к основе голых монад, сколько о развитии принципа, заложенного в природе каждой энтелехии.

Согласно *Монадологии*, «память дает душам род связи по последовательности, которая походит на разум, но которую нужно отличать от него» [Лейбниц, 1982–1989: т. 1, с. 417]. Пример с собакой, которая устрашается палки, позволяет уточнить, как выявляется в памяти определенная цепочка последовательности: «животные при восприятии чего-нибудь их поражающего, от чего они имели до этого подобное же восприятие, благодаря памяти ожидают того, что было соединено в этом предшествовавшем восприятии, и в них возбуждаются чувства, подобные тем, какие они тогда имели» [Лейбниц, 1982–1989: т. 1, с. 417]. То, что поражает, устрашает, причиняет боль, то и обращает на себя внимание, фиксируется как отправная точка, как разметка последовательности. Бесконечная цепь смутных перцепций составляет существо каждой монады, но это еще не память в собственном смысле слова, потому что необходимо еще сильное впечатление, которое может сразу произвести «действие долгой привычки или множества повторенных умеренных восприятий» [Лейбниц, 1982–1989: т. 1, с. 417].

Схожие размышления можно найти у Декарта в *Страстях души*, где так же подчеркивается поражающий характер аффекта и устанавливается связь аффекта и памяти. Волнение, в которое приходит тело, приковывает к себе внимание души, пробуждая ее к присутствию в телесном мире, к суждению и действию. Вопрос не в

⁴ Ср. в *Монадологии*: «И так как всякое настоящее состояние простой субстанции, естественно, есть следствие ее предыдущего состояния, то настоящее ее чревато будущим». [Лейбниц, 1982–1989: т. 1, с. 417].

том, чтобы установить связь одного события с другим, поскольку и для Лейбница, и для Декарта эта связь уже установлена либо в самом порядке изменений монады, либо в движении животных духов в тканях тела, но в том, чтобы *выделить* определенные перцепции, определенные цепочки, связь которых воспринимается как «знание» (как *подобие* знания), поскольку Декарту замыкается на узнавании души самой себя. То, что Лейбниц в отличие от Декарта, не соглашается видеть в животных бездушные автоматы, не только возвращает нас к представлению Аристотеля о животной душе. Лейбниц находит в животном зародыш разумной души, опознающей себя как «я», он видит в животной душе такое состояние монады, которое может оказаться всего лишь промежуточным этапом само-припоминания⁵.

Всякая монада представляет собой зеркало мира, но разумные души являются также зеркалами Бога [Лейбниц, 1982–1989: т. 1, с. 428]. Мы созданы для познания вечных истин и через «их отвлечения мы возвышаемся до рефлексивных актов, которые дают нам мысль о том, что называется «я», и усматриваем в себе существование того или другого; а мысля о себе, мы мыслим также и о бытии, о субстанции, о простом и сложном, о невещественном и о самом Боге, постигая, что то, что в нас ограничено, в нем беспредельно» [Лейбниц, 1982–1989: т. 1, с. 418]⁶. Существенно, что говоря о познании «я» с помощью вечных истин, Лейбниц обращается к понятию *рефлексии*. Это понятие получает широкое употребление благодаря философии Локка, где под ним мыслится внутреннее наблюдение⁷, но, как ясно из *Новых опытов*, Лейбниц не принимает локковский тезис о том, что истины разума являются производными самой рефлексии. Задолго до Локка свое понимание рефлексии предлагает Декарт. В письмах к Арно он указывает, что, помимо телесной памяти, необходимо признать память души, которая позволяет оценивать содержание единичных актов мышления, отличая «новое» от уже известного [Декарт, 1989–1994: т. 2, с. 563–564]. Рефлексия, или интеллектуальная память, представляет собой как бы отраженный свет знания, знание о знании, благодаря которому универсальная природа мышления предоставляет в себе место индивидуальной сознающей себя душе. Собственно к этой идее и апеллирует Лейбниц: разумная душа познает себя, поскольку устанавливает связь единичной, монадической, субстанции с универсумом всех других монад⁸ (подобно тому, как до этого память монад-душ устанавливала собственную связь с

⁵ Несмотря на всю принципиальность различия монад душ и монад духов Лейбниц признает в *Теодицее*, что все разумные монады, существующие с сотворения мира, пребывают в животных душах, пока не придет час их появления на свет и «приобретения разума» [Лейбниц, 1982–1989: т. 4, с. 198]. В этом контексте приобретает особый интерес тезис об *индивидуальном бессмертии* животных душ. См. параграф 77 *Монадологии*.

⁶ Ср.: [Jolley, 1990: p. 179].

⁷ Рефлексия определяется Локком, как «внутреннее восприятие действий нашего ума, когда он занимается приобретенными им идеями» [Локк, 1985–1988: т. 1, с. 155].

⁸ О понимании Лейбницем памяти в соответствии с традицией противопоставления телесной и интеллектуальной памяти см.: [Bella, 2005: p. 123]. Разумеется, подобная аналогия с декартовской рефлексией не должна упускать из вида существенные различия в трактовке мышления и природы идей у Лейбница и Декарта. Николас Джолли в исследовании, посвященном теориям идей у Декарта, Лейбница и Мальбранша, указывает, что хотя Лейбниц, как и Декарт, признает врожденные идеи, выступая тем самым против концепции видения идей «в Боге» Мальбранша, он отказывается видеть в них абстрактные сущности, характеризуя свою позицию в отношении идей как номинализм. Быть зеркалом Бога для монады значит открывать вечные истины осуществленными в собственной природе и природе Бога как высшей монады [Jolley, 1990: pp. 132, 168].

перцепциями и аффектами). Не случайно Лейбниц называет эту «рефлексивную», зеркальную, связь не только познанием, но и нашим «общением с Богом», ведь она открывает бесконечную перспективу в прошлое и будущее – к событию сотворения мира, и к признанию его высшего совершенства, его предустановленной гармонии.

