

И. С. НАРСКИЙ

ГОТФРИД
ЛЕЙБНИЦ



ИЗДАТЕЛЬСТВО

«МЫСЛЬ»

Москва 1972

ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ
СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЙ
ЛИТЕРАТУРЫ

Нарский Игорь Сергеевич (род. в 1920 г.) — профессор кафедры марксистско-ленинской философии Академии общественных наук при ЦК КПСС, доктор философских наук, автор свыше 200 научных трудов, в том числе книг: «Мировоззрение Дембовского. Из истории польской философии XIX в.» (1954), «Очерки по истории позитивизма» (1960), «Современный позитивизм» (1961), «Философия Давида Юма» (1967), «Проблема противоречия в диалектической логике» (1969), «Диалектическое противоречие и логика познания» (1969) и др.

I
ВВЕДЕНИЕ

Лейбниц — философ XVII в., давшего миру как великих основателей механико-математического знания, так и создателей метафизических систем. Лейбница причисляют к первым, т. е. к новаторам науки, но также и ко вторым, т. е. к философам, для которых метафизическая полнота и завершенность их системы будто бы были важнее всего. И среди последних Лейбница обычно считают наиболее зависимым от схоластического наследия и наиболее тяготевшим к союзу с религией. Итак, великий мыслитель, но великий как *ученый*... А как философ?

Философия Лейбница — гениальное построение, но только основоположники марксизма впервые по достоинству оценили ее. Диалектика, логика и глубоко научный стиль мышления — вот что характеризует лучшие стороны его философского творчества, во многих отношениях созвучного нашей эпохе. Эта философия впитала в себя достижения предшественников и современников, дала свой ответ на их искания, а во многом и обогнала свое время.

* *
*

Германия XVII в. была отсталой по сравнению с другими государствами Западной Европы страной. Всюду еще были прочны феодальные отношения, промышленность и торговля прозябали. Готфриду Лейбницу было два года, когда в 1648 г. был подписан Вестфальский мир, положивший конец Тридцатилетней войне. Пушки отгремели, но страна вышла из войны в руинах, с разрушенной экономикой. В политическом отношении немецкие земли превратились в европейское захолустье. Такие же последствия войны, как неосхоластическая реакция, принесенная контрреформацией, усугубили плачевное положение страны, приведя к духовной деградации.

Голландия отрезала немецкие территории от мировой океанской торговли, общенациональный рынок отсутствовал: немцы не наладили прочных коммерческих связей с соседними странами и во многом утратили прежние связи внутри собственной страны, и это отнюдь не способствовало росту национального самосознания. Его слабость закреплялась политической раздробленностью: существовало более трех сотен мелких немецких государств, в большинстве которых проживало всего по несколько десятков тысяч подданных. Политическая узость и ограниченность местных правителей способствовали консерватизму, запустению, безынициативности, крайнему провинциализму интересов и вкусов.

Германия была окружена грозными соседями: с запада угрожал Людовик XIV, на востоке — еще не успевшая обессилеть Польша, на Балканах стояли полчища Великой Порты. Немецкие княжества и герцогства были не в состоянии предпринять значительных оборонительных акций, и их незадачливые правители предпочитали выходить из положения путем сомнительных внешнеполитических комбинаций, интригуя друг против друга и торгуя своими солдатами.

Время для коренных буржуазных преобразований в Германии еще не пришло, и речь могла идти только о подготовке условий для них — о постепенном усилении внутринациональных экономических, политических и культурных связей, о развитии гражданского самосознания. Но необходимость проведения предварительных реформ была уже осознана более передовыми умами, и Лейбниц, когда он стал зрелым мыслителем, вошел в их число. Если еще не созрела обстановка для того, чтобы создать единое германское государство, то на повестку дня уже встал вопрос о единстве усилий немцев в области образования, культуры, науки. Эти усилия, по Лейбницу, должны быть организованы сверху, так, чтобы свет знания как бы ниспадал от просвещенной элиты на головы простых подданных. Лейбниц — идеолог просвещенного княжеского абсолютизма: укрепление власти правителей карликовых государств, по его мнению, — предпосылка создания политической власти в общегерманском масштабе, а повсеместный культурный

подъем — основа духовного сплочения всех немцев, без которого политическое объединение было бы непрочным. Позиция Лейбница была компромиссной: буржуазная по своей конечной тенденции, она ориентировалась на реально существовавшие в то время феодальные и полуфеодальные политические силы как средства ее реализации.

Политические убеждения и действия Лейбница при всей их компромиссности были для времени и условий, в которых они складывались, безусловно, прогрессивными. Они наложили печать и на его философию.

В острых религиозных спорах XVII в., которые часто были тогда поводом к открытой вооруженной борьбе и поддерживали накал страстей в годы Тридцатилетней войны, компромисс в вопросах религии был, видимо, единственно приемлемым решением. По-своему он был зафиксирован и в тексте мирного Вестфальского договора: «Чья власть — того и вера». Но такое решение конфликтных ситуаций, возникших на религиозной почве, далеко не всегда удавалось провести в жизнь. Известен иной способ компромиссного решения: местные правители строили в своих микроскопических столицах сразу по нескольку храмов — для сторонников различных вероисповеданий. Это было близко по духу Лейбницу, и он своей философией создавал теоретическую почву для полной и официально закрепленной веротерпимости.

Он желал примирения друг с другом всех христианских религий — от ортодоксального

католицизма до мелких протестантских сект, хотя сам по себе дух сектантства был ему чужд. Внутренняя его веротерпимость была еще более широкой: ведь его философия, как увидим, вела к такому понятию о божестве, которое не было похоже ни на христианское, ни на мусульманское или буддийское и именно потому могло быть согласовано с любыми представлениями о боге. Но в своих внешних проявлениях веротерпимость Лейбница была сужена политическими соображениями: он мечтал примирить и объединить друг с другом всех правителей христианских государств, во-первых, в целях сплочения их перед угрозой турецкой агрессии и, во-вторых, для сближения католических, лютеранских и кальвинистских групп населения друг с другом, что ослабило бы центробежные тенденции в отношениях между немецкими государствами.

Лейбниц стремился к подобному же компромиссу как между религией, наукой и философией, так и внутри самой философии. Он желал придать самой религии просветительский характер, дабы подкрепить идеи Просвещения «авторитетом» религиозных аргументов. Желая положить конец спорам между церковью и наукой, чтобы последняя могла развиваться беспрепятственно, он старался согласовать теистические концепции с натурализмом ради того, чтобы изучение природы, жизни людей и их истории смело опиралось на факты, а не оглядывалось с опаской на библейские тексты. Эта позиция компромиссного синтеза характерна и для

отношения Лейбница к философскому наследию прошлых веков. В письмах Вагнеру и де Боссу он сообщал о себе, что «не критичен» и в каждой книге ищет то, что для него поучительно, а не то, что подходит в качестве объекта для критики (ср. 61, с. 127)*.

Имеется немало интерпретаторов Лейбница, которые рассматривают его стремление к философскому синтезу как присущую ему будто бы склонность к реставрации архаических систем. В. Янке, например, уверял, что Лейбниц мечтал усилить позиции томизма. Действительно, Лейбниц надеялся обрести пользу от компромисса между крайностями механицизма его века и наследием лучших умов схоластики (ср. 4, с. 66), между строгим детерминизмом и тезисами о свободе воли, между аристотелевской логикой и новыми логическими идеями. В письме к Я. Томазию от 20 апреля 1669 г. он замечал, что следует соединить Демокрита и Платона с Аристотелем. Или еще: задача в том, чтобы «примирить философию формы и философию материи, соединяя и сохраняя то, что есть истинного в той и другой» (3, с. 169).

Надежда Лейбница была иллюзорной, да и «примирение» у него получалось своеобраз-

* Первая цифра в скобках указывает порядковый номер в списке литературы, где приводятся выходные данные цитируемого произведения. Список литературы помещен в конце книги. При цитировании многотомных изданий вторая цифра указывает номер тома.

разное: заимствуя от Демокрита идею множественности вечных, непреходящих начал, однородных по своему сущностному качеству, от Платона — принцип их иерархии, а также изначальную реальность понятий, а от Аристотеля и Фомы Аквинского — утверждение о наличии духовных первооснов в окружающей природе, Лейбниц в то же время пошел далеко вперед. Его собственная система отнюдь не погрязла в эклектизме, не была обновлением учений Платона или Фомы Аквинского, и архаизмов в ней гораздо меньше, чем могло бы показаться с первого взгляда. Недаром у ее истоков стояли и новейшие естественнонаучные открытия. Наблюдения посредством недавно изобретенного микроскопа потрясли современников: их глазам в капле болотной воды или же спермы открылся новый мир. Микроскопические исследования послужили одним из источников философии Лейбница, равно как и понятия им самим открытого дифференциального исчисления и новаторские идеи в логике. Поэтому меткое выражение Фейербаха, который сравнивал философию Лейбница с микроскопом, вскрывающим тончайшее строение мира (см. 61, с. 147), — это не только яркая, но и далеко не случайная метафора. Лейбниц был творцом одной из самых оригинальных и плодотворных философских систем нового времени.

II ЖИЗНЬ И ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ

Готфрид Вильгельм Лейбниц родился 21 июня (1 июля) 1646 г., то есть полвека спустя после появления на свет Рене Декарта и четырнадцатью годами позже Спинозы и Локка. Он был сыном профессора морали Лейпцигского университета, рано лишился отца, а когда стал студентом — и матери.

Готфриду было пятнадцать лет, когда в 1661 г. после нескольких лет активного самообразования он поступил на юридический факультет Лейпцигского университета. В 1666 г. он окончил его, проучившись, кроме того, один семестр в Йене у знаменитого энтузиаста математического метода познания Э. Вейгеля. Но университетские власти родного города отказали Лейбницу в ученой степени доктора права, отклонив его диссертацию. Зато он блестяще доказал право на докторскую степень в том же году в Альторфе, городе близ Нюрнберга.

Лейбниц отказался от предложенной ему в Альторфе университетской карьеры: она сковала бы развитие его оригинальной мысли. Однако для жизни независимого ученого-исследователя у Лейбница не было денеж-

ных средств; ему пришлось пойти на службу к титулованным и коронованным владыкам, и в зависимости от них — большей или меньшей в различные периоды времени — прошла потом вся его жизнь. Но будущий философ и ученый использовал малейшую возможность для того, чтобы посмотреть мир, окунуться в атмосферу научных споров с интеллектуальными светилами эпохи, завязать и расширить переписку с ними и прежде всего мыслить самому — мыслить беспрестанно, творчески, по внешности бессистемно, но на самом деле с внутренней последовательностью, всесторонностью и широтой анализа всех объектов и проблем, попадавших в поле его зрения.

С 1668 г. Лейбниц служил при дворе майнцского курфюрста, исполняя в высшей степени полезные для своего духовного развития функции юриста, дипломата и историографа. В 1672 г. он был послан в Париж, где провел четыре насыщенных творчеством года, хотя в это время прервались его связи с Майнцом. В столице Франции ему удалось лично и через переписку завязать контакты с такими титанами науки, как Ферма́, Гюйгенс, Папен (см. об этом 27 б), и с такими видными философами, как Мальбранш и Арно. Все интересует Лейбница — и тайны бесконечности, над которыми ломал голову Паскаль, и автоматическое регулирование машин, использованное в паровом котле Папена, и субстанциальная структура мира, о которой картезианцы и их противники спорили горячо и бесплодно. Из Парижа Лейб-

ниц смог совершить кратковременные поездки в Лондон, Амстердам и Гаагу, где познакомился с Ньютоном и Бойлем, несколько раз повидал Спинозу (последний раз — в 1676 г., за полгода до смерти голландского мудреца).

Начиная с 1676 г. и до конца жизни Лейбниц в течение сорока лет находился на службе при Брауншвейг-Люнебургском герцогском дворе. Светлым пятном в его жизни были философские беседы с герцогиней Софией и с прусской королевой Софией-Шарлоттой во время поездок в Берлин. Но в его жизни было и немало безрадостного. Долгие годы ему приходилось числиться заведующим придворной библиотекой, и в этой должности он побывал при трех сменявших друг друга ганноверских правителях. Когда последний из них, Георг Людвиг, унаследовал в 1714 г. английскую корону, он не пожелал взять Лейбница с собой.

Окруженный недоверием, презрением и недоброй славой полуатеиста, великий философ и ученый доживал последние годы, оказываясь иногда без жалованья и терпя крайнюю нужду. Для англичан он был ненавистен как противник Ньютона в спорах о научном приоритете, для немцев он был чужд и опасен как человек, перетолковывающий все общепринятое по-своему. Но и прежде ему приходилось нелегко: надо было все эти годы ладить с коронованными властителями и их министрами, выполнять их, подчас тягостные, поручения, например по составлению родословного древа дома Вель-

фов. Лейбниц должен был слушаться и повиноваться: без покровительства местных князьков в тогдашней Германии нечего было и думать о том, чтобы заняться научной деятельностью. Поездки в другие части Германии, в Австрию и Италию, связанные с выполнением различных, в том числе и политических, поручений, Лейбниц использовал и для расширения научных связей, а великие научные открытия, составившие его посмертную славу, он совершил, разумеется, не с благословения ганноверских правителей, а помимо их заданий.

Ныне всеми признано, что Лейбницу были свойственны исключительно широкий кругозор и диапазон деятельности, одновременное усмотрение разнообразных связей и опосредствований разбираемых им проблем и целеустремленное исследование внутреннего их существа. Некоторая разбросанность мышления, бросающаяся в глаза при изучении эпистолярного наследия Лейбница и его черновых заметок, вполне искупаются поразительной сжатостью и точностью стиля, исключительной творческой энергией и умением подметить самые различные следствия, вытекающие из выдвинутых им положений. Чуть ли не в каждой своей работе Лейбниц пишет обо всех частях и понятиях своей системы и в то же время вносит нечто новое, углубляющее то, что было им высказано ранее. Ньютон на десять лет раньше, чем Лейбниц, взялся за исследование, вылившееся в открытие дифференциального исчисления, но Лейбниц уже в 1684 г., то есть за

три года до Ньютона, опубликовал сообщение об аналогичном открытии, что и послужило толчком к тягостному спору о научном первенстве. В заслугу Лейбницу должно быть поставлено то, что его трактовка дифференциального исчисления была связана не только со значительно более удобной, чем у его британского соперника, символикой, но и с глубокими идеями общефилософского характера и более широким пониманием роли математических абстракций в познании вообще.

Широта исканий и исследований, богатство и разнообразие высказанных Лейбницем идей вели к тому, что в истории философии Лейбница характеризовали самым разным образом. Одни называли его философствующим логиком, другие — религиозным философом, озабоченным главным образом тем, как придать научную респектабельность положениям веры. В религиозном отношении в Лейбнице видели то правоверного и благочестивого теиста, то пантеиста, то вольнодумца-деиста, а в философском — то предтечу И. Канта, то раннего просветителя, который не оставил подлинной школы и по сути дела пережил свои идеи. Кем же был Лейбниц в действительности?

Прежде всего Лейбниц — ученый нового типа, один из тех, кто положил начало осуществляющемуся по экспоненте приращению знания, которое с середины XVII в. начало свой ныне головокругительный подъем. И философия Лейбница во главу угла ставила общетеоретическое обоснование беззаветного служения науке, познавательный

оптимизм и веру в светлое будущее человечества. Лейбниц в отличие от Ф. Бэкона был не только глашатаем новых методов научного исследования, он сам создавал методы и исчисления, играющие роль метода. Он не только мечтал об открытиях и об организации коллективной работы ученых, но сам осуществлял их, был великим изобретателем и организатором научных академий и обществ. Он — математик и физик, правовед и историограф, археолог и лингвист, экономист и политик. Его девиз — *theoria cum practica*. Он прямо заявлял: «Философские школы поступили бы несомненно лучше, соединив теорию с практикой, как это делают медицинские, химические и математические школы...» (4, с. 367). Глубокое историческое чутье, толкавшее его к выводу, что все на свете развивается — земная кора, живые организмы, народы, языки, и логика связей одних проблем с другими влекли Лейбница по извилистому, но внутренне закономерному пути.

Так, тревога по поводу последствий пренебрежительного отношения к политической экономии заставила Лейбница заняться не только общеэкономическими вопросами, но и закономерностями монетного обращения, причем он выяснил зависимость падения цен на благородные металлы от привоза серебра из заморских испанских рудников. Его пытливый взор обратился на постановку шахтного дела в серебряных рудниках Гарца, и после ряда опытов (задача осушения рудников встала перед ним еще раньше) он изобре-

тает более совершенные, чем прежде, насосы для откачки подземных вод. Неоднократные спуски под землю не могли не обратить внимания Лейбница на строение слоев рудничных пород, через которые совершалась проходка шахтных стволов. Отсюда замысел «Протогеи» (1691), произведения, в котором содержатся рассуждения о развитии твердой и жидкой оболочки нашей планеты и ее растительно-животного населения в далеком прошлом, дополняемые в «Новых опытах о человеческом разуме» догадкой об изменчивости животных видов (4, с. 285). Как метко заметил К. Фишер, для Лейбница «история Гарца становится историей земли» (31, с. 195). «Протогея», оставшаяся в незавершенном виде, не стала еще той отраслью знания, которую Лейбниц обозначил как «естественную географию», а мы называем геологией и палеонтологией, но это была заявка на создание таких наук в будущем. И чем бы ни занимался великий ученый — проектами упразднения крепостного права, организацией красильного дела, вопросами трудоустройства городской бедноты, составлением докладных записок о страховых обществах, историческими изысканиями, математическим анализом и т. д., — он никогда не замыкался в рамках только данного вопроса, всегда видел его связь с более широкими и глубокими проблемами. Ф. Энгельс справедливо писал о Лейбнице, что он в изобилии разбрасывал вокруг себя гениальные идеи.