У Декарта рефлексия остается в тени чистой интуиции *Cogito*, но позиция Лейбница определяется совсем не так однозначно. Стоит вспомнить, что Лейбниц весьма осторожно относится и к декартовскому сомнению, и к принципу «Я мыслю». Подлинное сомнение для нас невозможно, поэтому, полагает Лейбниц, Декарт скорее играл на публику, нежели и в самом деле отбрасывал веру в истины разума. Сомнение предполагает эти истины, но это значит и то, что мы никогда не достигаем абсолютной адекватности в их познании, и даже прославленное «Я мыслю» всего лишь абстракция от более подлинной, но и более сложной и смутной интуиции: «Я мыслю многообразное» [Лейбниц, 1982–1989: т. 3, с. 175]. То, что *Cogito* не может претендовать на статус начальной точки мышления, не подрывает ценности научного знания, основанного на подлинно начальных принципах непротиворечия и достаточного основания, однако под вопросом оказывается нечто другое, а именно предложенное Декартом доказательство бытия Бога. Принцип непротиворечия требует, чтобы любое понятие было обосновано с точки зрения его возможности (то есть отсутствия в нем скрытых противоречий), и противится доверию к слишком субъективному и обманчивому критерию ясности и отчетливости [Лейбниц, 1982–1989: т. 3, с. 177]. А доказать возможность понятия Бога как совершенного существа – значит не что иное, как показать непротиворечивость понятия мира как наилучшего из возможных миров. Эту великую задачу Лейбниц попытается разрешить в своей *Теодицее*, однако важнейшей предпосылкой к этой работе является решение задачи более частной, но не менее насущной.

Лейбниц противопоставляет декартовскому субъективному принципу ясности и отчетливости идеал божественного адекватного знания, отдаленным образом которого является не только ясность и отчетливость интуиции, но и темнота и спутанность малых перцепций, неисчислимых следов прошлого и предзнаменований будущего. Обосновать тот факт, что наш разум и воля могут представлять ценность в глазах Бога и учитываться в плане предустановленной гармонии, значит показать, что ясность нашего сознания и определенность наших решений действительно *соизмерима* бесконечности неосознаваемого. Непосредственной «очевидностью» такой соизмеримости как раз и является возможность припоминания забытого, внезапное пробуждение сокрытого в душе врожденного знания, и, главное, – та непрерывность мышления и памяти, которая составляет наше «я» и сохраняется вопреки беспамятству сна, обморока и самой смерти⁹. Появление на свет *Новых опытов*, в которых обстоятельно

⁹ Речь идет именно о соразмерности божественного знания и присущего монаде самосознания, а не всего заключенного в ней виртуального знания, которое мыслится бесконечным. По этому поводу Джолли пишет: «Лейбниц был первым, кто утверждал, что человеческое знание может быть уподоблено божественному знанию по своему масштабу. Лейбниц не ощущал никакой робости относительно того, что эта мораль вытекала из его учения о том, что каждая субстанция есть выражение всего универсума» [Jolley, 1990: p. 149]. Джолли также признает, что несмотря на свою явную ограниченность, именно самосознание, рефлексия, является для Лейбница необходимым, хотя и апостериорным, удостоверением того, что душа есть субстанция [Jolley, 1990: p. 186]. Наш тезис о том, что память в качестве основы рефлексии является завершающим аргументом в пользу гипотезы предустановленной гармонии, является по существу не более, чем развитием этого замечания Джолли.

обсуждаются все эти вопросы, как известно, стало ответом концепции Локка, однако предпринятый Лейбницем критический анализ *Опыта о человеческом разумении* может показаться слишком масштабным, если не принять во внимание того, что Лейбниц пытается решить здесь гораздо более важную задачу, в известном смысле, *ту же самую* задачу, которая решается им в *Теодицее*.

3. Врожденное знание

Изменение монады представляет собой не только смену одного состояния другим, но и конфликт двух состояний, определяющих саму ее внутреннюю динамику, – состояния пассивности и активности [Rutherford, 1995: p. 139]. Внутреннее изменение ведет либо к возрастанию, либо к убыванию активности, или совершенства, монады; в первом случае возрастает отчетливость и ясность перцепций, во втором – отчетливость сменяется спутанностью [Лейбниц, 1982–1989: т. 1, с. 421]. В монадах душах и духах именно память оказывается на границе этих двух состояний, сопровождая нас в переходе от пассивности к активности в воспоминании, и в обратном направлении – в сохранении или забывании. Таким образом, память дает нам знание связи прошлого и настоящего, не в смысле знания *о чем-то*, но в смысле непосредственного знания *самого* превращения настоящего в прошлое, вытеснения прошлого новым настоящим, угасания прежнего в новом, превращения его в простую возможность нового, в одну из незаметных определенностей актуального. Именно поэтому память нельзя свести к одному лишь удержанию прошлого; она обращает нас к природе самих идей как «предрасположенностей», «склонностей», «естественных потенций», незаметных, но не безразличных и не абсолютно бездейственных [Лейбниц, 1982–1989: т. 2, с. 52]. Она наделяет нас (или сама является) рефлексией, то есть вниманием, направленным к тому, что заключается в нас, и к нам самим, поскольку, «мы, так сказать, врожденны самим себе» [Лейбниц, 1982–1989: т. 2, с. 51].

В разных своих текстах Лейбниц приводит пример с глыбой мрамора, прожилки которого подобны нашим врожденным идеям. Они направляют руку скульптора, и тем самым уже заключают в себе, пусть еще в потенции, формы будущей статуи. Этот пример, взятый из внешнего опыта, появляется и в аргументации *Новых опытов*, но разъясняется здесь на материале внутреннего опыта, в связи с динамикой памяти: «В самом деле, приобретенные привычки и накопленные в памяти впечатления не всегда осознаются нами и даже не всегда являются нам на помощь при нужде, хотя часто они легко приходят нам в голову по какому-нибудь ничтожному поводу, вызывающему их в памяти, подобно тому как для нас достаточно начала песни, чтобы вспомнить ее продолжение» [Лейбниц, 1982–1989: т. 2, с. 52]. Вовсе не обязательно быть платониками (хотя, оговаривает Лейбниц, их точка зрения и «не противоречит, хотя бы отчасти, чистому разуму»), чтобы признать, что прошлое сознание (aperceptions) не ограничивается образами прошлых внешних восприятий; помимо этих образов, постоянно забывается и снова припоминается специфическая текстура пресловутой *tabula rasa*, ее неоднородность, определенная индивидуальным своеобразием, динамикой ее изменений.