Велики заслуги Лейбница как организатора науки, врачебного и книжного дела.

Став в 1673 г. членом Лондонского Королевского общества, он сам заложил основу нескольких академий наук и обществ по изучению языка и истории. Он стал первым президентом Прусской академии наук в 1700 г. и был инициатором создания аналогичных учреждений в Вене и Петербурге. Трижды встречался он с Петром I, который приглашал его в Россию. В записке о будущей Петербургской академии наук немецкий просветитель подчеркивал необходимость ее ориентации на практические нужды обширной и во многом еще неустроенной страны. Известно, что он также подал Петру I мысль об организации наблюдений над отклонениями магнитной стрелки в разных местах Российской империи. «Немецкий Ломоносов» мечтал о международном сообществе ученых, своего рода «республике» с политическими правами, солидной технической базой для организации экспериментов, обширной библиотекой и архивами. Эта международная организация смогла бы взять на себя издание энциклопедии, призванной повсеместно распространить новую науку. Спустя полвека после смерти Лейбница эта последняя задача была выполнена усилиями французских философов-просветителей и ученых.

Горьким был личный итог жизни и деятельности Лейбница: непонятый и презираемый, притесняемый и гонимый невежественной и спесивой придворной кликой, он пережил крушение лучших своих надежд. С горечью, но со свойственным ему глубоким пониманием действительности он писал: «Не

будь войн, раздирающих Европу со времени основания первых королевских обществ или академий, было бы сделано очень многое, и можно было бы уже воспользоваться нашими трудами. Но сильные мира сего большею частью не знают ни значения их, ни того, что они теряют, пренебрегая прогрессом серьезных знаний» (3, с. 312).

При третьем правителе — курфюрсте Георге Людвиге Лейбницу приходилось особенно плохо. Неоднократные выговоры за «нерадивость», нелепые подозрения, прекращения выплаты денежного содержания — так был вознагражден престарелый философ за долголетнюю службу. Ему то и дело давали понять, что он больше не нужен и даром ест свой хлеб. При странных обстоятельствах Лейбниц скончался 14 декабря 1716 года: прописанное ему лекарство от подагрических приступов, которыми он страдал, лишь приблизило конец, и вскоре после приема снадобья последовала мучительная смерть.

Пренебрежение и вражда власть имущих и церковников к великому мыслителю преследовали его и после смерти. Целый месяц тело философа лежало в церковном подвале без погребения. Лютеранские пасторы, почти открыто называвшие Лейбница «безбожником», ставили под сомнение саму возможность захоронения его на христианском кладбище. Когда в конце концов скромный кортеж направился к могиле, за гробом шло только несколько человек, почти все из них случайные лица, а от двора не присутствовал никто. И один из немногих свидетелей цере-

монии, понимавший подлинное значение того, что произошло (Д. Кер), заметил: «Этот человек составлял славу Германии, а его похоронили как разбойника». Только Парижская академия торжественно почтила память Лейбница.

После философа осталось значительное печатное и гораздо более обширное рукописное научно-философское наследие.

В наши дни Лейбниц и его дело — гордость международной науки и всего прогрессивного человечества. В Германской Демократической Республике его имя, передовые философские и научные идеи вошли в золотой фонд социалистической культуры.

III СОЧИНЕНИЯ

Научные труды, относящиеся к 60—70-м годам XVII в., были во многом проникнуты идеями механицистской философии, навеянными Гоббсом, к образу мыслей которого Лейбниц на всю жизнь сохранил глубокое уважение. В 1671 г. Лейбниц опубликовал работу под названием «Новая физическая гипотеза», где его собственные воззрения еще не отделились от картезианских; он разбирает понятия о конкретной и абстрактной материи и высказывается в том смысле, что движение — это способ существования материи (эта же мысль проводилась им в письмах к Ольденбургу в 1670—1671 гг.). Сохранилось адресованное Каркави письмо от 17 августа 1671 г., в котором Лейбниц перечисляет приемлемые для него положения учения Гоббса и физики Декарта. Лейбниц никогда не отказывался от своих симпатий к механистическому естествознанию, хотя, как и впоследствии «критический» Кант, ограничил область действия такого явления.

Но в диалоге «Пацидий и Филалет» (1676) он высказывает неудовлетворенность

теми противоречиями, к которым приводит последовательное проведение картезианства в теории: понятие абстрактно-геометрического движения не может дать ничего, кроме тощей абстракции от реальной неисчерпаемости движений.

Возражения Лейбница против картезианских взглядов на природу высказывались им в духе концепции универсального динамизма, изложенной в послании к Г. Фабри (1676), а одновременно в духе спиритуалистского истолкования динамичности. Еще в 1668 г. философ набросал свое «Исповедание природы против атеистов», в котором еще сохранились некоторые идеи картезианского механицизма, но теперь уже не они определяли картину мира. В письмах 1679 г. Лейбниц резко критикует картезианство. Динамическое и одновременно идеалистическое понимание субстанциальной сущности вещей нашло очень яркое выражение в работе «Об усовершенствовании первой философии и понятии субстанции» (1694), где мыслитель пытается решить проблему взаимодействия субстанций (14, 7, S. 468—471).

Среди философских произведений Лейбница следует выделить как весьма существенные несколько статей, которые были им написаны после 1685 г., т. е. в то время, когда его оригинальное учение уже сложилось, а именно: «Новая система природы и общения между субстанциями, а также о связи, существующей между душой и телом» (1693), «О природе в самой себе, или о природной силе и деятельности творений» (1698), «На-

чала природы и благодати, основанные на разуме» (1714). Все эти работы имеются в переводе на русский язык в «Избранных философских сочинениях» (3). Среди них статья «Новая система природы... (Système nouveau de la nature... 1695)» была первым публичным изложением Лейбницевоу философии, и ей сопутствовала работа «Динамический очерк (Specimen dynamicum, 1695)», уточняющая взгляды на физическую природу.

Главными изложениями философии Лейбница по праву считаются две книги: «Новые опыты о человеческом разуме (Nouveaux essais sur l'entendement humain)» и «Теодицея». Из них первая книга, написанная в 1703 г., была полемическим сочинением против «Опыта о человеческом разуме» Д. Локка, но уже в следующем году Локк умер, и Лейбниц не стал ее публиковать: отношения с английской общественностью у него и без того были испорчены. «Новые опыты...» увидели свет только в 1755 г., т. е. почти полвека спустя после смерти Лейбница, и они не могли оказать того влияния, на которое были рассчитаны. Ценность этой книги заключалась в том, что широкий диапазон сочинения Локка позволил Лейбницу дать не очень систематическое, но весьма содержательное изложение собственных воззрений по многим вопросам теории познания. Вторая книга, снабженная подзаголовком «Рассуждение о благодати божией, свободе человеческой и начале зла», вышла в свет в 1710 г. и была единственным из его круп-

ных произведений, опубликованным при жизни (большинство изданных им самим произведений — статьи 1686—1716 гг. на страницах лейпцигского журнала «Acta eruditiorum» и парижского «Journal de savants»). «Теодицея» выросла из содержания бесед и переписки с прусской королевой Софией-Шарлоттой, в которых обсуждались, в частности, деизм Толанда и статья Пьера Бейля «Рорарий», трактовавшая проблему разума у животных. Свобода и необходимость в мышлении и поведении разумных существ, границы приложения их воли и диалектика добра и зла — вот те вопросы, рассмотрение которых в «Теодицее» делает это произведение не теологическим, а собственно философским.

Резюмирующий характер присущ также его поздним сочинениям: «Критика основоположений отца Мальбранша» (1711) и «Монадология» (1714).

Переписка Лейбница чрезвычайно обширна: он оставил после себя свыше 15 300 писем к тысяче адресатов на французском, немецком и латинском языках. Наибольший философский интерес представляют его письма монаху-яссенисту А. Арно, одному из авторов знаменитой «Логике Пор-Рояля» (1686—1690 гг.), картезианцу Б. де Вальдеру (1698—1706 гг.), теологу-иезуиту Б. де Боссу (1706—1716 гг.) и ньютоналисту С. Кларку (1715—1716 гг.). Не учитывая, например, писем Лейбница к Арно, нельзя в полной мере понять его учение о «хорошо обоснованных» явлениях, а не принимая во

внимание переписки с де Вольдером, — его взгляды на динамизм субстанций. Вопросы толкования аристотелевской энтелехии и материи, непрерывности и дискретности обсуждались в переписке с де Боссом, а пространства и времени — в эпистолярной полемике с Кларком. Интересны послания английскому материалисту Д. Толанду, близкому другу Локка леди Мешэм и ученому ван Гельмонту, а также переписка с С. Фуше и Ремоном.

Особый цикл составляют сочинения Лейбница по логике, которые, к сожалению, пока в переводах на русский язык отсутствуют. Программа логических исследований была им набросана в статье «О комбинаторном искусстве (*Dissertatio de arte combinatoria, 1666*)», а понимание им характера логики как науки изложено в небольшой работе «Об определении и доказательстве». Но подлинное представление о величии Лейбница как логики дают не его прижизненные публикации, а различные наброски, фрагменты и заметки, долгие годы оставшиеся неразобранными и никому не известными. Часть из них была опубликована (см. 19). В Ганноверском архиве Лейбница хранится около 75 тысяч рукописей отдельных работ.

Вообще до сих пор не издано полного собрания сочинений Лейбница, хотя неполных только на европейских языках около сотни. Наиболее ценное из имеющихся избранных сочинений — это четырнадцатитомное издание К. Герхардта (1875—1890 гг.), включающее семь томов философских работ. В 1923 г. Берлинская академия наук начала

публикацию всех трудов философа, рассчитанную на 40 томов, но приход к власти нацистов сильно ее затормозил. Ныне в ГДР и в ФРГ предприняты усилия к продолжению этого издания.

На русском языке из крупных работ изданы «Новые опыты о человеческом разуме» (4) и «Теодицея» (6). Кроме того, имеется сборник избранных статей (3). Усилиями проф. И. И. Ягодинского в Казани, а затем в Ростове-на-Дону были опубликованы некоторые ценные философские рукописи Лейбница (8—11). Отметим также публикацию Г. Г. Майоровым рукописи «О способе отличия феноменов реальных от воображаемых (*De modo distinguendi phaenomena realia ab imaginariis*)» (5). Необходимость в издании избранных произведений Г. Лейбница на русском языке, безусловно, назрела давно, и в настоящее время подготовка такого издания ведется.

Зарубежная литература о Лейбнице огромна. Она освещается в специальных библиографиях (см. 22, 23, 48, 49) и в журнале «*Studia Leibnitiana*», издаваемом с 1969 г. Лейбницеанским обществом в Ганновере, которое было основано в 1926 г.

IV

ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ УЧЕНИЯ

Учение Лейбница — чрезвычайно многопланово, и верно оценить его можно, только проследив его аспекты по отдельности. Один из них — взаимодействие категорий *единого* и *многого*, переходящее в диалектику *сущности* и *явления* (23). Обсуждаемые в этой связи вопросы были обусловлены предшествовавшей традицией, с новой остротой поставлены успехами естествознания XVII в., а ответы на них вплетены Лейбницем в его собственные построения. Найти более точные решения он завещал будущему.

Историко-философские предпосылки его философии — это прежде всего те противоречия и трудности, которые обнаружились в двух других великих системах века — Декарта и Спинозы. Они переплетались с проблематикой, рожденной столкновением двух великих физических картин мира — картезианской и ньютоновской. Этим двум картинам Лейбниц противопоставил свою оригинальную, полную порыва и жизни, которая в далекой древности смутно была угадана Анаксагором, но только теперь впервые была представлена в наброске.

Лейбниц видел, что Спинозе не удалось преодолеть дуализм Декарта: раскол мира на две субстанции — телесно-протяженную и мысляще-духовную — сменился его удвоением на классы модусов двух атрибутов — протяжения и мышления. А в то же время спинозовский субстанциональный монизм не оставлял места реальному многообразию модусов: да, они многообразны, но источник этого — в непонятном произволе или капризе самовыражения атрибутов, ибо для «монохроматической», по выражению Л. Фейербаха, субстанции Спинозы это многообразие не нужно и излишне. Подобное же произошло у Спинозы с понятием свободы: мудрая формула свободы как познанной необходимости оказалась стиснутой железными рамками субстанции, безжалостный фатализм подавил ее.

Значит, задача состояла в том, чтобы бесконечное многообразие действительности объяснить из содержания самой ее субстанциональной основы — единой, но в то же время многообразной. Многообразие мира — не иллюзия, а реальное проявление структуры самой его сущности. Мало того, сущность не только выражает себя в множестве явлений, но разнообразна внутри собственного единства.

Лейбниц стремится заменить разрыв мира на две субстанции или на два атрибута разграничением его сущности и явления, что, с одной стороны, не повреждало бы живую ткань глубинного единства мира и, с другой — объясняло бы, каким образом плюра-

лизм явлений вырастает из монизма сущностей. Проблема соотношения *сущности* и *явления* была унаследована от Лейбница Кантом и через него немецким идеализмом первой трети XIX в., а решение ее Лейбницем, состоявшее в том, что сам сущностный мир множествен, оставаясь в то же время единым и потому образуя бесконечную систему, по своему диалектическому глубокомыслию превосходило многие решения, выдвинутые впоследствии. Оно позволило несколько иначе подойти и к проблеме свободы.

Декартова картина мира также вызвала у Лейбница неудовлетворенность. Если Лейбниц был согласен с Декартом, что мир не содержит в себе «перерывов» в виде Ньютоновой пустоты, то он не мог принять взаиморазобщенность материи и духа, свойственную физике и метафизике Декарта: там, где, по Декарту, господствует телесная субстанция, налицо пассивные протяжения и нет места для внутренней, а тем более духовной активности; там же, где Декарт постулировал мыслящую субстанцию, дух оказывается в самоизоляции и в нем нет ступеней развития от бессознательного ко все более сознательному.

В философии Декарта Лейбниц подметил также непоследовательности, которые открывали путь к преодолению узкокомеханистического горизонта Декартовой физики, начатому, но не завершеному Ньютоном. Декартовы силы инерции взломали монотонность мира «бессильных» протяжений, и уже Декарт видел в объяснении источника плотно-

сти и сопротивляемости тел проблему серьезную и фундаментальную, которую геометрией мира не разрешить. Но это значит, что физику неверно сводить только к геометрии, и Декарт был неправ, считая протяженность сущностью материальной субстанции. Протяженность не может быть субстанцией, так как не в состоянии объяснить ни сопротивление тел, ни их структуры и динамики, и даже принимаемое Декартом разнообразие размеров частиц оказывается беспричинным. К этому Лейбниц добавил типично рационалистические аргументы в духе своего века: протяженность не может быть субстанциальной уже потому, что всякая субстанция «проста», то есть неделима и в логическом и в реальном смыслах, а протяженность логически разлагается на непрерывность, множественность и сосуществование, чему соответствует ее сложность в геометрическом смысле.

Итак, в философской картине мира должны найти себе подобающее место не только пространственные протяжения, но и силы, пронизывающие ткань Вселенной в физической картине мира. Роль, отводимая силам Ньютоном, недостаточна, и она нуждается в философском обосновании и развитии. Декарт не дал его вообще, а Спиноза обосновал нечто противоположное — не активность модусов, а их пассивную зависимость от неизменной субстанции.

В противоположность Декарту и Спинозе Лейбниц определяет место сил не в явлениях мира, но в самой его сущности. Они

заполняют ее всю, они и есть сама сущность. В явлениях силы обнаруживают свои действия, но здесь видимы не сами силы, но последствия их активности; в области сущностей эта активность кипит беспрестанно, но она невидима, так как «прикрыта» чувственными явлениями. Поскольку силы не чувственны, то они — и здесь Лейбниц заключает уже ошибочно — не материальны. Но в то же время они сплошь и рядом бессознательны, то есть *еще не* обладают сознанием. Так они соединяют в себе то, что было разъединено Декартом, — духовность и бессознательность.

Но еще более важно, что Лейбницем восстанавливается единство мира и притом сразу как бы в *двух измерениях*: с одной стороны, в отношении сущности, поскольку ее составляет сонм сил, которые одновременно все различны в своей индивидуальности и все однородны в своей невещественности, а с другой стороны, в соотношении сфер сущностей и явлений, поскольку обе сферы соединены друг с другом так, как соединены причины с их действиями, следствиями, проявлениями. В области явлений единство их сказывается опосредованным образом, сами по себе они разнообразны и разнокачественны.