Эту текстуру души составляет бесконечное множество восприятий, которые либо слишком слабы и многочисленны, либо слишком однородны, чтобы обратить на себя взор сознания, однако они могут стать предметом нашего внимания, если получают помощь со стороны памяти, «так сказать, предупреждение обратить внимание». Лейбниц сравнивает это действие памяти с тем, как если бы кто-то другой

обратил наше внимание на только что пронесшийся шум, который мы также слышали, хотя он и остался при этом для нас незамеченным и не осозанным: «то были восприятия, которых мы не осознали немедленно; осознание их появилось лишь тогда, когда на них обратили наше внимание через некоторый, пусть совсем ничтожный, промежуток времени» [Лейбниц, 1982–1989: т. 2, с. 53].

Даже самый ничтожный, хотя бы и бесконечно малый, промежуток времени уже представляет собой все время, в непрерывности которого и состоит действительность монады. Воспринять навязчивый шум мельницы она может не иначе, как превратив этот шум в восприятие собственного времени, в знание последовательности перцепций, в припоминание себя, которое одновременно слышит и не замечает шум, состоит из перцепции шума и отличается от нее как отличается новое от прежнего, актуальное от уже прошедшего. Этот промежуток времени не является, впрочем, разрывом, отделяющим нас от прошлого некоей стеной. Когда мы обратим, наконец, внимание на преследующий нас шум, мы поймем, что прошлое уже было едва слышным началом этого шума, оно прорисовывалось в определенном ощущении, принуждая наше настоящее принять его в себя, обратить внимание на него как на само себя. Наше сознание было бы бессильно осознать что-либо, если бы оно выбирало из необозримого шума мелких перцепций, но благодаря памяти эти перцепции «образуют те не поддающиеся определению вкусы, те образы чувственных качеств, ясных в совокупности, но неотчетливых в своих частях, те впечатления, которые производят на нас окружающие нас тела и которые заключают в себе бесконечность, – ту связь, в которой находится каждое существо со всей вселенной» [Лейбниц, 1982–1989: т. 2, с. 54].

Как указывает Марта Болтон, осознание происходит в тот момент, когда мы достигаем определенного порога отчетливости перцепций, и происходит оно благодаря тому, что прошлые перцепции удерживаются в памяти. Анализируя пример с шумом мельницы, Болтон показывает, что осознание, или рефлексия, следует за внезапным пробуждением внимания к уже отошедшей в прошлое перцепции и потому приводит в деятельность монады не иначе, как в виде апперцепции прошлого восприятия, то есть в виде памяти [Bolton, 2011: р. 147]. Связь прошлых и будущих перцепций составляет основу тождества каждого индивида, независимо от того, имеем ли мы определенные воспоминания о прошлом или ощущения его или нет. Важно, что при необходимости и «путем периодических преобразований, могущих некогда произойти» мы рано или поздно сможем восстановить нужное воспоминание [Лейбниц, 1982–1989: т. 2, с. 55]. В этом месте Лейбниц, по-видимому, отсылает нас к ассоциативным методикам искусства памяти, хотя очевидна и связь его слов о «преобразованиях» с концепцией аналитических доказательств, позволяющих доказывать истинность утверждений путем сведения их исходным аксиомам [Лейбниц, 1982–1989: т. 3, с. 139–140]. Как мы помним, это верно также и для случайных утверждений, устанавливающих определенную связь перцепций, хотя здесь речь шла бы о бесконечном анализе, доступном одному божественному разуму. Но припоминание, которое происходит в нужное время путем тех или иных преобразований, все же предоставляет нам образ этого бесконечного разума, совпадающий с самой возможностью всматриваться в себя, в собственную уникальность. Таким образом, слабость и несовершенство памяти, подразумеваемые здесь Лейбницем, мыслятся отнюдь не негативно – как неизбежный итог некоей вторичной, телесной, чувственной, природы памяти, но, скорее, положительно – как совершенно особый тип знания монады о

самой себе как той же самой, идентичной во множестве сменяющих друг друга, как, впрочем, и сосуществующих, перцепций.

Ясные и отчетливые идеи составляют совершенство действия разума, но мы, к сожалению, не способны удерживать одновременно даже те идеи, которые нам известны, причем, доверившись памяти, часто не можем припомнить их в нужный момент. Нет никакого противоречия в том, чтобы идеи долгое время оставались в подобном виртуальном состоянии, а потому не может быть и принципиального возражения против существования неосознаваемых врожденных идей. Последние дают более широкое понятие разума, тогда как его видовыми спецификациями будут, с одной стороны, наши инстинкты, то есть неотчетливое осознание врожденных идей в виде некоего «естественного чувства», а, с другой стороны, собственно, природный разум – предельная актуализация все тех же идей, более узкая, но и более ясная и определенная область сознания [Лейбниц, 1982–1989: т. 2, с. 96]. И инстинкт, и природный разум обязаны своей возможностью врожденным идеям, однако если мы не привлечем к рассмотрению память, эта связь так и останется для нас чем-то непонятным и мы будем придерживаться мнения Локка и его последователей, которые считают сам по себе разум пустым и сводят знание к смутным идеям внешнего восприятия. Они не замечают, что память не только припоминает известное, но и позволяет разуму *обратиться к себе*, и именно избыточность этого обращения удостоверяет нас в наличии идей, не вызванных извне, а изначально заложенных в душе, не реализованных в ее действии, но тем не менее действующих в ней виртуально, прежде всего, в самой склонности к рефлексии, в складчатости ее текстуры, в определяющем наше «я» *знании о знании*.