В рассуждениях Лейбница, где он отождествляет понятия «не-материя», «невещественность» и «духовность», типичная ошибка идеалиста, имеющего дело только с метафизическим понятием материи. Аналогичную ошибку мы обнаруживаем и в идущем еще

от античности отождествлении сил и процессов жизни (отсюда «живая сила»), откуда возникла ложная цепочка тождеств: субстанция — сила — жизнь — дух. Акцент на безграничную индивидуализацию вещей и процессов порой приводит Лейбница на грань номинализма (см., напр., 3, с. 71; 4, с. 240, 254, 283), хотя он снова и снова отходит от этой упрощенной позиции, столь характерной для многих ученых XVII—XVIII вв. Зато Лейбниц в отличие от Спинозы поднял значение индивидуального объекта в философии на непревзойденную высоту.

В итоге вырисовывается такая картина мира: сущности просты, то есть неделимы, а значит, непротяженны; явления сложны, делимы, протяженны. Сущности — это энергия как сублимация духа и дух как источник и высшее развитие энергии; явления — это чувственные обнаружения духовной энергии и то, что в чувственности выступает под именем материальных, геометрических, кинематических и физико-динамических характеристик. Всякий дух есть сила, а всякая сила есть субстанция. Поэтому, сколько сил, столько существует и субстанций и по меньшей мере столько же и их проявлений вовне.

В этой философии мир оказывается именно системой субстанций-сил, ибо единство и неисчерпаемое многообразие сущностей и явлений может обрести свой синтез только в понятиях всепронизывающей организованности, упорядоченной структурности. Сил-субстанций как центров сосредоточения колос-

сальных энергий бесконечно много, ибо ограниченность их количества, а тем более единственность не могли бы обеспечить, безграничной неисчерпаемости явлений и преодоления «всемирной тюрьмы» фатализма. Абсолютная противоположность субстанций сил друг другу разрушила бы единство мира и возвратила философию вспять, к дуализму Декарта. Выход из положения в том, чтобы найти такую характеристику и структуру отношений между субстанциями, которые объясняли бы поразительную взаимосогласованность и упорядоченность их действий, о чем свидетельствуют косвенно все специальные науки о природе, обществе и мышлении.

Необходимо охарактеризовать и высший принцип единства мира, превращающий какофонию независимых друг от друга субстанций в стройный, гармоничный хор. Лейбниц стал искать решение этих проблем в представлении об изначальной, то есть предустановленной, гармонии мира и понятии бога, завершающем собой восходящий ряд субстанций.

Оригинальная философская система Лейбница сложилась не сразу. Лейбниц писал, что он «в молодости... тоже увлекался воззрением о пустоте и атомах» (12, с. 59). Его зрелая система образовалась в итоге эволюции от механицизма Т. Гоббса, физики Р. Декарта и атомистики П. Гассенди к объективному идеализму. При этом Декартов рационализм был не только сохранен и развит, но и преобразован: Лейбницев пан-

логизм, сохраняя свойственное Декарту недоверие к индукции, признавал в то же время необходимость вероятностных и вообще приближенных методов исследования и был сращен с динамическим миропониманием, в котором были своеобразно переплавлены «силы» Ньютона и вообще все завоевания геометризованной механики XVII столетия.

Мотив великого синтеза проникает всю систему Лейбница. За полтора столетия до Гегеля он рассматривал историю прошлой философии не как скопление ошибок и заблуждений, но как источник великих уроков и догадок. Другим учителем для новой системы была современная ему наука: ее открытия стояли у колыбели монадологии Лейбница.

V МЕТОД

РАЗЛИЧИЕ И ТОЖДЕСТВО

Самое живое и непреходящее в философии Лейбница — его метод, по достоинству еще мало оцененный, проникнутый замечательными идеями. То глубокое уважение к Лейбницу как философу и ученому, которое питали Маркс, Энгельс и Ленин, связано прежде всего с диалектической душой его метода. Плодотворное применение этого метода в естествознании и математике, неоднократно продемонстрированное великим просветителем, в лучшую сторону отличает его от Гегеля, для которого естественнонаучные и математические результаты были лишь примерами «всесилия» философской спекуляции и к тому же примерами низшего сорта. Гегель истолковывал их в виде рассудочных фактов, параллельных «разумной» конструкции и в лучшем случае несущих на себе приметы неполноценной диалектики «конечного», но не способных возвыситься до полноты диалектики духовного абсолюта. Действительностью своего метода Лейбниц был обязан не только своему таланту ученого-исследователя, но прежде всего тому счастливому обстоятельству, что он был чрезвычайно бли-

зок к верному решению вопроса о соотношении формальной логики и диалектики в познании, без чего последняя не может стать эффективным оружием экспериментальной деятельности и ее теоретического осмысления.

Общей методологической основой учения немецкого просветителя был рационализм (4, с. 420). Это привело к тому, что принципы метода познания стали у философа и принципами построения онтологической системы, а законы формальной логики приобрели как общеметодологическое, так и онтологическое значение. Для большинства рационалистов XVII в. истина непременно абсолютна, полна, вечна и неизменна, она всеобща, безусловна и обязательна. Не во всех моментах разделяя это типичное для своих современников-рационалистов убеждение, извращающее и упрощающее действительный факт единства мира, Лейбниц, однако, целиком был согласен с ними (например, со Спинозой) в том, что реальные связи и отношения мира по структуре тождественны связям логическим, а причины — рациональным и умопостигаемым основаниям. Поэтому субстанция может иметь только такие свойства, которые логически вытекают из ее сущности (природы), и законы мира сводятся к законам логики, выводимым философом из глубин собственного сознания. Правда, Лейбниц воздержался от абсолютной трактовки данного тождества: он не считал, что все логические связи и отношения тем самым оказываются реальными в смысле предмет-

ного существования (на этом основано различие, проводимое им между существующим и возможными мирами). Лейбниц не отрицает того, что вероятное знание есть знание. Но как бы то ни было, рационалистические взгляды позволили ему уповать на полную онтологическую силу принципов развитого им метода.

В качестве основных принципов метода Лейбница можно выделить следующие четыре: 1) всеобщих различий, 2) тождественности неразличимых вещей, 3) всеобщей непрерывности, 4) монадной дискретности. С этими принципами, смысл которых мы раскроем ниже, сочетаются законы логики и положения, которые не являются специфическими для учения Лейбница, но свойственны всей прогрессивной философской традиции. Таковы принцип причинности, а также собственно онтологические положения его системы, как-то: принципы телеологии, всеобщего совершенства и стремления к его увеличению и другие. В результате возникает довольно сложная картина строения метода Лейбница. Не случайно вопрос о внутренней его структуре в историко-философской литературе вырос в целую проблему, так что нам не раз придется обсуждать варианты связей между его отдельными звеньями.

Принцип всеобщих различий можно считать исходным для онтологии Лейбница, велика его роль и в познании. Философ не был согласен ни с атомистической картиной мира, с ее монотонным монизмом качествен-

но однородных частиц, ни с примитивными решениями идеалистического монизма. Он считался с фактом неисчерпаемого многообразия чувственно наблюдаемых явлений и усматривал в построениях Платона и Аристотеля, где ни одна «идея» или «форма» не повторяет какую-либо другую, нечто близкое собственному пониманию. Все существующее в мире неповторимо, любая вещь и процесс отличаются от всего прочего, уникальны.

Согласно принципу различия, не существует двух вещей, которые, оставаясь разными вещами, были бы совершенно одинаковыми во всех прочих отношениях и отличались бы друг от друга только своим номером, скажем, n и $n+1$. *«Решительно нигде не бывает совершенного сходства (это — подчеркивает Лейбниц — одно из новых и важнейших моих положений)»* (3, с. 164). Не бывает двух одинаковых капель воды, двух одинаковых листьев на дереве, одинаковых человеческих душ и т. д. (см. 12, с. 54). Различия в способе возникновения и в истории изменения и развития вещей приводят и к различному их внутреннему состоянию, ибо их прошлое присутствует «внутри» их настоящего и его забыть, стереть нельзя. Поэтому как бы ни были они одинаковы по форме, размерам и материалу, они не тождественны и не могут быть таковыми. Они могут быть совершенно одинаковыми по качеству и количеству составляющих его частиц и структуре, но на них несмываемая печать прошлого, то есть различного их происхождения. Даже отдельная вещь претерпевает

изменения и не тождественна самой себе, какой она была прежде. Лейбниц приводит пример: как бы ни были похожи друг на друга корабль Тезея до и после его постепенно-го обновления, это не один и тот же корабль.

Возникает вопрос, влияет ли на решение проблемы о нетождественности вещей разное их расположение в поле пространства и потоке времени? Нумерическое разнообразие обуславливается пространственными различиями, и коль скоро Лейбниц считает, что одно только нумерическое различие само по себе бессильно, то пространственные признаки оказываются, с его точки зрения, несущественными. Что касается различий во временных состояниях, то вещь во время $m + n$ есть та же вещь, что и во время m , но она претерпела некоторые изменения, а значит, прежней вещи все-таки уже не тождественна. Она могла бы быть буквально той же самой вещью во всех отношениях, кроме временного, только если бы оставалась абсолютно неизменной. И поскольку Лейбниц отвергает возможность таких случаев, его принцип всеобщих различий необходимо предполагает всеобщую изменчивость.

Итак, что же, собственно, утверждал Лейбниц, формулируя принцип всеобщих различий? Не только то, что многообразие явлений — это эмпирический факт. Многообразие и многообразность свойственны не только явлениям, но и *сущностям*, причем именно в характере сущностей коренится источник разнообразия явлений. Что отри-

цал он, выдвигая этот принцип? Строгую, буквальную повторяемость вещей, сосуществующих с одной и той же вещью в разные моменты ее бытия, или жизни. Нет буквальности повторяемости и у сочетаний вещей, у ситуаций и процессов.

Если условно расположить все вещи, существующие в мире, на некоторой прямой линии так, чтобы только различные вещи занимали на ней различные места, то этот принцип утверждает, что все вещи занимают на этой линии отличное друг от друга положение.

Но ведь легко представить, что все-таки могли бы существовать совершенно одинаковые вещи (например, два круга с одним и тем же по длине радиусом), расположенные, однако, не в одном и том же месте, а потому не совпадающие? Это, казалось бы, означает нарушение указанного принципа, и отвергнуть такую ситуацию ссылкой, например, на то, что никогда невозможно абсолютно точно очертить окружность, было бы нельзя по известной нам причине: Лейбниц — рационалист, и поскольку это так, то для него логические (математические) связи должны быть равноценны реальным, причем последние оказываются даже экстраполяцией первых. Однако для Лейбница пространственно-временные и сущностно-логические связи не равноценны. И предложенная ситуация была бы, по Лейбницу, логически невозможной, что как раз важно для утверждения всеобщности принципа различия. Впрочем, чисто нумерические различия прин-

ципиально несущественны и не дают возможности различать вещи сообразно их сущностям: круг с некоторым определенным радиусом в его «чисто» геометрическом виде существует только в мышлении, т. е. в своеобразном логическом пространстве, для которого «раннее» и «позднее» не имеют значения. Различия же в пространственном положении неизбежно оказываются более чем только номинально-нумерическими, так как означают появление не одинаковых для обоих кругов качественных соотношений с близлежащими точками, плоскостями и т. д.

Во-вторых, к тому же результату, то есть к утверждению всеобщих различий, приводит и прямо противоположное (логически возможное) допущение. В самом деле, если считать, что нумерические различия существенны, то они уже не будут только нумерическими различиями, и следует признать, что они так или иначе коренятся в сущностях вещей, то есть означают их различия по сущности.

Эти две противоположные друг другу точки зрения снимаются третьей, объединяющей их воедино: нумерические различия суть явления (*проявления*), обусловленные различиями в истории и судьбах сущностей. Значит, по одним лишь нумерическим характеристикам (порядку, номеру, очереди возникновения, особенности пространственного расположения) вещи не бывают никогда различными: они различаются всегда больше, чем лишь нумерически. Поэтому нельзя согласиться с И. Кантом, когда он упрекает

Лейбница в том, что его положение о тождестве и различии — это не закон природы, а всего лишь правило для сравнения понятий, не учитывающее того, что разные места в пространстве могут занимать совершенно будто бы одинаковые вещи (53, 3, с. 316, 322). Что касается ссылки Канта на правило для понятия, то для Лейбница одним и тем же основным законам (принципам) его метода подчиняются как понятия, так и реальные объекты.

Итак, «сущность тождества и различия заключается не во времени и месте...» (4, с. 202). Все вещи и процессы различны, потому что их *существенные* свойства не одинаковы. Это позволяет вскрыть особенности воззрения Лейбница на тождество и свидетельствует о глубине его подхода к выработке метода: ведь номинальные различия во времени, например, им не берутся в расчет как раз тогда, когда он имеет дело с грубым ньютоновским пониманием времени как находящегося будто бы «вне» изменения и развития самих вещей.

Принцип *всеобщих различий* указывает на качественное многообразие мира. Действительность, которая, говоря словами Маркса, в учении Ф. Бэкона «улыбается своим поэтически-чувственным блеском всему человеку» (1, 2, с. 143), была открыта этой своей диалектической стороной и Лейбницу. Его тезис: «Две индивидуальные вещи не могут быть совершенно тождественными» (4, с. 53) — находит в наши дни широкую поддержку в науке. «Нет двух подобных частиц, так как

они подобны лишь постольку, поскольку мы их выхватываем в процессе анализа из бесконечного множества параметров, в настоящее время скрытых от нас», — пишет, например, физик П. Вижье (50, с. 103). Находясь в разных связях и отношениях, любые две однородные микрочастицы в силу этого оказываются неодинаковыми. Тем более бесспорна индивидуализация в сложных системах, в особенности в явлениях жизни и социальных отношений. Никогда не бывает двух тождественных живых клеток, что хорошо показывает электронный микроскоп. Даже у вирусных молекул имеются индивидуальные различия в неодинаковой способности их к мутации, обусловленной их индивидуальной генетической информацией.

Иногда Лейбниц доводит применение своего принципа до номинализма: он советует читателям «решиться отбросить абстрактные вещи и пользоваться только конкретными терминами, не допуская в научных доказательствах никаких других слов, кроме терминов, означающих субстанциальные субъекты» (4, с. 192). Из того положения, что все индивидуально, философ склонен сделать вывод, что не существует ничего, кроме индивидуальностей, и в физике он отчасти и по этой причине отрицает гравитацию, ибо она была бы неким всеобщим свойством, а универсалии означают лишь приблизительное сходство между вещами, позволяющее сравнивать их друг с другом (эти заявления Лейбница оказали впоследствии большое влияние на позднего Ф. Brentano и Т. Ко-

тарбиньского). И все же сам Лейбниц возражал против крайностей номинализма (4, с. 284).

Диалектический характер принципа всеобщих различий выпукло обнаруживается при взаимодействии его с другими принципами системы Лейбница, с ним, казалось бы, несовместимыми. Заметим, что впоследствии Кант, видимо, не без влияния со стороны лейбницеанских построений намечал аналогичные соединения противоположных принципов «однородности» и «спецификации» (53, 3, с. 562—563).

Принцип всеобщих различий подкрепляется и развивается противоположным ему по акценту «*принципом тождества [вещей] неразличимых (principium identitatis indiscernibilium)*». Согласно этому принципу, две вещи, у которых все свойства первой присущи второй, а все свойства второй присущи первой, тождественны абсолютно, т. е. представляют собой одну и ту же вещь. Они неразличимы потому, что они суть одно и то же. Как указывает Лейбниц, «полагать две вещи неразличимыми — означает полагать одну и ту же вещь под двумя именами» (12, с. 54). Вещей, у которых тождественны все свойства, не существует, ибо бывает только самотождественность. Здесь мы получаем еще одну характеристику того гипотетически сконструированного ряда всех вещей, о котором выше шла речь. Если бы такой ряд удалось построить, то всякое отдельное место в нем было бы занято непременно только одной-единственной вещью.

Итак, вещи либо различны, будучи различными по своим свойствам, либо совпадают в одной вещи и уже нечего различать, когда все их свойства совершенно тождественны. Само по себе это довольно бесспорное соображение (оно было сформулировано еще Фомой Аквинским), но не просто какая-то тривиальность. Именно в рамках метода Лейбница его принципы (первый и второй) оказываются неожиданно полными глубокого содержания. Диалектика заключается уже в том, что никакое тождество двух вещей не бывает у Лейбница абсолютным и устранение последнего неодинакового у них свойства (или его количественное изменение) вызывает скачкообразный переход к качественно иному состоянию — к самоидентичности того, что подлежало сравнению как несамотождественное.

Как мы уже заметили, некоторые свойства (пространственные и временные координаты вещи, а также нумерическое отличие частиц однородных материалов, из которых она сложена) не берутся Лейбницем в расчет при установлении тождества, ибо они относятся не к области сущности, а к сфере явлений. Только с точки зрения эмпирических наблюдений, где иногда отвлекаются от неодинаковости других свойств, можно считать, что такие-то вещи «различаются нумерически». Однако при строгом рассмотрении сущности этих вещей отвлекаются от нумерических различий. И вообще Лейбниц учитывал, что фактически в процессе познания явлений бывает не только так, что тождественные по

сущности вещи ошибочно считаются различными, но и наоборот, — различные в действительности объекты приблизительно или даже ошибочно отождествляются.