4. Воспоминания без осознания

Чтобы не полагаться на ненадежную память в случае длинных цепочек рассуждений, Декарт предлагал либо пользоваться записью (что не вполне избавляет от возможности ошибки), либо упражняться в повторении умозаключений до тех пор, пока ум не научится переходить от одной мысли к другой так быстро, что уже не будет нуждаться в опоре на память [Декарт, 1989–1994: т. 1, с. 111]. Схожую идею мы находим и у Лейбница в небольшой (по всей видимости, довольно ранней) работе, получившей от издателей заглавие «О мудрости». Здесь не ставится задача освободиться от пут памяти, и говорится лишь о том, что сложная вещь заслуживает целостного видения, которое может сложиться лишь в результате детального ее рассмотрения, хотя затем отдельные детали могут быть приведены к тому, чтобы путем неоднократного повторения анализа мы смогли увидеть «вещь всю целиком одним духовным взором» [Лейбниц, 1982–1989: т. 3, с. 98]. Мышление не может совсем не полагаться на память, но далеко не всегда работа памяти должна отмечаться такими маркерами как «припоминание» забытого или «узнавание» поначалу неузнанного. В этом неявном присутствии памяти может таиться опасность ошибок и обмана, однако Лейбниц в отличие от Декарта относится к таким ошибкам вполне снисходительно и, похоже, видит в них меньшую опасность, чем в излишнем доверии к сомнению и полученным с его помощью ясным и отчетливым истинам. По крайней мере, он не только не озабочен достоверностью дедуктивных цепочек, но, напротив, приветствует использование чисто формального, слепого, или символического, мышления [Лейбниц, 1982–1989: т. 3, с. 103], несовместимого с интуитивной очевидностью, но едва ли возможного без хорошей памяти.

Опыт целостного духовного видения, как и опыт мгновенного «механического» узнавания, сводит к минимуму различие настоящего и прошлого, но во вселенной Лейбница даже бесконечно малое различие продолжает сохранять свое значение, и, более того, именно оно по-настоящему и важно, потому что им гарантируется непрерывность мышления. Постулированное Декартом различие мышления и памяти, у Лейбница превращается в непрерывность их взаимосвязи, причем память неузнаваемым образом присутствует в «чистой интуиции» так же точно, как и само мышление присутствует за границей ясной и отчетливой области осознанного, в неразличимых и спутанных образах сна, мелькающих в памяти в момент пробуждения [Лейбниц, 1982–1989: т. 2, с. 115]. Мы не осознаем врожденные идеи как воспоминания, но это только платоники думали, что такие идеи должны были некогда мыслиться актуально. Лейбниц не видит в этом необходимости, потому что мышление может пребывать и потенциально, не как акт или объект акта, а как предрасположенность мыслить.

Локк полагает, что осознание врожденных идей должно было бы осуществляться как воспоминание [Локк, 1985–1988: т. 1, с. 147], но, отвечает Лейбниц, не только мышление может пребывать виртуально в памяти, но и память может так же точно осуществляться в мышлении неосознанно. Известен «случай, когда человеку показалось, что он сочинил новое стихотворение; в действительности же оказалось, что он задолго до того дословно прочитал его у одного древнего поэта», точно так же нам бывает «необычайно легко понять некоторые вещи благодаря тому, что мы их поняли еще раньше, хотя и не помним этого» [Лейбниц, 1982–1989: т. 2, с. 107]. Эти и другие примеры из *Новых опытов* должны показать, что воспоминание может приходиться на ум как нечто «новое», не открывая нам свою связь с прошлым. В конце концов, почему бы не предположить, что, как и в случае более заурядных воспоминаний, нам просто требуется подходящее время для пробуждения этой памяти? Например, мы могли бы вспомнить на Страшном суде момент сотворения души, а вместе с этим и – момент вложения в душу самых первых истин и почему же не предположить, что блаженство святых и муки осужденных являются подобным воспоминанием о встрече с Богом?

То, что воспоминание не осознается как воспоминание, не означает, что мы выходим за пределы памяти. Примеры Лейбница показывают, что даже там, где мы не осознаем связь настоящего с прошлым, именно память обеспечивает переход от пассивности прошлых перцепций к актуальности мышления, от виртуальности врожденных истин – к ясному и отчетливому их осознанию. Соединяя в своей спонтанности пассивность и активность, предрасположенность и действие, память обеспечивает внутреннюю *непрерывность* опыта монады, хотя осмыслить эту особую позицию памяти в отношении мышления можно лишь при условии, что мы откажемся от неясного представления о памяти как «способности» или же откажемся лучше прояснить само это понятие: «Я удивляюсь, что Вы все еще обращаетесь к этим голым силам, или способностям, которые Вы отвергли бы, конечно, у представителей схоластической философии. Следовало бы объяснить несколько более отчетливо, в чем заключается эта способность и как она обнаруживается, и это показало бы, что в душе, равно как и в теле, имеются предрасположения, являющиеся остатками прошлых впечатлений, но которые мы сознаем лишь 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 сохранить о них воспоминание, а прибегать для объяснения этого к какой-то голой способности – это все равно что ничего не объяснять» [Лейбниц, 1982–1989: т. 2, с. 140].

5. Сознание «я»

Множество изменений монады представляет собой развертывание изначального единства единичного «я» как «конкретума», однако этим еще отнюдь не решена проблема соотношения в «я» единства и множества. Единство каждой монады – это уникальность отображения в ней бесконечности всех других монад, но ее несовершенство в том и состоит, что подобный взгляд на мир определяется через временную последовательность различных перцепций (для разумных монад – состояний ясности и отчетливости мышления, но так же и сна, обморока, смерти), и поэтому идеальное единство монады, известное одному лишь Богу, в действительности существует лишь как непрерывность в изменении, как сохранение следов прошлых перцепций в настоящих и будущих. Этой природной памятью монады определяется возможность ее собственного знания о себе как единице, возможность рефлексивно-го видения себя в качестве конкретного лица, *личности*.

Ко времени Лейбница понятие личности давно уже стало моральным и юридическим, утратив свое преимущественно религиозное содержание, но, как и в контексте древних споров о Троице, его задачей по-прежнему остается соотнесение на уровне индивида части и целого, единичности свободного действия и всеобщности закона. В своем *Опыте* к понятию личности обращается и Локк. Для него речь идет о понятии ответственного «я», но вопрос, который его интересует прежде всего, это вопрос *внутреннего* критерия того, что есть личность. Понятие личности нужно отличать от родового понятия человека, как и от того, что мы называем душой, или от того, что мы понимаем под единством души и тела. Единственным его содержанием является сознание «я», причем под этим сознанием Локк понимает не что иное, как память, связывающую наши прошлые действия с нашим настоящим [Локк, 1985–1988: т. 1, с. 387–390]. Поскольку ответственность – это то, что пред-стоит всякому действию и в этом смысле – отложено на (близкое или отдаленное) будущее, *сознание* ответственности предполагает, что само настоящее должно рассматриваться как прошлое для будущего (мы должны помнить о будущих наказаниях и наградах), а память – как достаточный критерий тождественности «я».