Итак, хотя Лейбниц в качестве условия тождества говорил о наличии у одной вещи всех свойств, которые присущи второй, и наоборот, им тем не менее вводятся в рассмотрение ситуации, для которых характерна в том или ином смысле неполнота списка свойств, равно присущих сравниваемым вещам. В противном случае проблема тождества потеряла бы реальное значение: если вещи не тождественны, то их самоидентичность не представляет интереса. Но для Лейбница принцип тождества неразличимых вещей существен: он позволяет ему подчеркнуть непреложную истинность для мыслящего разума принципа всеобщих различий (если бы все вещи не отличались друг от друга, они совпали бы в одну вещь, и механизм этого совпадения «пожирал» всякое исключение, которое могло бы быть у принципа всеобщих различий), указывает на преемственность существования изменяющихся во времени объектов и разрушает ошибочное допущение, по которому наша «Вселенная будто бы могла сначала иметь другое положение в пространстве и времени, чем присущее ей ныне» (12, с. 54), т. е. сложилась раньше или позднее, чем она сложилась. Онтологические выводы из рассматриваемого принципа сказанным не ограничиваются.

В этой связи трудно согласиться с мнени-

ем А. И. Уемова, что в понятии преемственной связи «выражен некоторый принцип отождествления, существенно отличный от принципа Лейбница» (60, с. 90). Как показывает этот автор далее, принцип отождествления, предполагаемый понятием преемственной связи, логически не означает отрицания Лейбницевой формулировки принципа тождества. А. И. Уемов формулирует более общее логическое условие тождественности через свойства свойств, однако уже у Лейбница генетическое тождество неизбежно вытекало, как мы видели выше, из общелогического тождества.

Действие указанного принципа тождества относилось Лейбницем не только к реальным вещам или даже только к вещам-субстанциям, но в соответствии с его рационализмом и к любым, в том числе к чисто логическим (логически существующим и реально возможным, а также относящимся собственно к области языка и логики) объектам. Поэтому этот принцип формулировался им и несколько иначе: «Тождественны те вещи, одна из которых может быть подставлена вместо другой при сохранении истинности» (*eadem sunt quorum unum in alterius locum substitui potest, salva veritate*) (14, 7, S. 219; ср. 19, S. 460). Здесь имеется в виду сохранение истинности предложений, высказываемых о мире, и оно обеспечивается тем, что понятия, обозначающие в этих предложениях вещи, заменяются только равносильными им понятиями. Вторая формулировка принципа тождества не во всех

случаях может заменять собой первую, т. е. не абсолютно равна ей, так как структура предложений по их логической истинности или ложности представляет собой более абстрактную «сетку», чем структура отношений вещей.

Рационалист Лейбниц не касается проблемы различия между двумя формулировками принципа тождества неразличимых вещей. Впрочем, рационализм Лейбница не заходит так далеко, чтобы он не различал предложений и фактов, понятий и вещей, определения вещи и определяемой вещи, существования логического и существования реального. Наоборот, Лейбниц различает их, как мы уже отметили выше, достаточно определенно, и на этом основано очень важное для его системы разграничение между логически возможным и реально действительным.

НЕПРЕРЫВНОСТЬ

Итак, мир представляет собой совокупность вещей, которые все неодинаковы, различны, индивидуальны. Но какой характер присущ самим этим различиям? Скачкообразно или же наоборот постепенно происходит переход от одних вещей к другим, от одних состояний вещи к иным, отличающимся от первых? Ответ на этот вопрос дает принцип, или закон непрерывности (*lex continuitatis*), о котором Лейбниц писал Вариньону в «*Animadversiones*» и других работах.

Согласно этому принципу, всюду имеют место постепенно возрастающие различия и происходят постепенные (их можно было бы назвать «бесконечно малыми») изменения, так что «вещи восходят вверх по степеням совершенства незаметными переходами» (4, с. 417). Это говорит о том, что всюду в мире царит «бесконечная тонкость вещей» (3, с. 201). «Существует бесконечное число ступеней,— указывает Лейбниц,— между каким угодно движением и полным покоем, между твердостью и совершенно жидким состоянием, которое не представляет никакого сопротивления, между богом и ничто. Точно так же существует бесконечное число переходных ступеней между каким угодно побудителем и чисто страдательным началом» (3, с. 237).

Между любыми двумя сколь угодно близкими друг другу по качеству вещами всегда находятся промежуточные, так что градация изменений образует ряд вещей, который характеризуется непрерывностью. Чем «далее» качественно отстоят друг от друга различные «точки» этой последовательности, тем более резко выступают между ними различия (в качестве примера Лейбниц указывает на различие между заметным и незаметным, которое очевидно) (4, с. 419). При «сближении» такие различия становятся все меньше и меньше, никогда, однако, не сводясь к нулю. Уже здесь возникает приближительная аналогия с дифференциалом, неточно называемым «бесконечно малой величиной».

Из третьего принципа вытекает, что если бы могли быть указаны «соседние» по качеству вещи, то различие между ними составляло бы нечто вроде dx , никогда не равное нулю. С другой стороны, как бы ни были близки качественно две вещи, между ними всегда можно найти промежуточные. Из рассматриваемого принципа вытекает далее, что в гипотетическом ряду поставленных в одну линию вещей нет пустых промежутков, или пробелов: каждое место в ряду вещей занято, как это было уже видно из второго принципа, только одной вещью, и, как теперь выясняется, в этом ряду нет ни одного незанятого места. Это важное уточнение*. Таким образом, принцип непрерывности содержит в себе общую характеристику соседних областей каждой вещи («соседних» в смысле качественной их к ней близости).

Принцип непрерывности был понят и применен Лейбницем очень широко. Согласно ему, настоящее состояние вещей тесно «примыкает» к их прошлому, связано с ним и вытекает из него, так что оно только исходя из прошлого может быть объяснено (4, с. 51). Непрерывность означает у Лейбница временную и содержательную «взаимосвязь» в смысле логической *взаимосогласованности*: любая вещь «согласована» с ее прошлым и будущим состояниями, а в данный момент времени — со всеми соседними и далее рас-

* Сказанное не означает, что в этом ряду находятся не только вообразимые, но и «невообразимые» (невозможные) вещи.

положенными вещами. Различия во временной характеристике вещи означают ее изменение, а измененное пространственное положение в один и тот же временной момент свидетельствует о различиях между сосуществующими вещами. При этом принцип непрерывности означает тесное «примыкание» всех свойств данной вещи друг к другу, так что всякая вещь есть нечто целостное, а не конгломерат. В то же самое время этот принцип означает примыкание свойств одной вещи к свойствам наиболее близкой по качеству соседней вещи. Эта мысль Лейбница выражена в следующем положении: «Если существенные определяющие части одной вещи (*d'un Etre*) приближаются к таковым другой, то также и все остальные свойства первой всегда должны приближаться (*s'approcher*) к таковым последней» (15, 2, S. 77, 558). Сам процесс «приближения» в смысле «изменения» происходит непрерывно, т. е. непрестанно (3, с. 341).

Таким образом, перед нами отрицание скачков во всех областях и измерениях действительности — и в вещах разного рода, и в движении (4, с. 52, 418; 3, с. 201). На основании принципа непрерывности Лейбниц выдвигает целый ряд тезисов, относящихся к самым различным областям знания — философии, психологии, естествознанию, математике. Равенство в алгебре — это крайний случай неравенства. Прямая линия — это предельный случай кривых, а геометрическая точка — предельный случай минимальных отрезков. Пустоты в физическом мире не су-

ществует, ибо она есть только умозрительный предел все более увеличивающихся степеней тонкости вещества (4, с. 268, 372). То, что считают покоем, есть лишь крайне медленное движение либо покой только в отношении к некоторым близлежащим телам, так что любая часть природы динамична.

С точки зрения принципа непрерывности Лейбниц подходит и к анализу психических явлений. Рассматривая непрерывность в процессе восприятия, он высказывает оригинальную мысль о существовании неосознаваемых перцепций. Тем самым им сделана заявка на исследование подсознательных явлений. Лейбниц ищет непрерывность и в эмоциях. В качестве посредствующего звена между активными и пассивными эмоциональными состояниями психики Лейбниц указывает на «беспокойство» как средостение желания и страданий от неудовлетворенной потребности (3, с. 200).

С тех же позиций решается Лейбницем и проблема бессмертия души. Не существует смерти как полного отсутствия жизни, и то, что называют смертью, есть лишь очень глубокий сон (4, с. 52; 3, с. 110 и др.). Душа трансформируется в иное, как бы свернутое, естественное состояние, так что не бывает ни «загробной жизни», ни переселения душ: «нет метемпсихозы (т. е. переселения душ. — *И. Н.*), но есть метаморфоза» (3, с. 330, 358). Онтологическое значение принципа непрерывности состояло еще и в том, что он был направлен против упрощенных представ-

лений об источниках психической деятельности. «Эта теория ниспровергает учение о душе — чистой доске, душе без мышления, субстанции без деятельности, о пустом пространстве, об атомах, далее учение о неразделенных актуально частицах материи, об абсолютном покое, о полном единообразии какой-нибудь части времени, места или материи, о совершенных шарах второго элемента (т. е. о Декартовых корпускулах того вида, которые составляют якобы воздух, — *И. Н.*), возникших из изначальных совершенных кубов, и тысячи других выдумок философов, вытекающих из их несовершенных понятий» (4, с. 53).

В теории познания принцип непрерывности размывает жесткую границу между истинными характеристиками: ложь есть минимальная степень истины, подобно тому как в этике зло есть наименьшее добро. Значит, противоположность лжи и истины не абсолютна, но относительна, незнание переходит в свою противоположность, в знание. Это диалектическая по своей тенденции позиция, неизбежно огрубляемая сеткой значений в логике.

Какой в общем может быть оценка принципа непрерывности с нашей точки зрения? Акцент на бесконечную делимость всего, что существует, и на неисчерпаемость процессов уменьшения, увеличения, упрощения и усложнения структуры, утончения и огрубления связей и отношений сам по себе легко приводит к односторонне метафизическим выводам, и прежде всего к отрицанию диалек-

тических перерывов в постепенном и скачков в развитии. Поэтому сам по себе этот принцип обладает, пожалуй, скорее метафизическим, чем диалектическим содержанием. Но такой вывод, если ограничиться им, был бы поспешным и неточным. Этот принцип может быть верно оценен только в связи с другими составными метода Лейбница, т. е. прежде всего с принципами различия и дискретности.

Однако и самостоятельное содержание принципа непрерывности далеко не так односторонне, как может показаться. Непрерывные переходы рассматриваются Лейбницем не только с количественной, но и с качественной стороны. Он упрекает Аристотеля, например, в статье «О природе самой в себе, или о природной силе и деятельности творений» (1698) в том, что Стагирит недостаточно объяснил несходство, или «различие качеств» (3, с. 165). На принципе непрерывности методически базируется не только общая идея дифференциального исчисления, но и взгляд на дифференциал как на нечто качественно своеобразное. Качественный взгляд на переходы позволил Лейбницу указать на зоофиты как на промежуточное звено между миром животных и растений и на животных как на звено между растениями и людьми.

Если же мы сопоставим принцип непрерывности с казалось бы абсолютно ему противоположным принципом различия, то приходим к несомненно диалектическим результатам. Принцип различия говорит о том, что в мире

есть неуклонная тенденция к расхождению в различное, а принцип непрерывности — о не менее неуклонной тенденции в противоположном направлении — к сближению различного, к конвергенции. В науке XX в. тесное переплетение и взаимообусловленность этих тенденций, выражающихся в расщеплении знаний и в соединении их через промежуточные научные дисциплины, стало непреложным фактом. Различия есть всюду, но они становятся определенными и заметными (т. е. скачками) только тогда, когда накапливаются, интегрируются. Минимальные же различия утрачивают определенность, они ускользают от анализа, делаются незаметными и как бы исчезают, превращаясь в «точки», однако в то же время не исчезая буквально и абсолютно.

Возникает еще один результат: прямая гипотетического ряда всех вещей оказывается в любой своей части с обеих сторон и ограниченной, превращаясь в совокупность отрезков, и не ограниченной, ибо точки на концах каждого из таких отрезков не поддаются определенной фиксации. Противоположность этих двух характеристик есть следствие разных истолкований образа «точки» как конца некоторого участка рассматриваемого гипотетического ряда. Поскольку «точка» занимает некоторое крайнее положение на прямой, она должна ее ограничивать. Но поскольку эта прямая на одном своем конце должна иметь значение не нуля и не единицы, а дифференциала, т. е., фигурально говоря, «бесконечно неопределенно

малой»*, а на другом — значение актуальной бесконечности, ибо различия и качественные вариации неисчерпаемы, то точка, естественно, ограничивать линию не может. Выход из этой ситуации таков: ряд всех вещей не ограничен с обеих сторон, и мир бесконечен и в количественном и в качественном отношениях.

Таким образом, элементы всеобщего ряда вещей — это некие необыкновенно малые индивидуальности. Каждое место в этом ряду занято некоторой определенной неделимой вещью — онтологической, т. е. метафизической, «точкой». Определенность присуща и каждому элементу из набора свойств той или иной вещи. В силу принципа различия постепенность переходов не означает неопределенности того, что находится в состоянии таких переходов, а в силу принципа непрерывности всеобщие различия достигают чрезвычайной степени тонкости. Предельно простые и самостоятельные в своей определенности элементы составляют всякую вещь и лежат в основе любого явления. Существо-

* Следует иметь в виду, что здесь идет речь не о собственно математических дифференциалах (Лейбниц склонялся к их трактовке как оперативно удобных и полезных функций, — см. 4, с. 141), но об условных образах, которые должны представлять собой нечто определенное, а в то же время быть «меньше» любого определенного образа. Иными словами, это как бы «метафизические дифференциалы», или, как будет сказано далее, «метафизические точки». Соответственно в этих рассуждениях отвергается значение нуля, потому что речь идет не о алгебраическом нуле, а об образе нуля как полного ничто, существование которого Лейбницем отрицается.

вание их всегда и повсюду утверждается четвертым принципом метода Лейбница — принципом монадности.

МОНАДНОСТЬ И ПРИНЦИПЫ СОВЕРШЕНСТВА И ПОЛНОТЫ

Принцип монадности, т. е. индивидуализации, является как онтологическим, так и собственно методологическим*. В последней своей функции он как бы содержит итог взаимодействия принципов различия и непрерывности, разрешает наметившееся между ними противоречие и оказывается своего рода диалектическим их синтезом. Как видно из письма Лейбница Вариньону от 2 февраля 1702 г., принцип монадности — это также как бы главная антитеза принципу непрерывности, противостоящая пониманию его в духе метафизической постепенности. Такая трактовка впоследствии оказалась свойственной Канту, который вслед за Лейбницем повторил, что «в природе не бывает скачков» — *in mundo non datur saltus* (53, 3, с. 291, 563; 4 (1), с. 125). Однако ответ должен быть иным: «В природе нет скачков именно потому, что она слагается сплошь из скачков» (1, 20, с. 586). Так находит свое разрешение антиномия «в мире всюду существуют скачки, и скачки не существуют нигде». Возникает то, что можно было бы назвать диалектическим синтезом различий и

* О термине «монада» см. стр. 98.

сходств, скачков и постепенности, перерывов и непрерывности. Принцип непрерывности указывает на континуальность действительности, а принцип монадности — на ее дискретность.

Этот синтез у Лейбница оказывается, однако, искажен идеалистической спекулятивностью. Если в основе принципа всеобщей непрерывности лежали прежде всего тонкие наблюдения Лейбница, то принцип монадности заранее утверждал неделимость («единичность») изначально простых вещей. Это оказалось возможным и необходимым в его философии потому, что метафизические «сущности» вещиности и качественности бесконечно малы и ускользают от точного наблюдения, определения и анализа. Предел материального и мыслительного деления оказывается одновременно и достижимым, так как он равен не «чистому» нулю, а «реальному» метафизическому дифференциалу, и не достижимым, ибо dx само по себе неуловимо. Бесконечно малые, в методологическом смысле предохраняя принцип монадности от метафизического перерождения, приобретают однако вид каких-то мистических «реальных нулей», отличающихся в то же время друг от друга на бесконечно малые величины! Остается непреодоленным до конца противоречие между принципами непрерывности и монадности, и оно лишь заслоняется туманным понятием «метафизической точки».

Но в принципе монадности было и реальное содержание, заимствованное в конечном

счете из действительности и науки того времени. Отрицая существование неделимых материальных атомов в духе Демокритовой традиции, Лейбниц в то же время был убежден, что в мире не может быть бесконечно постепенного деления, лишенного «узловых» точек, и должен быть некоторый его предел. Он сохраняет идею дискретности мира в виде «метафизических атомов-монад», каждая из которых неуничтожима, постоянно изменяется и активна, отличается от всех других и обладает бесконечно богатым содержанием. Таким образом, это *максимум в минимуме*, и в этом понятии — кульминация онтологического значения принципа монадности, которое нам предстоит более полно разобрать.

Реальное методологическое содержание принципа монадности заключается прежде всего в выводе, что вся действительность состоит из скачков, хотя и очень малых, однако способных накапливаться, так что окончательная картина мира образуется вовсе не из тусклых и туманных переходов, а из ярких контрастов, проявляющихся через эти переходы и ими же маскируемых. С точки зрения всеобщей скачкообразности, единичности и индивидуальности явлений познание, апеллирующее к сходствам или же наоборот, к постепенно накапливающимся различиям, оказывается полезным, но лишь приблизительно и далеко не достаточным.

Своеобразие всех явлений, на которое указывает принцип различия, только в принципе монадности получает свое структурное

обоснование: все вещи и явления своеобразны потому, что они уникальны. Познающий субъект должен за постепенностью переходов в явлениях увидеть и вскрыть скачкообразную лестницу индивидуальностей в сущности, а за схемой резких суммарных скачков — чрезвычайно дробную и тонкую последовательность ступенек этой лестницы. Мир неисчерпаемо сложен не только по своему качественному многообразию, но и по структуре расположений и соотношений качеств и вещей. Поэтому его многообразие проявляется не как попало, а только по законам этой структуры.

Принцип монадности Лейбниц применял в виде методологического требования столь же широко, как и предыдущие принципы. В физике он означает всеобщность существования разнообразных неделимых сил, а в психологии — наличие опять-таки минимальных восприятий (*petites perceptions*). В логике этот принцип говорит в пользу субъектно-предикатной схемы предложений, в юриспруденции указывает на то, что в основе ее дедуктивного построения лежит понятие неделимого юридического лица и т. д. И всюду действие принципа монадности регулирует применение принципа непрерывности, как и наоборот. Применение всех четырех принципов во взаимодействии приводит к картине мира, где противоположности и крайности переходят одна в другую и взаимообуславливают друг друга. Не удивительно, что принцип монадности способствовал тому, что Лейбниц предвосхитил ряд научных откры-

тий и гениальных идей значительно более позднего времени.

Из принципа непрерывности, означающего, в частности, что в ряду всех вещей нет незаполненных участков, так что все они в совокупности представляют собой так называемое плотное множество, вытекает пятый принцип — *принцип полноты*. Его можно считать также производным от *принципа всеобщего совершенства* (такова точка зрения, например, Н. Решера, — см. 42), но есть основания и для того, чтобы, наоборот, выводить последний принцип из пятого. На самом деле оба они означают следующее: наш мир не имеет «пробелов» и содержит в себе всю полноту возможных в его рамках вещей, движений и свойств и в этом — именно в этом! — смысле он «совершенен»*. Он совершенен в наибольшей возможной для него степени, и это же касается буквально всех его частей, сторон, атрибутов и т. д. Таким образом, принципы полноты и совершенства утверждают, что миру, в котором мы живем, свойствен в целом и во всех без исключения его частях и параметрах максимум существования. Из этого вытекает, что в определенном смысле наш мир не менее совершенен, чем идея бога, так как обладает полнотой такого существования, которое пре-

* Некоторое различие между этими двумя принципами можно провести, учитывая, что принцип полноты указывает в большей мере на взаимную совместимость всех монад друг с другом, а принцип совершенства — на их взаимную «гармонию», т. е. взаимосогласованность.

дельно реально и наиболее широко распространено. Эти принципы обосновывают всеобщность принципов различия и непрерывности в их онтологическом значении, объясняя, откуда, по мнению Лейбница, взялись сходства, упорядоченность и многообразие вещей в мире.

Принципы полноты и совершенства действуют, по Лейбницу, и в процессе познания. Каждый познающий субъект (духовная индивидуальная субстанция) в каждый момент обладает всей возможной для этого момента полнотой знания и ясностью восприятия, развивая то и другое беспредельно в направлении к возможному познавательному максимуму. Значит, в понятие совершенства входит и максимум данного восприятия, четкости и адекватности представлений и мыслей. Каждый индивид обладает в принципе способностью (диспозицией) по мере своего развития достигнуть полноты знания о всей Вселенной, хотя ни в какие конечные отрезки его существования этот идеал не может быть целиком реализован. Но наличие таких возможностей и постепенная их реализация говорят о принципиальном совершенстве познавательных способностей, что для Лейбница несомненно.

Поскольку принципы полноты и совершенства являются всеобщими, они применимы и к этике. Лейбниц, нередко соединяя их в единый принцип, называет их в данном случае *принципом «наилучшего»*. Он связывает последний с отрицанием полной смерти и своего рода моральной обязанностью бога

избрать для реального существования такой мир, которому присущ именно максимум существования.

Значит ли это, что принципы совершенства и полноты у Лейбница приводят к плоской апологии всего существующего, поскольку оно существует? По Лейбницу, стремление к совершенству выражает тенденцию к тому, что «существует как можно больше сущности (*inest quantum plurimum essentiae potest existat*)» (8, с. 29). Но принципы полноты и совершенства не оправдывают все существующее навсегда только потому, что оно сопричастно к существованию. Существо этих принципов в чистом виде в том, что они не оправдывают, строго говоря, *ничего*, кроме самого лишь свойства существования как такового, которое присуще всякой существующей вещи.

Мысль о том, что само по себе существование «лучше» несуществования, была архаичной, но Лейбниц придал ей новые оттенки. В самом деле, этот принцип утверждает, что миру свойственна максимальная допустимость и совместимость вещей, процессов и событий, хотя совместно с принципом различия он означает также и упорядоченность. То, что логически непротиворечиво, то совместимо и в соответствии с рационализмом Лейбница получает и «допуск» на реальное существование. Правда, рационализм дает здесь трещину, так как при последовательном своем проведении он должен был бы означать тождество логически возможного с реально существующим «в обе

стороны» (не только все, что реально существует, логически невозможно, но и все логически возможное непременно должно тем самым уже *немедленно* реально существовать).

Однако Лейбниц не отождествил логической возможности с реальным существованием, ограничившись тем, что возвысил логическую возможность до уровня реальной предрасположенности (диспозиционности). Нередко Лейбниц возвращается к мысли, что всякая субстанциальная вещь стремится к существованию, и это ее стремление (*copatus*) ведет и к существованию всех ее проявлений. Стремление к существованию далеко не всегда реализуется немедленно, но оно выражает непреодолимую тенденцию к развитию. Своим принципом всеобщего совершенства Лейбниц указывает на *развитие* как на существенную положительную характеристику мира.

И в конечном счете обнаруживается, что принципы полноты и совершенства именно в силу своей максимальной всеобщности обладают не столько апологетически-моральным содержанием, сколько онтологически-логическим. Однако в применении к *бесконечной* действительности утверждаемая этим принципом «максимальность» мира утрачивает определенный смысл, ибо утверждение, что в мире реализовалось все то, что было в состоянии в то или иное время реализоваться, означает лишь тавтологию: «Есть все то, что есть». Получается, что принцип совершенства обладает смыслом лишь в приложении к определенному пространственному

фрагменту мира и к двум и более сопоставляемым друг с другом моментам процесса его изменения. В приложении же его к «бытию вообще» он означает все, что угодно, то есть не означает ничего. «Равная» бесконечности «полная сумма» всех совершенств ни с чем не сопоставима и не сравнима. Как и в случае любых других категорий или философских понятий, применение понятия «совершенство» в беспредельно всеобщем и не контрастном значении немедленно приводит к утрате всякого значения, то есть к неопределенности. Вопрос же о том, прогрессирует ли вся Вселенная в целом или нет, в наши дни едва ли имеет иной смысл, кроме того, что она переходит в необратимые состояния.

Кроме того, обнаруживается, что Лейбницево понимание совершенства логически противоречиво. В каждый определенный момент в состоянии действительного мира налицо много возможностей, еще не перешедших в действительность, поскольку субстанциальные вещи, входящие в его состав, развиваются и будут развиваться далее, и иначе быть не может, так как вещам присуще *стремление* к совершенствованию, к переходу в существование и расширению его области, и это стремление уже есть черта совершенства. Но с другой стороны, это означает, что в любой момент своего существования мир менее совершенен, чем он будет в дальнейшем, хотя именно для *данного* момента он совершенен в полной мере.

Схоластическое отождествление совершен-

ства мира с полнотой существования ведет в тупик, ибо заставляет признать, что это понятие охватывает общую сумму прошлых, настоящих и будущих состояний мира, причем в соответствии с последовательным рационализмом все логически существующее, а значит, реально возможное не менее совершенно, чем действительно существующее. Но тогда сопоставление совершенства с несовершенством теряет всякий, даже относительный, смысл! Максимум совершенства — это то, что существует в реальности и в возможности. Минимумом, то есть «несовершенством», остается назвать только то, чего нет, то есть логическую и реальную невозможность (противоречивость)...

Этот вывод тем более неизбежен, что у Лейбница нет четко сформулированного учения о степенях совершенства как таковых. Правда, в «Монадологии» он определяет совершенство как «величину положительной реальности» (3, с. 349), в том числе и степень качеств, присущих монадам на разных ступенях развития. Как бы то ни было, налицо противоречие в строе мыслей Лейбница, в иной связи выступавшее выше: если переход в действительное существование есть переход к большему совершенству, то действительное существование есть большая реальность, чем существование возможное (логическое); но, согласно принципу рационализма, логические связи и отношения не могут быть менее реальными и совершенными, чем связи и отношения действительные.

Для более полного понимания роли прин-

ципа совершенства следует иметь в виду модальную его характеристику Лейбницем. Этот принцип не является необходимым для любого мира, а потому его существование не постулируется необходимо, как всеобщая истина. Всеобщая совместимость вещей логически, по Лейбницу, необходима, тогда как гармоничность вещей именно нашего мира, будучи ему, бесспорно, присущей, не является необходимой вообще. Логические модальности играют большую методологическую роль в системе Лейбница в целом, и теперь их пора рассмотреть.

ЛОГИЧЕСКИЕ МОДАЛЬНОСТИ

Что есть необходимое и что случайное, по Лейбницу, и почему? Как соотносятся они друг с другом, а также с возможностью и действительностью? Возможное (логически мыслимое и допустимое) и действительное (фактическое) — это две категории, составляющие костяк философской системы Лейбница, но переплетающиеся друг с другом очень не однозначным образом. Как бы то ни было, тезис о переходе возможного в действительное, уточняемый Лейбницем на основании его системы модальностей, можно считать принципом его метода.

С одной стороны, *возможное есть все то, что в себе логически непротиворечиво*, и область его чрезвычайно велика, но в то же время недоступна для всего опровергаемого, сомнительного и смутного. Это область всех

вечных истин, так что возможное — это то, что истинно всегда, для любой предметной области, а «истинная идея та, понятие которой возможно» (3, с. 44). Ложные же идеи представляют собой логические противоречия, так что отрицание истины «невозможно». Область возможного составляют тождественно-истинные утверждения — логические тавтологии и их производные. Подобно идеям у Платона и божественным мыслям у Августина, логически возможные утверждения у Лейбница составляют высший, идеальный сущностный слой бытия (3, с. 255). Приведем в этой связи характерное для Лейбница высказывание: «Сущность есть на самом деле не что иное, как возможность того, что полагают» (4, с. 256). При таком понимании возможности действительность противоречит ей как существование, то есть как лишь «частичная реализация сущности» (3, с. 322) и нечто низшее.

С другой стороны, все вещи стремятся перейти из возможного в действительное состояние, ибо это есть переход к более высокой ступени совершенства, когда «осуществлена наибольшая часть возможных вещей» (3, с. 135). При такой оценке перехода из возможности в действительность последняя выше первой: все мыслимое возможно, но далеко не все мыслимое уже реально. Таким образом, возникает противоречие: существование ниже сущности и совершеннее, выше ее, а логическое бытие в сфере возможного более реально, чем бытие фактическое, ибо оно заведомо непротиворе-

чиво и вечно и вместе с тем менее реально, поскольку ему еще не хватает фактического существования. Так, в системе Лейбница наложились друг на друга два различных мотива — Платона (вечные идеи обладают большей реальностью, чем действительный мир вещей) и Аристотеля (у которого спор о том, чему присуща большая реальность — родовым сущностям или индивидуальным вещам, оказывается не разрешенным до конца).

Опишем теперь всю схему модальностей. Если «возможное», согласно философу, есть то, что логически непротиворечиво, то «невозможное» равносильно логически противоречивому. Соответственно, невозможному полярно противостоит «необходимое»: это то, отрицание чего ведет к логическому противоречию, то есть было бы логически невозможным. «Случайное» же есть то, противоположное чему не ведет к логическому противоречию, то есть непротиворечиво, или возможно (17, sect. 16—27, 1—3).

Эта система модальностей действует в рамках Лейбницаева рационализма и обладает поэтому как гносеологическим, так и непосредственно онтологическим значением. Поэтому «необходимое» есть не только то, что неизбежно вытекает из законов логики и вечных истин (3, с. 66), но и «метафизически достоверное» (5, с. 146), «необходимость метафизическая» (3, с. 258, ср. 9, с. 31). «Случайное» же отнюдь не есть нечто беспричинное, но просто-напросто все то, что происходит не фатально, а как бы с «косвен-

ной» необходимостью (3, с. 66). В письме Косту от 19 декабря 1707 г. Лейбниц указывал на случайное как на синоним фактически происходящего в реальном, то есть окружающем нас мире (7, с. 33)*.

Лейбницу, считавшему логические основания реальными причинами, как только идеалистическая схема сталкивалась с реальными фактами действительности, приходилось уступать напору последних. Если всякое реальное отношение интерпретировалось им как логическое, то при обратной ситуации дело обстоит иначе. И он был согласен с тем, что далеко не всякое отношение, будучи логически возможным, тем самым оказывается уже реально действительным. Поэтому «случайность» в особой логической трактовке (случайно то, что логически возможно**, т. е. логическое отрицание чего не ведет к

* Рационалистическое отождествление реальных причин с логическими основаниями от Лейбница перешло к Канту. Последний заявлял в «Критике чистого разума», обращая внимание на то, что все действительное возможно, но далеко не все возможное действительно, что «прибавление чего-то» к возможному превратило бы его не в действительное, а только в невозможное (53, 3, с. 292—293). Кант отличал эмпирическую случайность от умопостигаемой (там же, с. 430), но не смог провести в силу своего идеалистического априоризма это различие достаточно определенно при изучении явлений природы: ведь эмпирическая случайность растворена им в категориальной.

Более строго это различие проводил Лейбниц, от которого и в этом вопросе линия преемственности идет к Фихте и Гегелю.

** В этом смысле полная совокупность «возможностей» необходима.

формальному противоречию) и в трактовке фактуальной (то, противоположное чему возможно, т. е. не ведет к противоречию) не могут совпадать абсолютно. Значит, понимание соотношения сущности и существования как перехода из возможности в действительность требует уточнений и дополнений, поскольку встают вопросы: чем логически отличается действительное от возможного? Можно ли считать, что все действительное есть только случайное? Не состоит ли действительное из случайного и необходимого?

Лейбниц пришел к следующим результатам. Все логически возможное уже существует в логике независимо от того, построили ли ныне живущие логики то или иное логически истинное утверждение, исчисление и т. д. или же еще не построили его. Для некоторого абсолютного разума (называемого Лейбницем «богом») все в прошлом, настоящем и будущем открываемые логические структуры уже существуют как данные, как некая абсолютная истина. Поэтому логически возможное совпадает с логически действительным. Ведь как логическая модальность «возможность» в логике столь же действительна, как и «действительность». Отсюда вытекает определение истинности как соответствия предложения возможной или актуальной действительности. Мало того, именно в двузначной логике возможное совпадает с необходимым, потому что логическое отрицание непротиворечивого (возможного) неуклонно ведет к логически противоречивому утверждению (невозможному) и мы получаем тем

самым определение необходимого (3, с. 42 и 87). Соответственно случайное совпадает в самой логике с невозможным: внутри ее невозможного быть не может и оно исключается, а случайности факта в ней не выводимы.

Что же касается действительного мира, то в нем существуют случайности, однако в нем не может быть ничего невозможного. Но это не значит, что случайное в действительном мире совпадает с возможным. Во-первых, наш мир не возможен, но действителен. Во-вторых, не все возможное, то есть логически непротиворечивое, реализовано в эмпирической реальности как нечто необходимое или же в виде случайных фактов. В-третьих, по Лейбницу, можно даже сказать, что мир, если брать его в целостном виде, «случаен», ибо возможен какой-либо иной мир (и даже иные миры), иначе физически (фактически) устроенные, чем наш мир, хотя и подчиняющиеся тем же самым логическим законам (в том числе и «антимир», построенный на основе отрицания фактов нашего мира). Но тут же надо добавить, что неверно, будто фактические содержание и структура нашего мира «только» случайны с логической точки зрения: ведь, согласно Лейбницу, наш мир в целом необходим, но в особом, моральном смысле (из всех возможностей высшая творящая сила не могла бы избрать к реальному существованию какой-либо иной мир, менее полный и совершенный, ибо это было бы с моральной точки зрения недопустимо).