Лейбниц отчасти принимает позицию Локка, квалифицируя сознание «я» как «моральное тождество», однако он совершенно не приемлет отказ Локка от поиска субстанциального тождества; более того, в самой памяти он находит не только принцип сознания и тождества «я», но и доказательство соответствия морального и реального тождества, и, следовательно, доказательство гармонии единичного и всеобщего, внутреннего самосознания «я» и субстанциального порядка мира. Понять это доказательство мы можем только в том случае, если примем уже встречавшееся нам различие памяти и воспоминания, то есть неосознаваемого, но значимого, присутствия прошлого в настоящем, с одной стороны, и, с другой, – осознания этого присутствия, происходящего не постоянно, но согласно моменту и обстоятельствам, пробуждающим воспоминание как пробуждается само сознание ото сна.

Вопрос о тождестве личности поднимается уже в *Предисловии к Новым Опытам*. Размышляя о мельчайших перцепциях, Лейбниц сравнивает «сознание» подобных перцепций со сновидением и противопоставляет ему сознание «разумных душ,

которым предназначено навеки сохранить личность, а стало быть и память», причем это сознание в царствии божием «сделает их более восприимчивыми к наградам и наказаниям» [Лейбниц, 1982–1989: т. 2, с. 58]. В этом, пока еще вводном, рассуждении нет никаких заметных отличий от рассуждений Локка, однако точно такое же рассуждение в *Рассуждении о метафизике* дополняется постановкой вопроса, уже совершенно чуждой локковской философии. В параграфе 34 *Рассуждения* Лейбниц также говорит о сознании «я» как памяти, которая делает нас способными к награде и наказанию, дополняя этот тезис размышлением о том, что без воспоминания «бессмертие не имело бы ничего привлекательного». Лейбниц воображает человека, который сделался вдруг китайским императором, но при этом позабыл, кем он был прежде, и делает вывод, что подобное беспамятство равносильно смерти прежнего и рождению нового человека [Лейбниц, 1982–1989: т. 1, с. 160]. Очевидно, что награда должна состоять в приобретении, а наказание в утрате, поэтому и первая и второе будут лишены смысла, если не сохранится память о прошлом. Поскольку всякая монада стремится к большему совершенству, то для нее остаться без памяти значит попросту перестать понимать себя, утратить не столько то, что мы могли бы назвать непосредственным сознанием «я», сколько то, что можно было бы назвать ценностью этого знания себя, удовольствием или страданием от сознания «я».

То, что у Локка в духе простой веры в будущие награды и наказания вынесено за границы сознания «я», снова введено Лейбницем в само понятие личности. Память не только удерживает прошлое, но и истолковывает настоящее, делает нас в самом настоящем «восприимчивыми» к наказанию и награде, и именно поэтому принуждает задаваться вопросом о бессмертии. Сознание личности ни в коем случае не может быть замкнуто в области чистой морали, свободной от метафизики, напротив, в нем самом устанавливается действительное равновесие морального и метафизического, единичного «я» и всеобщей гармонии. В параграфе 35 Лейбниц пишет: «чтобы из естественных оснований вывести заключение, что Бог всегда будет сохранять не только нашу субстанцию, но и нашу личность, т. е. память и сознание о том, что мы такое (хотя отчетливое осознание этого иногда приостанавливается во время сна и обмороков), нужно нравственное учение сочетать с метафизикой, т. е. на Бога нужно смотреть не только как на начало и причину всех субстанций и всех существ, но и как на главу всех личностей, или одаренных разумом субстанций, и как на абсолютного Монарха совершеннейшей общины (cite) или государства (republique), которое представляет собой универсум, состоящий из всех духов в совокупности, причем Бог есть столько же наиболее совершенный из всех духов, сколько и величайшее из всех существ» [Лейбниц, 1982–1989: т. 1, с. 160].

«Естественные причины», позволяющие перейти к метафизическому доказательству, представляют собой вечные истины тождества и достаточного основания, но это не значит, что моральное сознание «я» только ставит вопрос о поддержании Богом нашего бытия, чтобы затем полностью устранился с пути метафизического доказательства. Напротив, необходимо сознание ответственности «я», опыт внутренней непрерывности этого сознания, чтобы стал возможным вывод о достаточном основании этой непрерывности, о предустановленном для нее месте в порядке вселенной. Здесь как раз и возникает потребность провести различие между памятью как собственно опытом непрерывности и воспоминанием, которое, как мы видели, наделяет нас сознанием «я» и удовольствием от этого сознания, но само по себе необходимой непрерывностью не обладает.

В *Новых опытах* Лейбниц выстраивает свою аргументацию вокруг известных фактов потери памяти. Так, «говорят будто Слейдан перед смертью забыл все, что он знал. Есть и немало других примеров этой печальной участи. Предположим, что такой человек помолодел бы и узнал все снова, стал бы он из-за этого другим человеком? Стало быть, не от памяти зависит тождественность человека» [Лейбниц, 1982–1989: т. 2, с. 114]. Воспоминание может отсутствовать не только в силу возраста или болезни, но и в силу необъятного множества впечатлений, но это не значит, что оно совершенно невозможно. Восстановление памяти (даже самой отдаленной и глубоко захороненной) возможно, потому что, как мы знаем, всякая душа сохраняет все предыдущие впечатления, а ее будущее теснейшим образом связано с прошедшим, и вот эта-то непрерывная связь «и составляет тождество личности» [Лейбниц, 1982–1989: т. 2, с. 114].