Таким образом, три поставленные выше

вопроса получают у Лейбница не совсем ясный ответ. Действительное от логически возможного отличается наличием чего-то такого, что неопределимо и что испаряется в логике, но наличествует в реальном мире. Некоторые стороны действительности случайны (их фактическая структура присуща нашему миру, но могла бы не быть у иных миров или же могла бы не быть у нашего мира, если бы он стал «иным»), но в действительности реализованы и черты логически непротиворечивого (возможного и логически необходимого), а значит, в действительности есть нечто и от необходимости. Кроме того, в целом не случайно, но необходимо то, что реализован именно наш мир. Но бóльшая ясность ответов и не могла быть достигнута на почве идеалистического рационализма иначе, как ценой полного разрыва с «упрямыми» фактами материальной действительности.

Само выделение Лейбницем «случайного» по чисто логическим основаниям неизбежно проводило грань между логическим *ratio* (основанием) и физическим *causa* (причиной), и «там, где не доказана логическая необходимость, может быть физическая» (4, с. 442). Физическая необходимость, не будучи необходимостью логической, попадает в рубрику логически случайного, но, спрашивается, откуда в нашем мире может взяться «случайное» в Лейбницево м смысле, если весь этот мир есть продукт перехода логически возможного в реально действительное? Далее мы увидим, что Лейбницу пришлось в конечном счете отвергнуть

существование случайных фактов и постулировать опосредованное выведение того, что представляется нам эмпирически случайным, из логически необходимого. Это наложило глубокий отпечаток на его учение об истине и привело к феноменалистскому отождествлению вещи с конъюнкцией ее свойств (предикатов).

МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ РОЛЬ ЗАКОНОВ ЛОГИКИ

Но прежде выясним, какую методологическую роль в учении об истине играют, по Лейбницу, *законы формальной логики*. Мы уже видели, что закон противоречия выступает у Лейбница как средство построения схемы модальностей, из которой вытекают определенные характеристики мира. Соответственно этот закон действует и при построении характеристик истины.

Отрицание истины означает логическое противоречие, т. е. нарушение закона противоречия, обладающего онтологической и гносеологической силой. Поскольку отрицание истины невозможно, а истине присуща необходимость, то *всякое истинное суждение должно быть логически необходимым*. Это условие не может быть полностью и безоговорочно выполнено тогда, когда содержание предиката добавляется к содержанию субъекта извне: ведь такое происхождение предиката не дает гарантии того, что при дальнейшем исследовании окажется, что он не противоречит субъекту. Указанное условие

выполняется только тогда, когда предикат содержится в субъекте, иными словами, утверждение предиката логически непременно вытекает из субъекта (*praedicatum inest subjecto*). Таким образом, необходимо истинным, а значит, полной истиной будет такое предложение, которое аналитично.

Это положение разворачивается таким образом: (1) не только всякое конечное аналитическое предложение, но и предложение, которое посредством конечного числа преобразований сводимо к аналитическому, необходимо истинно; (2) и наоборот, всякое необходимое истинное предложение непременно является аналитическим (19, с. 440). Первая из этих двух формулировок основана на действии законов противоречия и тождества, ибо в полном аналитическом предложении $S=P$, то есть $A=A$, и это необходимо истинно потому, что $A=Ne-A$ означало бы ложь, поскольку $A=A$ утверждается соответствующим законом как истина. Следовательно, отрицание истинного предложения не только ложно, но и противоречиво. Вторая формулировка исходит из того, что содержание субъекта есть достаточное основание для утверждения предиката, если последний вытекает из субъекта. Впрочем, и первое положение опирается на закон достаточного основания, поскольку утверждает истинность предложения на факте его аналитичности.

Лейбниц объединил формальнологические законы противоречия, тождества и исключенного третьего в один закон. Это произошло посредством двух этапов, на первом из

которых были соединены воедино законы противоречия и тождества, в результате чего возник «*принцип противоречия или тождества*, т. е. положение о том, что суждение не может быть истинным и ложным одновременно, что, следовательно, A есть A и не может быть $Ne-A$ » (12, с. 40).

Таким образом, закон противоречия оказывается как бы другой стороной закона тождества. Уже в этой формулировке видно и онтологическое значение закона, или принципа, тождества и противоречия. Собственно гносеологически он может быть прочитан так: истинное предложение не может быть ложным, и оно только истинно, а ложное предложение не может быть истинным, и оно только ложно. Встречается у Лейбница и такая редакция: все, противоречащее себе, ложно, а все, противоречащее ложному, истинно. Второй этап включает в обобщенную формулировку также и закон *исключенного третьего* (A есть либо A , либо $Ne-A$, где «либо» есть сильная дизъюнкция). В результате получается следующее утверждение: «Всякое предложение одно из двух — либо истинно, либо ложно, а отрицание его соответственно либо ложно, либо истинно». Эти «либо» использованы Лейбницем так, что оказываются чрезвычайно емкими, а полученное утверждение разворачивается следующим образом: «(а) невозможно, чтобы предложение было и не истинно, и не ложно, (в) истинное предложение истинно, а ложное ложно, (с) предложение не может быть истинным и ложным одновременно, причем отрицание

ложности есть истинность, а отрицание истинности есть «ложность». В этой конъюнкции (в) соответствует закону тождества, (с) — закону противоречия, (а) — закону исключенного третьего (14, 7, S. 198—203; ср. 55, с. 400—402).

К этой логической «тройце», играющей для метода роль еще одного принципа, должен быть добавлен четвертый закон, или принцип, — *достаточного основания* (*principium rationis sufficientis*), также имеющий у Лейбница как онтологическое, так и логическое (гносеологическое) значение. Всякая вещь имеет достаточное основание своего существования и изменения, также и в человеческой жизни «нельзя ничего изменять без оснований» (4, с. 459). Всякое утверждение или отрицание могут быть истинными или ложными только на определенном основании.

Методологическое значение законов логики у Лейбница велико, и оно определяется его рационализмом и характером остальных принципов его метода. Закон тождества непосредственно перерастает в принцип тождества неразличимых вещей, роль которого мы уже рассмотрели, а без закона противоречия ни этот принцип, ни принцип всеобщих различий не были бы действительными и определенными (ведь различное не тождественно). Закон исключенного третьего отнюдь не противоречит принципу непрерывных переходов, но косвенно указывает на наличие четкого отмежевания одной вещи от всех остальных, как бы качественно близкими к ней они ни были.

Что касается закона достаточного основания, то функции его в особенности значительны, поскольку под достаточным основанием следует понимать все условия (основания) бытия, совокупно взятые и действующие. Рационалистически широкое толкование этого закона нередко уводит в сторону спекулятивной телеологии от поисков конкретной детерминации того или иного события и явления; тем не менее Лейбниц определенно основывает на этом законе все остальные законы логики, и с его помощью он лишает бога свободы в его действиях и разрушает всевозможные схоластические фикции (12, с. 80), доказывает непреложность принципа тождества неразличимых вещей (12, с. 71—72) и всеобщего детерминизма.

Закон достаточного основания помог Лейбницу указать в духе рационалистического монизма путь к полному совмещению тезисов «каждое аналитическое предложение истинно» и «каждое истинное предложение аналитично», для чего потребовалось второй тезис объяснить тем, что первичные основания всех истин коренятся в некоем едином мировом разуме в качестве логических возможностей, или изначальных определений, что не следует, разумеется, понимать так, будто, по Лейбницу, всякое определение есть изначальная истина. И тогда можно будет признать, что «всякий предикат содержится (*inest*) в природе субъекта» (15, с. 147). Лейбниц приходит к выводу, что прав был Николай из Кузы, что модальность «случайное» значима только для конечного челове-

ского рассудка, имеющего дело с окружающими его единичными вещами, но не видящего их корней, бесконечно глубоко уходящих во всеобщее, между тем как на самом деле то, что фактически случайно с точки зрения относительной истины, в плане абсолютной истины оказывается необходимым.

Для того чтобы в принципе указать способ анализа, при посредстве которого относительное могло бы сомкнуться с абсолютным, следовало решить некоторые проблемы онтологии, в том числе проблему развития вещей и соотношения сущности и явления как в гносеологии, так и в онтологии. Кроме того, одного лишь закона достаточного основания для утверждения аналитического характера высказываний о случайном, то есть об эмпирических фактах, оказывается недостаточно. На помощь приходит *принцип совершенства* (*principium melioris*), требующий единства, полноты и достоверности знания, изгоняющий случайное и утверждающий необходимое. Но тем самым этот принцип, возводя случайное (и случайные истины) к необходимому (и необходимым истинам), обосновывает категорию «случайность». Последняя не сливается с «необходимостью», так как, по мысли Лейбница, опосредованное возведение ее к необходимости не растворяет ее все же в логической, геометрической или строго абсолютной «метафизической» необходимости. Почему? Всему причиной бесконечность, и Лейбниц с его замечательным диалектическим чутьем видит в ней

источник как тайн и чудес континуума, так и происхождения свободы и случайности.

Л. Кутюра среди извлечений, сделанных им из рукописей Лейбница, приводит следующее: «Поистине есть два лабиринта в человеческом духе — один в том, что касается строения континуума, и другой в том, что относится к природе свободы, и оба они проистекают из одного и того же источника — бесконечности» (37, р. 210). Случайности фактов возводятся Лейбницем к «моральной необходимости» высшего разумного строя действительности, а точнее — к тому *переходу* от логически возможного к фактически действительному, который так трудно уловить, объяснить и обосновать в его конкретности и специфичности, но который отнюдь не происходит с фатальной неуклонностью (если бы он так происходил, то все логически возможное уже было бы действительным, не было бы ни развития, ни изменений, и фатализм Спинозовой субстанции заставил бы все окаменеть в неподвижной вневременной вечности).

Здесь принцип совершенства выступает в несколько новом свете. Если принцип достаточного основания просто-напросто требует, чтобы всякое, казалось бы, синтетическое знание было в своей основе аналитическим, то принцип совершенства указывает путь к различению способов, которым это достигается в случае необходимых или же случайных фактов и истин, и в конце концов препятствует полному отождествлению случайности с необходимостью, которое привело бы

к фаталистическому, а значит, несовершенному миру. Поэтому Б. Рассел даже считает принцип полноты и совершенства всего лишь конкретизацией, уточнением и развитием принципа достаточного основания.

Есть резон и в том, чтобы рассматривать принцип достаточного основания либо как обобщение, либо как источник двух принципов — противоречия и совершенства, из которых первый утверждает истинность конечных аналитических суждений, а второй — истинность бесконечных*. При том и другом рассмотрении законы логики и принципы полноты и совершенства все же не совпадают ни по характеру, ни по своим последствиям. Первое обстоятельство очевидно, а второе связано с усилиями Лейбница избежать фатализма и указать хотя бы тенденцию, ведущую к обнаружению специфики случайности.

Связывая, как мы уже отметили, эту специфику со свойствами бесконечности, мыслитель приходит к понятию бесконечных цепочек логической (а значит, и онтологической) связи, которую человеческий ум, осуществляя анализ, никогда не сможет проследить до конца. Отсюда, с одной стороны, складывается предварительное понимание случайного как того, обоснование чего находится вне пределов человеческих познавательных возможностей. С другой стороны, Лейбниц

* При теологической трактовке принципа совершенства такую же трактовку приобретает и принцип достаточного основания.

формулирует принцип *всеобщей связи* (*liaison universelle*), который носит в своей основе логический характер: в чувственных явлениях эта связь не подлинна, а в субстанциональной сущности открывается мышлению, так что разные науки раскрываются друг через друга (4, с. 464). По Лейбницу, вещи не столько детерминируют друг друга, сколько как бы «сговариваются» друг с другом.

Наличие принципа всеобщей связи в системе метода Лейбница в некоторой мере было уже предрешено принципом непрерывности, то есть всеобщей упорядоченности. Проявления взаимосвязей Лейбниц видит всюду — и в единообразии изучаемой науками природы, и в единстве наук о ней, и в широком распространении аналогий (14, 3, S. 52), и в универсальности научных законов. Но сами взаимосвязи — это лишь явления, ибо в сущности вещей имеет место не взаимосвязь, но взаимосогласованность, выражаемая понятием изначальной, *предустановленной гармонии*. Взаимосогласованность — это нечто большее, чем совместимость вещей. Проявляясь во всевозможных аналогиях, она коренится в *логическом единстве мира*, и в этом смысле предустановленная гармония есть только следствие универсального действия законов тождества и противоречия. Кроме того, принцип всеобщей связи указывает на взаимосвязь всех принципов метода Лейбница.

Можно ли считать принцип всеобщей связи диалектическим по духу или же он мета-

физичен? Вопрос этот не прост, так как зависит не только от контекста философской системы, но и от обстановки в науке данного времени и характера эпохи вообще. У Лейбница он играл в целом, безусловно, диалектическую роль, хотя и был связан с метафизическим и идеалистическим понятием предустановленной гармонии.

Уточнение понятия «случайность» привело Лейбница к затруднениям, ибо он не мог удовлетвориться гносеологическим его объяснением при посредстве потенциальной бесконечности. Он искал онтологическое обоснование с помощью бесконечности актуальной, которая коренилась бы в сущности вещей. То, что случайно, не имеет непосредственного обоснования в более глубоких сущностях. Следовательно, из собственных сущностей случайных вещей и событий их существование не вытекает. Откуда же оно вытекает? Ответить, что оно вытекает из глубинных изначальных сущностей через долгую цепочку обоснований (причинений), значит возвратиться к фатализму, подобно тому как это произошло у Спинозы. Лейбниц прибегает к иному ответу и ссылается на то, что высшая сила «свободно» избрала к существованию те вещи и факты, которые соответствуют максимальному совершенству мира. Опасность встать на путь фатализма заставила Лейбница сослаться на божественное всемогущество — обычный для философов и ученых XVII в. прием. Но это привело к мистификации случайности и обнажило парадоксы религиозной веры.

Мистификация же случайности заставила считать сам принцип совершенства «случайным» уже не в том смысле, что если бы мир был несовершенным, то это не повело бы к логическому противоречию, а в том, что этот принцип введен будто бы строго мотивированным, но «свободным решением» высшей силы, реализовавшей «случайную необходимость». Но здесь есть и отзвук Спинозовой «свободной необходимости», присущей бесконечной во всех отношениях субстанции: в бесконечности свобода и необходимость, необходимость и случайность, случайность и возможность, возможность и действительность совпадают. И мы увидим, что Лейбниц еще не раз столкнется с таким результатом, пытаясь стать арбитром в «соперничестве» между богом и логикой познания мира.

ПРИНЦИП «МАКСИМУМ И МИНИМУМ» И СТРУКТУРА МЕТОДА

Но если принцип полноты и совершенства случаен, значит, на него распространяются свойства случайного, и к нему самому следует применить формулу: *contingentiae radix est in infinitum* — основание случайности в бесконечном. Этот принцип, следовательно, реализуется только через бесконечное число шагов, и каждое конкретное состояние мира столь же совершенно, сколь и несовершенно. Но в каждом конкретном состоянии мира свои частные проблемы бесконечного, и их можно вполне определенно решать. Отсюда

изыскания Лейбница в области бесконечно малых, завершившиеся блестящим открытием дифференциального исчисления, основанием вариационного исчисления и наброском так называемого экстремального метода минимизации и максимизации.

Но последнее непосредственно связано с принципом метода Лейбница под названием «максимум и минимум». Формирование этого принципа определялось той трактовкой мирового ряда монад, согласно которой «начало» ряда погружено в последовательность бесконечно малых, а «конец» устремлен к бесконечному возрастанию. При этом в любом месте ряда происходит противоречивое «согласование» бесконечно большого числа соседствующих друг другу бесконечно содержательных монад с бесконечно малыми отличиями их друг от друга. Таким образом, принципы метода Лейбница — непрерывности, монадности, полноты и совершенства, а также всеобщей связи — незримо присутствуют в принципе «максимум и минимум». Сам принцип формулируется так: минимум сущности порождает максимум существования. «Природа щедра в своих действиях и бережлива в применяемых ею причинах» (4, с. 284), и все в мире достигает максимальных результатов при помощи минимума средств. Это возможно потому, что миру присуще безграничное разнообразие явлений (оно не абсолютно, ибо из этого неограниченного класса подлежат изъятию вещи и процессы, не подчиняющиеся требованию взаимосогласованности), а с другой сторо-

ны, простота как единство и связность, целостность и упорядоченность. Предикаты действительности во всей их взаимопротивоположности в то же время совмещаются, перекрещиваются и переходят друг в друга. И так как принцип «максимум и минимум» подобно всем предшествующим действует и в онтологии, и в гносеологии, то и приложения его и примеры, приводимые Лейбницем, носят крайне разнообразный характер вплоть до эстетических.

Капля воды, не деформированная внешними воздействиями, шарообразна, то есть при минимальной поверхности содержит максимальное количество жидкости. Лучи света при максимальной полноте их отражения от зеркальных поверхностей идут кратчайшим путем. Оптимальный путь избирается светом и при преломлении. Бесконечная сумма «бесконечно малых» слагаемых находит в конечной величине интеграла максимально экономное и завершённое выражение. Для некоторой искомой характеристики движущегося тела, как-то: время пути, проходимое расстояние, прочерчиваемая вектором площадь и т. д., всегда есть возможность найти минимальную или же максимальную величину при соответственно максимальной или же минимальной величине других заданных параметров. Так, математик указывает механику на брахистохрону — кривую, по которой тело катится к некоторой ниже лежащей точке, дабы при максимальном ускорении в начале пути и минимальной протяженности траектории пройти заданный про-

странственный интервал в наиболее короткое время. В аксиоматических построениях набор аксиом должен быть наименьшим, обладая в то же время наибольшим содержанием.

Вообще в познании этот принцип ориентирует на то, чтобы при помощи минимума правильно избранных приемов и законов достигнуть максимума результатов (З, с. 55, 133). Он ориентирует и на «уплотнение» знания вообще. Возможность достижения всего этого коренится в совершенстве мира (читай: в неисчерпаемости и единстве природы), и не удивительно, что экстремальные задачи близкими к Лейбницеvu подходу приемами пытались решить уже Герон и Ферма, а позднее — Мопертюи, Эйлер, Гамильтон и Лагранж.

Сам Лейбниц много раз подчеркивал большое значение принципа «минимум и максимум» в познании: он писал об этом в письмах Гюйгенсу, в работах «Абсолютно первые истины», «О принципе апагогии» и других, посвятил этому вопросу также и специальную статью. Этот принцип легко поддается интерпретации как оборотная сторона принципа *предустановленной гармонии*, который, впрочем, целесообразно рассмотреть подробнее уже в рамках анализа онтологии Лейбница. Важно то, что принцип «максимум и минимум» возможен только при условии глубочайшего органичного единства мира именно потому, что указывает на полярности в его строении и познании, тем более что в этом принципе содержится и общая ориентация

на познание через противоположность (максимальное через минимальное, и наоборот). Другое дело, что данный принцип требует ряда уточнений, поскольку «простота» в логике и в естественнонаучных дисциплинах далеко не одно и то же, а объективный мир «прост» только в том смысле, что он един, но в то же время он неисчерпаемо сложен по содержанию. Общее же значение данного принципа Лейбница в смысле «минимизации» и компактности знаний в наш век «информационного взрыва» бесспорно.

Итак, мы рассмотрели все основные принципы метода Лейбница, подчас противостоящие друг другу, но в итоге составляющие поразительное единство. Не удивительно, что выяснение их субординации и реконструкция их системы превратились в проблему, составляющую особую и безусловно существенную часть для анализа философии Лейбница.

Профессор Казанского университета И. И. Ягодинский, которого можно считать зачинателем серьезного лейбницеведения в России, обозначил в качестве пяти элементов метода очень широкие принципы, расположив их в простой линейной последовательности — панлогизм, индивидуализация вещей, всеобщая их гармонизация, качественная и количественная неисчерпаемость мира в сущности и в явлениях, «механическая гипотеза» применительно к явлениям (см. 32, с. 359—360). Почти все из этих элементов, которые И. И. Ягодинский называет также и основными идеями системы Лейбница, нам уже достаточно известны. В си-

стемное единство эти элементы приводятся, по мнению И. И. Ягодинского, понятием *potius* («к лучшему!»), имеющим то логический, то метафизический, то этический смысл, то есть выражающим стремления к истине, гармонии и свободе (см. 32, с. 388).

Позднее осуществленная реконструкция системы и метода Лейбница привела к более полным результатам. Н. Решер (42, р. 25, 27, 49, 52, 57) возводит все принципы его метода к закону достаточного основания, из которого вытекает, с одной стороны, истинность и необходимость закона тождества, а значит, и принципа тождества неразличимых вещей, а с другой — истинность и всеобщность принципа совершенства в трех его частных модификациях — непрерывности, полноты и гармонии. Однако эта схема не охватывает всех принципов Лейбница и не учитывает взаимодействий между ними.

Советский исследователь философского наследия Лейбница Г. Г. Майоров выделяет в качестве исходного принцип взаимосвязи всех вещей (см. 3, с. 355; 17, р. 521), на действии которого основан принцип совместности (совозможности) вещей, причем на последнем базируется закон достаточного основания, а через его посредство — закон тождества и принцип совершенства. Кроме того, из взаимодействия принципов взаимосвязи всех вещей и их изменения и развития вытекают принципы непрерывности и полноты (ср. 3, с. 326), а из взаимодействия принципов непрерывности и совместности — принцип предустановленной гармонии.

С другой стороны, он приводит доводы в пользу того, что всеобъемлющим оказывается принцип «максимум-минимум», соединяющий взаимосвязь и изменчивость, непрерывность и различия.

Схема Н. Решера частично воспроизводит те зависимости между принципами метода, на которые указывал сам Лейбниц (см., напр., 12, с. 72). Г. Г. Майоров идет иным путем, намечая в системе Лейбница эквиваленты принципам диалектического метода как такового (ср., напр., 17, р. 539). Бесспорно, что взаимосвязь между составными частями метода и системы Лейбница в определенной мере есть следствие его взглядов на мир как на единое, взаимообусловленное целое. Соответственно всеобщая изменчивость вещей и отсутствие абсолютного покоя есть для Лейбница бесспорный факт. Однако, выдвигая эти принципы на первый план, мы слишком далеко отойдем от основной конструкции Лейбница. Если мы истолкуем принцип постепенности, свойственный его методу, как выражение закона единства и борьбы противоположностей, поскольку постепенные переходы приводят ко все более и более глубоким различиям, доходящим до противоречия, то мы можем прийти к теории диалектики, но утратим подлинного Лейбница, который не делал прямых выводов о диалектике в нашем понимании такой.

Идя по иному пути, можно составить схему, которая реконструировала бы диалектические соотношения между логическими и

гносеологическими элементами метода великого философа, намечая своего рода триады, и в некоторой мере иллюстрировала бы мысль В. И. Ленина: в диалектике сосуществования противоположностей «к Гегелю близок Лейбниц» (2, 29, с. 293). В этой схеме роль тезиса исполняло бы взаимодействие признаков всеобщих различий и тождества, роль антитезиса — взаимодействие принципов полноты и достаточного основания, а синтезом оказывается взаимодействие принципов непрерывности и монадности. С другой стороны, формальнологические связи между принципами метода Лейбница можно представить в виде схемы 1.

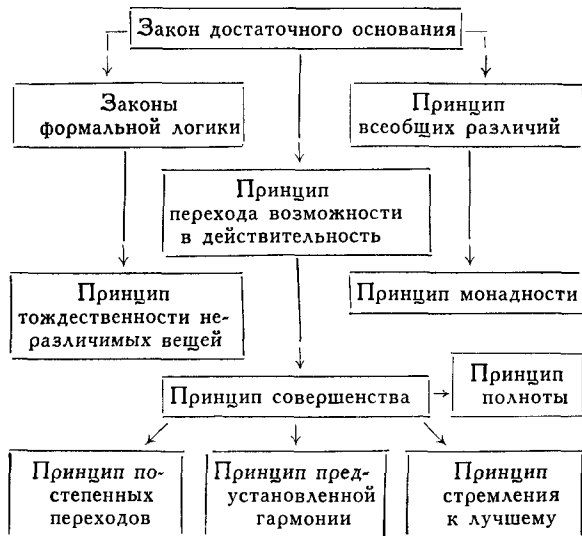


Схема 1

Если при анализе этой схемы учесть наличие иных (на схеме не обозначенных) отношений, то диалектическое содержание метода Лейбница в еще большей степени выступает из самой «ткани» его учения, а не оказывается плодом лишь модернизирующих интерпретаций. На самом деле, диалектика заключается здесь в диалектических взаимодействиях между формальнологически взаимосвязанными друг с другом отдельными принципами метода.

Кроме того, важную роль в системе Лейбница играл принцип предустановленной гармонии (*harmonia praestabilitata*), который был способом построения всей его онтологии, хотя он важен и для теории познания. Он будет рассмотрен ниже.

VI ОНТОЛОГИЯ

ТЕОРИЯ МОНАД

Выход в онтологию из метода происходит самым прямым путем. Первые четыре принципа метода характеризуют всеобщую последовательность вещей. Они ведут к признанию множественности субстанций.

По мысли Лейбница, из одной-единственной субстанции неповторимое многообразие вещей и качеств бесконечной Вселенной произойти не может, так что принцип качественного многообразия должен быть введен в «самое» субстанцию. Бесспорно, философ был прав, считая, что в самой природе бытия должна быть налицо многокачественность. Но это выступление против монизма Спинозы нельзя оценить однозначно. Лейбниц был прав, критикуя Спинозу за то, что его учение о свойствах субстанции не только не дает возможности осуществить обоснованный переход к неисчерпаемому многообразию мира модусов, но даже препятствует ему, но Лейбниц был не прав, полагая, что такому выведению препятствует то, что Спиноза исходит из понятия одной субстанции.

Утверждая, что субстанций бесконечно много, Лейбниц смешивал две различные

проблемы — философского (субстанциально-го) и естественнонаучного (физического, структурно-дискретного) многообразия вещей. Отсюда ошибочность его требования, чтобы существовало беспредельное множество субстанций. Правда, он достигает единства и упорядоченности субстанций, утверждая наличие среди них строгой и всеобъемлющей иерархии, так что они составляют систему. Поскольку между субстанциями Лейбница имеется качественное родство, они составляют своего рода семейство. Здесь мы обнаруживаем диалектику единства и многообразия реального мира, но эта диалектика в данном случае достигается дорогой ценой — ценой идеализма, поскольку все субстанции роднит между собой, по Лейбницу, общая их духовная природа.

Поэтому различия между субстанциями оказываются не пространственно-временными и механически-количественными, а духовно-психическими и органически-качественными. Метод Лейбница распространяет индивидуализацию и автономность по всему миру, до самых отдаленных его уголков. Подобно различным человеческим личностям субстанции индивидуальны и неповторимы, каждая из них обладает своеобразием, на свой манер изменяется и развивается, хотя развитие их всех происходит в конечном счете в едином направлении.

При всей своей индивидуальности субстанции родственны друг другу не только в том, что все они духовны, но и в том, что они вечны и «просты», т. е. неделимы. В этом

смысле, а также в том, что пространственные различия для них вообще не существенны, они представляют собой «точки» — точки не математические или физические, а «метафизические». Это не минимальные элементы геометрических структур и не вещественные атомы или корпускулы, но «атомы истинные», подобные тем своего рода неделимым «атомам» в пневматологии и юриспруденции, которыми оказываются в этих науках человеческие души и личности. Согласно этой «философии точек», как обозначил Лейбниц свое мировоззрение в письме герцогу Иоганну Фридриху в 1671 г., геометрические и физические точки суть лишь «точки зрения» (3, стр. 122) и вообще только явления, а «точки» духовные — это сущности.

Физические «точки», по Лейбницу, в принципе всегда сложны, то есть реально и познавательно расчленимы, делимы на их составляющие, так что в телесной природе не существует никаких окончательных, далее неделимых элементов (4, с. 135). Точки математические суть абстракции, а не реальность. Но возникает вопрос, что представляют собой особые «точки» в открытом самим Лейбницем новом исчислении так называемых бесконечно малых, т. е. дифференциалы? После долгих поисков и блужданий он пришел к верному в принципе решению: эти дифференциалы вообще не есть ни точки (в алгебраическом выражении — нули), ни определенные отрезки (величины), ни бесконечно малые количества. Подобно мнимым корням и мнимым числам в алгебре «бесконечно

малые применимы лишь для математических выкладок» (4, с. 141). Но открывается возможность для фигурального и приблизительно-метафизического использования терминов «дифференциал», «бесконечно малая величина» уже не в математике, а в философии. Ею Лейбниц и воспользовался.

Он не только характеризует субстанции, ссылаясь на данные микроскопии (3, с. 118) как «живые точки», но и считает их своего рода метафизическими дифференциалами, некими актуально бесконечно малыми сущностями. При строгом употреблении всех этих терминов возникает логический тупик, ибо конечная бесконечность невозможна, как и любое ей аналогичное понятие. Это признает и сам Лейбниц: «Ничего подобного не существует. Такое понятие внутренне противоречиво...» (4, с. 141). Но при употреблении иносказательном нет более подходящего обозначения для субстанций. Им не свойственна протяженность, и в этом смысле они суть точки, то есть как бы пространственные «ничто», но, будучи субстанциями, они полны содержанием и неисчерпаемы, и в этом смысле они суть бесконечно содержательные «ничто». Равнодействующей этих двух философских параметров и будет понятие философской бесконечно малой сущности, которая в то же время отличается и противоположным качеством — бесконечно большой содержательностью.

Все же это понятие, как ни подчеркивать его иносказательность, ведет концепцию Лейбница к неизбежному в ней формально-

логическим противоречиям. Недаром Маркс, отмечая, что актуально бесконечно малое — это в лучшем случае «неопределенно малое», характеризовал математическое исчисление Лейбница как содержащее явно метафизические допущения (1а, с. 153, 123). Ведь Лейбниц далеко не сразу пришел к пониманию того, что дифференциалы есть не величины, а принципы образования рядов. Тем более в философии Лейбниц во многих случаях рассуждает по поводу субстанций и их интеграции так, как если бы все они действительно были некими бесконечно малыми, а в то же время индивидуально и строго фиксируемыми и конечными объектами. Это окутывает «метафизические точки» покровом мистики и таинственности*.

Будучи метафизическими точками или «живыми нулями», субстанции Лейбница с не меньшим правом могут быть названы и метафизическими индивидуальностями, т. е. монадами (от греч. μοναδα — единица), как философ стал их называть с 1696 г. (3, с. 159; 4, с. 203). Термин «монада» уже употреблялся и раньше, например, в сочинениях Д. Бруно. Сам Лейбниц называл свои субстанции-монады также и по-другому: «энтелехии» (4, с. 150; 3, с. 116), «субстанциальные формы», «формальные атомы» и

* В наши дни в математике возникла теория так называемого нестандартного анализа, которая открыла возможности оперирования с актуальными бесконечно малыми и бесконечно большими величинами, хотя это не означает, конечно, реабилитации учения Лейбница о субстанциях.

«подлинные атомы», — применяя, таким образом, выражения Аристотеля и Демокрита.

Монады не возникают, ибо возникновение субстанций из ничего было бы чудом, а телесное возникновение как соединение ранее существовавших частей не присуще субстанциям. Они и не гибнут, ибо погибать могут только сложные тела, распадаясь на свои составные элементы. Субстанция не может умереть, то есть монады «бессмертны» и в этом подобны духам. В любом уголке Вселенной бьет ключом жизнь, нигде и никогда не умолкает хор ее голосов.

В письмах королеве Софии-Шарлотте (1702—1716) и платонику Ремону (1713—1716) философ неоднократно утверждал, что правы гилозоисты, а в письме к Бурге от 5 августа 1715 г. ссылаясь, обосновывая это утверждение, на открытия Мальпиги, Левенгука и Сваммердамма (14, 3, S. 576—583).

Но в чем же состоит жизнь монад? Всякая жизнь есть деятельность, и субстанции не могут бездействовать (4, с. 50, 101; 3, с. 155, 196), с другой стороны, только субстанции могут обладать деятельностью. Монадам чужда пассивность, они чрезвычайно активны, одни более в потенции, другие — актуально, и можно даже сказать, что именно активное стремление (appetitio) составляет их сущность. Каждая из них есть постоянный и непрерывный поток перемен, в котором изменение реальности и сознания, движения и развития совпадают (3, с. 341;

5, с. 81). Монады — это силы, и поскольку они духовны, а в то же время суть «точки», то они представляют собой центры сосредоточения сил разнокачественных, но всегда идеальных. Перед нами плюралистическо-идеалистическая концепция активно действующих субстанций.

Субстанция Лейбница — это, по выражению Л. Фейербаха, не только многоцветный, «многогранный кристалл», но и принцип деятельности, почти не ведающей покоя. Этот принцип приобрел у философа даже этическую окраску, что неудивительно ввиду его идеализма: в вечном «беспокойстве» монад заключается их счастье, хотя к смутной стадии этого беспокойства неизбежно примешано едва заметное страдание. Однако «...счастье заключается в наиболее гармоничном состоянии ума» (9, с. 5). Путь к этой гармонии идет, таким образом, через активность, деятельность, борьбу, преодолевающую чувство лишенности, неудовлетворенности, страдания и своими результатами устраняющую его.

Принцип активного стремления у Лейбница распространен на всю природу — в этом его естественнонаучное значение. Последнее — самое замечательное в динамической трактовке монад. Маркс в письме Энгельсу от 10 мая 1870 г. заметил: «Ты знаешь, как я восхищаюсь Лейбницем» (1, 32, с. 416). В «Философских тетрадах» Ленин писал: «Лейбниц через теологию подходил к принципу неразрывной (и универсальной, абсолютной) связи материи и движения... За

это, верно, и ценил Магх Лейбница...» (2, 29, с. 67, 68).