Нужно заметить, что Лейбниц колеблется в отношении значения терминов и сам признает трудность выбора определенной терминологии [Лейбниц, 1982–1989: т. 2, с. 235]. Иногда он отождествляет «личность» и «сознание», иногда, наоборот, отличает тождество «сознания» от тождества «человека» как «индивида» и «личности». То же верно и в отношении терминов «сознание» и «память», которые то сливаются, то различаются посредством введения дополнительного термина «воспоминание». Эта трудность, конечно, не случайна и связана с трудностью самого предмета анализа. Действительно, память как непрерывность продолжения прошлого в настоящем обнаруживает себя, прежде всего в воспоминании, но при этом воспоминание не создает саму память и, более того, наше доверие к воспоминанию строится целиком на том, что в нем опознается непрерывность памяти, которая ощущается нами и до его ясного осознания в воспоминании¹⁰. Строго говоря, достоверность сознания может только актуализировать эту внутреннюю достоверность, но при этом ничего существенно не прибавляет к ней. Мы можем легко ошибиться, рассуждает Лейбниц, когда пытаемся вернуться в воспоминании к отдаленному прошлому, но «непосредственное воспоминание или же воспоминание о том, что произошло непосредственно перед теперешним моментом, т. е. сознание, или рефлексия, сопровождающее внутреннее действие, не может естественным образом обмануть, в противном случае нельзя было бы быть уверенным даже в том, что мы думаем о том или другом, так как это тоже говорят себе только о прошлом действии, а не о том действии, которое это говорит. Но если непосредственный внутренний опыт недостоверен, то нет такой фактической истины, в которой можно быть уверенным» [Лейбниц, 1982–1989: т. 2, с. 239].

На место декартовской достоверности непосредственного мышления, которое мыслит себя мыслящим в то самое время, в которое оно себя мыслит, и потому встает перед проблемой продолжения своего существования в каждом будущем моменте

¹⁰ Марк Эллиот Бобро так же обращает внимание на различие терминов *mémoire* и *souvenir* у Лейбница. *Souvenir*, то есть акт восстановления прошлых перцепций, не является необходимой структурой личности (*personhood*), поэтому воспоминания могут быть утеряны без разрушения личного тождества. Но, в отличии от воспоминаний, память является так же основой самосознания, рефлексии, поэтому ее место в структуре личности Бобро предлагает сравнить с функцией контрфорсов средневековых соборов, разрушение которых привело бы к падению и сознания личности (стен), и рациональности (крыши) присущего человеку способа мышления. Хотя тождество личности не может полагаться на память и нуждается, по Лейбницу, в поддержке со стороны тождества субстанции, без памяти мы были лишены возможности осознания этого тождества [Bobro, 2004: p. 35].

времени [Декарт, 1989–1994: т. 2, с. 41], Лейбниц устанавливает достоверность непосредственного воспоминания, которое значимо даже тогда, когда мы вовсе не осознаем его как воспоминание, а просто опираемся на него в акте познания фактических истин. В этом случае прошлое в настоящем мыслится абсолютно достоверно, но не обязательно ясно осознается как *прошлое*, оно представлено как осознаваемый *опыт внутренней непрерывности*, как память и тождественная себе личность, но при этом может сопровождаться отсутствием или полной утратой воспоминаний (впрочем, только временными отсутствием и утратой).

Не удивительно, что в этой достоверной и в то же время недостаточно определенной области самосознания трудно провести четкие терминологические различия, но зато именно здесь как нельзя кстати приходится достигнутое прежде понимание памяти как *границы* перехода от виртуального к актуальному, от пассивности простого сохранения следов прошлого к действительности их осознания в воспоминании, и, в конечном итоге, к осознанию самого этого действия воспоминания как тождественного себе «я», узнающего себя в своих выборах и поступках, в заслуженных наградах и наказаниях. Сквозь поверхность сознания «я» в качестве его непосредственной основы всегда просматривается память, достоверный опыт непрерывности, который освобождает нас от локковского сведения личности к воспоминанию и позволяет разглядеть принципиальное единство морального и реального тождества [Лейбниц, 1982–1989: т. 2, с. 237], внутреннего «я» и бесконечного величия предустановленной гармонии.

6. *Предустановленная гармония и свобода воли*

Сознание «я» связано с отчетливым ощущением настоящего в его отличии от прошлого, действительного в отличии от неактуального или только возможного. Декарт и Локк, каждый по-своему, выражают обостренное ощущение этой точечной актуальности настоящего, отделенной от неясных и неотчетливых образов памяти или, наоборот, полностью присваивающей эти образы с помощью воспоминания. Но Лейбниц как будто бы вовсе незнаком с этим переживанием, ему кажутся необоснованными декартовские размышления о поддерживающей наше бытие воле Бога, построенные на мысли о дискретности времени и непредопределенности каждого нового момента существования [Лейбниц, 1982–1989: т. 3, с. 179]. Вместо этого он настаивает на том, что будущее уже содержится в прошлом, и тождество личности определяется не столько сознанием настоящего, сколько непрерывностью памяти. Каждая монада выражает в своем настоящем изначально заложенные черты характера, семена знания и действий, проще говоря, содержание индивидуального понятия, *haecceitatem*, которое в момент творения было определено столь полно, что Бог выводит из него с необходимостью все будущее Александра, Цезаря [Лейбниц, 1982–1989: т. 1, с. 132, 331] и любого иного человека¹¹.

И все-таки нельзя сказать, что действительность – это лишь упражнение Бога в извлечении самоочевидных следствий из заданных понятий. Как мы знаем, каждое из этих понятий выражает полноту мира, но действительность прибавляет известный момент ограничения и ущемления полноты, поскольку из всех возможностей реализации мира Бог выбирает только одну единственную, мир наилучший, но все равно не совершенный и не полный. В действительном мы встречаемся с определенным выбором Бога, и хотя это выбор наилучшего целого, обстоятельства, которые нас

¹¹ Подробнее см., например, [Cover, O'Leary-Hawthorne, 2003: p. 182-183]

окружают, и наши действия под влиянием этих обстоятельств отнюдь не обязательно опознаются нами как наилучшие. Иными словами, действительность предстает как непрерывный конфликт целого и части, совершеннейшего в своей идеальной полноте и несовершенного в своей ограниченности, как внутренний конфликт *каждого* единичного действия, сталкивающий спонтанность воли с принуждающим диктатом избранного Богом миропорядка.

Несовершенство наилучшего мира (как и всех возможных миров) в конечном итоге определено ограниченностью монад, несовершенством их воли, так что, отражая в себе весь мир, каждая монада принимает отражение и собственной воли, рассеянное в бесконечности других монад и их воль¹². Вся драма действительного и действующего «я» в том и состоит, что ему нужно распознать в собственном акте, сколь угодно безрассудном, спровоцированном страстями или внешними обстоятельствами, проявление своей свободы и, более того, признание этой свободы Богом в предустановленной им гармонии мира. Достичь этого можно будет лишь отказавшись от химеры безразличной воли, не знающей никакой предрасположенности, никакой моральной необходимости, чтобы тем самым вернуться от определенности действительного «я» к его идеальной определенности, без которой не определилась бы начальная точка последовательности памяти и сознания. Как бы ни была тягостна форма временной последовательности, ограничивающая возможности нашего восприятия и действия, она есть лишь определенная мера, в которой запечатлелась готовность воспринимать и действовать в мире, некая естественная память, обеспечивающая нас возможностью соотношения с самими собой. Лейбниц говорит об этой мере как *объеме* души, позволяющем монаде заключать в самой себе все, что с ней происходит, выражая в единичности самой себя безмерность Бога и бесконечность мира [Лейбниц, 1982–1989: т. 1, с. 153]. Собственно, эта мера и есть наш единственный способ распознать в единичном действии предшествующий свободный выбор, в обстоятельствах этого действия – фрагмент наилучшего из возможных миров, и, наконец, в осознании *своей* воли как *склоненной* к определенному выбору – встречу с волей Бога, то есть окончательное доказательство возможности понятия Бога и действительности предустановленной гармонии.

Действительный мир непостижим для разума, поскольку его основанием выступает бездонная воля Бога, вот почему гипотеза предустановленной гармонии оставалась бы недоказанной, если бы априорное рассуждение из принципа достаточного основания не могло быть подкреплено апостериорным доказательством из очевидности согласия свободной воли и мирового порядка. В *Теодицее* Лейбниц указывает, что Бог создает монаду как сущность до случайных свойств, как природу до ее действия [Лейбниц, 1982–1989: т. 4, с. 384]. Воля сотворенной монады полностью автономна, то есть определяет саму себя, в ней нет греха, нет ни актуальности действия, ни пассивности страдания. Однако в этой сущности идеально уже определены все возможные отношения ее с другими монадами, все возможности действия и восприятия, и последующий выбор наилучшего из возможных миров означает, что каждое действие одной монады будет дополняться теперь страданием другой и, наоборот, ее страданию будет соответствовать чужое действие [Лейбниц, 1982–1989:

¹² «в простых субстанциях бывает только идеальное влияние одной монады на другую, которое может происходить лишь через посредство Бога, поскольку в идеях Божьих одна монада с основанием требует, чтобы Бог, устанавливая в начале вещей порядок между другими монадами, принял в соображение и ее» [Лейбниц, 1982–1989: т. 1, с. 422].

т. 1, с. 422]. То, что в сущности было уникальностью точки, разворачивается теперь во временную непрерывность действительности, в которой смесь пассивного и активного, материального и духовного, вынужденных поступков и свободных действий может показаться сколь угодно бессмысленной и нелепой, ведь, действуя, мы совершенно не замечаем воспринимающей природы других монад, и точно так же в своем восприятии, в бесконечности мельчайших перцепций, не узнаем осуществление чужого действия¹³. Именно поэтому так важно, что в самой непрерывности прошлого и настоящего нам открывается своеобразная «материальность» нас самих, которую мы опознаем как память, как тождественность «я», восприимчивую к суждению и воздействию других. Соединяя в единстве сознания действие и страдание, память позволяет узнавать себя и признавать свою свободную волю и ответственность не только в полностью произвольном действии, но и в подчинении, которое также осознается как *свое*, как свободное и необходимое, но не в смысле абсолютной, а в смысле моральной необходимости. Как мы помним, память – это просто знание последовательности, невозможное без выделения начального момента и выбора первой определенности, поэтому каждое прибавление нового звена в этой цепочке следования, каждое действие, опознаваемое в этой последовательности как *свое*, становится «воспоминанием», сознательным и при этом неосознанным, самой первой определенности, которая и есть уникальность монады, определенность ее свободы.

Завершая в *Теодицее* свое доказательство бытия Бога, Лейбниц, как может показаться, избегает вопроса, который ставит под угрозу всю его концепцию возможных миров: зачем Бог творит действительный мир? Если Бог создает в вечности бесконечное множество идеальных миров, то зачем он приводит к действительности наилучший, если знает, что даже наилучший несовершенен? Уже идеальный мир – это мир неких осуществленных выборов, поскольку каждая монада здесь предстает как набор возможностей, принадлежащих исключительно ей одной; вглядываясь в эту идеальную сущность, Бог вычитывает все возможности ее будущего, не оставляя ничего на долю чистой случайности или неопределенности¹⁴. Но, по-видимому, приходится признать, что, зная будущее, Бог этим будущим не обладает, ведь именно время

¹³ В связи с этим стоит обратить внимание на различие интерпретаций непрерывности у Лейбница, вызванное тем, что его тексты дают повод к утверждению как объективной, так и чисто субъективной, феноменистической непрерывности [Гайденко, 2000: с. 303]. Дэниел Гарбер указывает на то, что, по-видимому, сам Лейбниц до конца не мог определиться с тем, как именно взаимодействуют монады и физические тела: «он просто не знает, что делать. Иногда он придает больший вес и значимость телам, и тогда мы считаем его реалистом. Иногда он придает больше реальности монадам, и тогда мы называем его идеалистом. Но, по крайней мере, в последние годы и монады, и тела всегда присутствуют у него в той или иной форме» [Daniel Garber, 2009: p. 387]. Возможно, причиной этого колебания как раз и является то, что соответствие объективного взаимодействия монад и субъективного восприятия этого взаимодействия каждой отдельной монадой мыслится Лейбницем настолько абсолютным, что принимает в конечном итоге вполне парадоксальный характер, достаточно точно выраженный Жилем Делезом в следующих словах: «С одной стороны, мир, где согрешил Адам, только и существует, что в согрешившем Адаме (и во всех прочих субъектах, составляющих этот мир). С другой, Бог сотворил не грешника Адама, а мир, где согрешил Адам. Иными словами, если мир находится в субъекте, то субъект, тем не менее, существует *для мира*. Бог создал мир «перед» тем, как сотворить души, потому что сотворил он их ради этого мира, который он в них вложил» [Делез, 1997: с. 46].

¹⁴ Показателен пример с Тарквинием, который обсуждается в завершающем *Теодицею* диалоге Валлы с Антонио [Лейбниц, 1982–1989: т. 4, с. 395–396].

отличает действительность избранного им мира от идеального бытия всех возможных. Выбор наилучшего мира свидетельствует о том, что и для Бога значим раскол настоящего и будущего; иначе говоря, созданием действительного мира Бог признает собственное право монад на уникальность, на недоступную его воле инаковость единичного. Оценивая совершенство возможных миров, он признает тот выбор, который созданные им монады сделали в отношении своего творца, и делает ставку на сценарий, в котором его присутствие и его слава, будут наибольшими¹⁵. В то время как наш разум может лишь предполагать, каким является этот бесконечный сценарий, только память позволяет в непосредственном опыте усматривать то, что этот мир, отраженный в несчетности мельчайших перцепций, соразмерен нашему «я», что мы признаны им, и поэтому, пробуждаясь от сна, являемся себе как *те же самые*, какими бы чужими не казались нам в эту минуту виртуальные миры наших снов.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРИ

- Аристотель*. Протрептик. О чувственном восприятии. О памяти / Пер. на рус. Е. В. Алымовой. – СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2004. – 184 с.
- Гайденко П.* История новоевропейской философии в ее связи с наукой. – М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2000. – 456 с.
- Декарт Р.* Сочинения в 2 т. – М.: Мысль, 1989–1994.
- Делез Ж.* Складка. Лейбниц и барокко. – М.: Издательство «Логос», 1997. – 264 с.
- Йейтс Ф.* Искусство памяти. – СПб.: Фонд поддержки науки и образования «Университетская книга», 1987. – 479 с.
- Лейбниц Г. В.* Сочинения в 4-х т. – М.: Мысль, 1982–1989.
- Локк Д.* Сочинения в 3-х т. – М.: Мысль, 1985–1988.
- Шевцов К. П.* Зеркало для Cogito: проблема памяти в философии Декарта // *Sententiae XXV*. – 2011. – № 2 – С. 42–68.
- Di Bella S.* The Science of the Individual: Leibniz's Ontology of Individual Substance. – Dordrecht, New York : Springer, 2005. – Topoi Library, Volume 6. – 426 p.
- Bobro M.E.* Self and Substance in Leibniz. – Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, 2004. – VII, 144 p.
- Bolton M.* Leibniz's Theory of Cognition // *The Continuum Companion to Leibniz*, London and New York: Continuum, 2011. – P. 136–158.
- Clarke D. M.* Descartes's Theory of Mind. – Oxford: Clarendon Press, 2003. – VIII, 267 p.
- Cover J. A., O'Leary-Hawthorne J.* Substance and Individuation in Leibniz. – Cambridge: Cambridge UP, 2003. – X, 307 p.
- Danziger K.* Marking the Mind: a history of memory. – Cambridge: Cambridge UP, 2008. – VII, 305 p.
- Daniel G.* Leibniz: Body, Substance, Monad. Oxford UP, 2009. – XXII, 428 p.

¹⁵ Лейбниц признает два грехопадения: ангелов, которые совершили выбор в пользу Бога или в пользу Люцифера, и Адама и Евы, которые совершили выбор уже не столько в отношении Бога, сколько в отношении мира. Выбор ангелов вполне сопоставим с идеальным определением монад, тогда как выбор Адама и Евы выводит нас из бесконечности возможного в действительность этого мира. Стоит добавить, что знаменитый «оптимизм» учения о действительном мире как наилучшем из возможных не должен заслонять тот факт, что речь у Лейбница идет о гармонии выборов, которые сами по себе могут быть сколь угодно плохими, а также и то, что наилучшим этот мир является с точки зрения целого, поскольку оно репрезентирует Бога, но вовсе не обязательно с точки зрения тех, кто требует учесть в системе целого их собственную уникальность и волю. См. у Делеза о барокко как «эпохе длительного кризиса, когда обычное утешение уже не годилось», а также о философии Лейбница как мировоззрении вселенской тревоги [Делез, 1997: с. 120].

- Jolley N.* The Light of the Soul. Theories of Ideas in Leibniz, Malebranche, and Descartes. – Oxford: Clarendon Press, 1990. – 224 p.
- Parkinson H. R.* Philosophy and logic // Nicholas Jolley. The Cambridge Companion to Leibniz. – Cambridge: Cambridge UP, 1995. – P. 199–223.
- Rutherford D.* Metaphysics: The late period // Nicholas Jolley. The Cambridge Companion to Leibniz. – Cambridge: Cambridge UP, 1995. – P. 124–175.
- Sutton J.* Philosophy and Memory Traces: Descartes to connectionism. – Cambridge: Cambridge UP, 1998. – 372 p.

Стаття одержана редакцією 30.05.2012

Konstantin Shevtsov

Monad's memory in the system of "preestablished harmony"

Leibniz disputes the ontological argument of Anselm and Descartes, because he does not find in it a demonstration of the possibility of the concept of God, namely justification of the consistency of this concept. As the latter requires an agreement of a single human will and the will of the Creator, the problem of this proof cannot be solved by a priori arguments, but also requires a posteriori argument, based on the reliability of the internal experience of consciousness. This paper, basing on *Monadology* and *New Essays Concerning Human Understanding*, analyzes Leibniz's understanding of the role of memory in constituting the experience of continuity of consciousness and the connection of the concept of memory with the arguments from Theodicy.

Konstantin Shevtsov, PhD in philosophy, Ontology and Epistemology Department, Faculty of Philosophy, Saint-Petersburg State University.

Костянтин Шевцов, кандидат філософських наук, старший викладач кафедри онтології та теорії пізнання філософського факультету Санкт-Петербурзького державного університету.

Константин Шевцов, кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры онтологии и теории познания философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета.