В этих соображениях Ленина есть очень существенный момент: монады Лейбница — то не только принципы деятельности, силы, сопатус'ы, но также и носители деятельности, субстраты. Монады обладают не только динамической, но и обсолютно субстанциальной и притом индивидуальной характеристикой*.

Идеалистическое понимание Лейбницем вопроса о субстратности монад неизбежно сказалось и на трактовке их динамизма. Сущностные силы — это силы «первичные» (4, с. 333), вечные, всегда живущие в своих действиях, неповторимые и соединяющие в себе способность к изменению и тенденцию к актуализации (4, с. 150). Актуализация устремлена из идеально-духовного в материальное: духовные силы порождают духовное движение, которое обнаруживает себя затем как движение материальное, и уже отсюда проистекает далее протяженность и структурность физических процессов. Монады суть «точки» в том, в частности, смысле, что

* Неправ, поэтому, Э. Кассирер, который подготавливал «субстанцию» Лейбница под неокантовское бес-субстратное «функциональное понятие» (36, S. 378, 539). И. Фихте, восстановив Лейбницев рационализм, делал акцент на то, что именно «чистая» деятельность первична, а субстанциональность производна от нее (см. 63, с. 109). Однако уже Шеллинг, развивший в своей натурфилософии Лейбницев динамизм, в 1799 г. с основанием указывал на единство динамического и субстратного в понимании субстанции у Лейбница.

они суть сосредоточения неделимых вследствие своей духовности сил, которые нельзя ни раздробить, ни размножить. Делимо пространство и повторимы его фрагменты, а монады неделимы не только вследствие своего точечного характера, но и потому, что по своей сущности они вне пространственных измерений. Населяя весь мир своим метафизическим континуумом, они не оставляют никакой возможности для «метафизической пустоты» не потому, что их очень много и их множество заполняет пустоту, а потому, что понятия заполненности и незаполненности не имеют применительно к сущности монад и сочетаний последних никакого смысла. Соответственно динамические свойства монад не носят векторного характера, силы монады не имеют направлений.

Монады рассматривались и описывались Лейбницем по аналогии с человеческими «я». Их жизнь заключается не только в деятельности, но и в сознании. Когда Лейбниц пишет о монаде, что «субстанция есть существо, способное к действию» (3, с. 324), это еще не означает спиритуализма. Но спиритуалистский смысл понятия «монада» у Лейбница и основанной на нем онтологии, т. е. *монадологии*, постоянно раскрывался философом через аналогии и примеры из области фактов психологии личности. Лишь рассмотрев свойства души, подчеркивал Лейбниц в переписке с леди Мешэм в 1703—1705 гг., можно понять особенности монад, тем более что человеческие души суть также монады.

Так, личность, изменяясь на протяжении всей жизни человека, остается именно данной личностью, сохраняющей сознание непрерывности своего существования во времени. «Движение» каждой монады есть ее духовное изменение, развитие. Вся огромная совокупность монад напоминает «народ», сознание которого есть сочетание сознаний составляющих его отдельных монад-личностей.

Имея общую духовную природу и, как увидим ниже, общее происхождение, все монады, согласно первому принципу метода, не тождественны друг другу, подобно тому как различаются друг от друга характеры, ум и взгляды людей. Различия между монадами, как и между человеческими душами, могут быть указаны по крайней мере по двум основным параметрам — по «углу зрения» на мир, т. е. по оригинальности структуры сознания, и по степени общего развития, активности и совершенства.

Согласно принципу постепенности, монады не только отличаются друг от друга, но и в той или иной мере похожи друг на друга именно так, как это бывает у людей, в результате чего образуются различные группы и виды единого монадного царства.

Впрочем, всеобщая совокупность монад похожа и на республику: ведь подобно душам людей каждая из них — обособленный мир, обладающий своим содержанием, в которое не может внедриться никакое духовное содержание извне и из которого не может ничто «просочиться» вовне. Каждая монада — замкнутый космос, и отсюда знаме-

нитое изречение Лейбница: «Монады вовсе не имеют окон (les monades n'ont point de fenêtres), через которые что-либо могло бы войти туда или оттуда выйти» (3, с. 340). Монады не могут воздействовать ни на что вовне себя и сами не подвержены никакому внешнему влиянию — в этой самодостаточности их совершенство, а в их самоограниченности гарантия того, что мир представляет собой не хаос, а систему. Но это своеобразная система: как бы повторяя в философии германский политический партикуляризм той эпохи, взаимообособленность монад достигает опасной грани, за которой их связи и взаимодействия могли бы исчезнуть. И Лейбницу придется немало поломать голову над тем, как вновь восстановить единство и гармонию мира, подорванную замкнутостью и взаимоизолированностью монад.

Лейбниц мечтал как о гармоничной координации монад, так и об их субординации, образующей систему управления (см. его письмо к А. Арно от 9 октября 1687 г.). Но все это недостижимо, поскольку противоречит самозамкнутости монад, а объяснение Лейбница, что одни монады охотно подчиняются другим, если близки их взгляды на мир, крайне искусственно. Если монады самозамкнуты, то невозможна не только их организация в систему руководства и подчинения, но и диалог, а значит, и коллективная работа ученых в академиях, о которой так горячо мечтал великий просветитель...

Почему эти единство и гармония мира,

столь строго утверждаемые принципами метода Лейбница, были поколеблены? Виною этому — идеализм его концепции, у которой был предшественник и современник, окказионализм*. Изъяв монады из реального вещественно-протяженного мира, Лейбниц обособил тем самым существенные отношения от феноменальных: факт взаимодействий между вещами перестал быть в его глазах свидетельством связей между монадами. «Метафизическим точкам» невозможно общаться друг с другом, если нет пространства для их общения и сами они внепространственны (3, с. 299).

Перенесение окказионалистского решения проблемы на монады, по которому бог, беспрерывно воздействуя на них, гармонизирует и приводит во взаимно однозначное соответствие их состояния, не вполне удовлетворило Лейбница. Бог здесь выступает в роли неумелого часовщика, вынужденного посредством своего вмешательства непрестанно поддерживать синхронный ход часов. Оставалось именно в собственной *внутренней* деятельности каждой монады искать причину ее системного единства со всеми остальными монадами и описать процессы, к этому единству ведущие. Отсюда вытекала задача охарактеризовать эту внутреннюю деятельность

* Окказионалисты (от слова *occasion* — случай), как, например, Н. Мальбранш, пытались преодолеть трудности дуализма Декарта, утверждая, что бог синхронно воздействует на обе субстанции, так что всякому изменению в первой соответствует аналогичное изменение во второй.

монад именно как определенную историю их жизни.

Сам по себе данный замысел содержал в себе некоторое диалектическое зерно. Ведь аналогичный замысел Спинозы, стремившегося определить все происходящее в мире как продукт внутренних причин (*causa sui*), единой субстанции, Энгельс оценил как стихийную диалектику взаимодействия. Но в случае Лейбница оценка должна была бы носить двойственный характер. Акцент на беспредельную неисчерпаемость содержания каждой монады усиливает то качественное многообразие мира, которое определяется фактом различия всех монад друг от друга. И если их оригинальность и неповторимость говорит скорее против мирового единства и гармонии, чем в его пользу, то бесконечное многообразие внутри каждой из них дает надежду на обретение этого единства и гармонии вновь, потому что в каждой монаде может быть нечто такое, что соответствует в тот или иной момент времени состояниям и изменениям всех остальных монад.

Если же ограничиться лишь самодостаточностью для каждой монады ее внутреннего индивидуального мира, то тем самым закрепляются метафизические черты всей системы Лейбница. Внутреннее в таком случае обособляется от внешнего, монада ревниво замыкается в своем личном и неповторимом, хотя в этом неповторимом всегда можно найти что-то, приблизительно соответствующее неповторимым чертам каждой из всех прочих монад. Иного результата и не могло

быть, коль скоро субстанция Спинозы — весь макромир, а субстанция у Лейбница — это частный и строго индивидуальный микромир.

В результате система Лейбница не только оказывается отягощенной метафизикой, но и впадает в субъективный идеализм. Она приобретает облик своеобразного коллективного солипсизма. Один из новейших комментаторов, Г. Карр, утверждая, что философ поставил перед собой задачу «сконструировать систему реальности, отправляясь от солипсистского базиса» (35, р. 215), объявил Лейбница духовным отцом всего идеализма XX в. (35, р. 218).

Считая, что каждая субстанция «беременная» своим будущим (15, 2, S. 407), Лейбниц предвосхитил некоторые черты современных нам воззрений. Высказанная Лениным в «Материализме и эмпириокритицизме» мысль о неисчерпаемости электронов была повторена им в «Философских тетрадах» именно в связи с идеями Лейбница: «Применить к атомам *versus* электроны. Вообще бесконечность материи вглубь... Ср. электроны!» (2, 29, с. 100, 68). Ныне эта мысль блестяще подтверждается, хотя и взаимопревращаемость многих микрочастиц не обязательно предполагает их делимость, а тем более делимость бесконечную. Будучи по своим подчас очень диковинным свойствам как бы целой Вселенной, микрочастица бесконечно сложна, но эта сложность не означает собственно геометрической ее структурности в макросмысле, наличия «частей», составляющих «элементов» и т. п. Богатство свойств, внутренних свя-

зей, взаимодействий и отношений в микро-частице может иметь место и в том случае, если частица неделима, а тем более не обладает фигурой и обычной протяженностью.

Как Лейбниц понимал внутреннее развитие монад? Каждая из них живет более или менее интенсивной жизнью, которую можно объяснить опять-таки по аналогии с психической жизнью людей: ощущения, созерцания, представления, самосознание — вот ее ступени. Монады как бы двулики: стремление (*appetitus*) и восприятие (*perceptio*) — это две стороны их жизни. Саморазвитие каждой монады — это телеологический переход ее ко все более высоким ступеням сознания, что совпадает с прогрессом ее познания. Впоследствии эту идею Лейбница сделал центральным принципом всей своей философии Гегель: развитие субстанции, ее самосознания и познания есть одно и то же.

Развитие монады происходит в соответствии с принципом непрерывности. Представления, будучи у одной и той же монады в разное время и у разных монад в одно и то же время неодинаковыми и обладая разной степенью ясности, постепенно делают-ся все более отчетливыми и полными. Лейбниц истолковал саморазвитие монад как перемещение их внимания на все более новые члены их «рядов мышления», причем «из многих рядов мышления для определения духа сильнее тот, который более совершенен... более совершенен тот ряд мышления (*cogitandi series*), который дает более раздельный материал мышления» (10, с. 13).

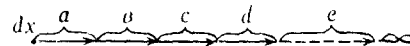


Схема 2

Самые низшие монады (на схеме 2 — *a*) он называет «голыми (*nues*)»; они составляют главным образом неорганическую природу, и их нельзя назвать ни мертвыми, поскольку смерти нет, ни живущими той жизнью, которой живут сознающие души, поскольку древний гилозоизм в буквальном своем значении неверен. Эти монады «спят без сновидений», и они составляют камни, землю, траву и т. п.

Между так называемой неживой природой и живой существует непрерывная связь через цепочку посредствующих звеньев, т. е. промежуточных существ. Здесь вступает в силу принцип непрерывности метода Лейбница. Ступени перехода есть и внутри органической природы — между растениями и животными и людьми (на схеме 2 — *b*, *c*, *d*).

Второй класс монад отличается тем, что его элементы обладают ощущениями и созерцаниями (восприятиями, перцепциями). Самым неразвитым представителям этого класса свойственны пассивные, т. е. подсознательные и полусознательные, смутные созерцания. Излюбленными примерами таковых служат у Лейбница едва слышный для нас шорох, издаваемый падающей песчинкой, и слабый шум прибрежных волн (4, с. 51; 3, с. 197, 334). Но это значит, что смутные перцепции, по Лейбницу, имеются не только

у низших, но и у развитых монад (душ, âmes). Эти соображения были направлены против схематизма учения Локка (преодоленного, впрочем, самим Локком в его «Мыслях о воспитании») и вносили в психологию новый, оригинальный подход, оказавшийся в XIX—XX вв. очень плодотворным (пороговые ощущения, открытые Фехнером!), хотя им и злоупотребляли фрейдисты. Основной состав второго класса — животные (animaux); их деятельность по преимуществу страдательна, пассивна; самосознание им не свойственно.

Третий, самый высокий из известных нам класс монад образуют души людей (*d*). Это души (esprits) — активные сознания, обладающие памятью, способностью к рассуждению и ясной аперцепцией, т. е. Локковой рефлексией и самосознанием. Усредненный элемент третьего класса был для Лейбница той моделью, по которой он формировал учение о монадах вообще.

Итак, монады при всем безграничном их качественном разнообразии, составляют всеобщую последовательность, систему. Развитие монад низшего класса имеет целью достижение состояния монад более развитых, животных, а развитие последних устремлено к состоянию духов. Но и в онтогенезе вышших, духовных, монад, т. е. людей, наблюдается та же картина — их сознательной жизни, ориентированной на развитие научного и философского мышления, предшествуют довольно примитивные состояния как в детстве, так и на начальных стадиях по-

знания ими любого объекта, поскольку оно начинается с пассивной чувственности. В монаде более высокого ранга всегда присутствуют низшие состояния — не только как рудименты, но и как необходимые для ее деятельности. В свете этого учения Лейбница получает новое осмысление теория Аристотеля о трех уровнях (видах) души — растительном, животном и разумном, т. е. мыслящем. Рациональное содержание этой теории в том, что высшие функции организма действительно не могут осуществляться иначе как на основе низших функций, т. е. первые зависят от последних.

Таким образом, развитие коллектива монад означает эволюцию каждого из его членов, становления рода (филогенез) и индивидуума (онтогенез) составляют модель друг для друга, обладают общими чертами и приблизительно одинаковой структурой. Так вырисовывается Лейбницев замысел единой программы для всех монад, которая гармонизировала бы их совокупную деятельность, несмотря на отсутствие сущностного взаимодействия между ними. Так намечается и будущее гегелевское тождество исторического и логического, мистифицированно выражающее реальный факт их единства и отражения первого во втором.

Сходство программ всех монад выражается и в общности тенденций развития их эмоциональной жизни. Совершающиеся в них познавательные процессы внутренне связаны с желаниями (appetitions), составляющими как бы их другую сторону. По мере усиления

познавательной активности монад возрастают и их желания, которые в свою очередь становятся источником дальнейшего прогресса монад, их ориентации на переход во все более высокие, т. е. совершенные, состояния. Монады к этой цели «страстно» стремятся, их объединяет в этом общая по содержанию телеология, хотя она всегда в разной мере реализуется разными монадами, и иерархия по степеням совершенства имеет место также с точки зрения степени реализации общей для всех них цели. Кстати говоря, реабилитация Лейбницем категории «цель», которую столь третирует Спиноза, должна быть оценена нами не только с точки зрения «грехопадения» Лейбница-идеалиста. Ведь глубокая диалектика причин и целей, смутно угаданная им, а затем классиками немецкой философии начала XIX в., реализуется, как показали ныне теория информации и кибернетика, в деятельности самоорганизующихся гомеостатических систем, и человек — только одна из них.

Каков же в свете сказанного конечный пункт телеологического развития монад и как «далеко» он «отстоит» от людей? Каков исходный пункт их развития в мировой последовательности и какова изначальная «пружина» эволюции каждой из монад?

Вопрос об исходном пункте решается с точки зрения непрерывного ряда «метафизических дифференциалов»: какая бы неразвитая монада не была названа, всегда может быть в принципе указана какая-то другая, еще менее развитая монада, так что, обозна-

чая «начало» всемирной последовательности через «dx», мы имеем в виду опять-таки некую разновидность так называемого трансфинитного (бесконечного) множества. Таким подходом определяется и решение проблемы существования класса или классов монад *post humanum* — после людей (на схеме 2 — e).

Конкретный ответ здесь невозможен, ибо действует гносеологический принцип «высшие монады непостижимы для низших», но общий характер ответа намечается явственно — такие классы не могут не быть, ибо нет конца ни желаниям монад-людей, т. е. стремлению их к дальнейшему совершенствованию, ни общему прогрессу всего их коллектива. Лейбниц считает, что во Вселенной есть живые существа, более совершенные, чем люди, и в духовном и телесном отношении (4, с. 268). В соответствии с его твердым убеждением, что все монады составляют единый естественный ряд и что *нет души без тела, как и тела без души*, такие существа не могут быть сродни бесплотным херувимам и серафимам христианской мифологии. Они скорее похожи на неких идеализированных «марсиан» или же представителей «достоинейших классов разумных существ», населяющих, по предположению «докритического» Канта, Юпитер или Сатурн (53, 1, с. 253).

Однако высший пункт в цепи прогрессирующих монад — это не люди, но и не существа, несколько более совершенные, чем человек. А существует ли этот пункт вообще? Или это регулятивная, но объективно как раз не

существующая цель стремлений? Как целевая причина — объективная или же регулятивная — этот конечный пункт оказался бы одновременно и окончательной «пружиной» эволюции любой монады, упорядочивающей и согласовывающей ее деятельность с деятельностью всех остальных монад.

Для ответа на последний вопрос присмотримся поближе к мировой последовательности монад. Она не выражает развития системы монад в том смысле, что происходит превращение одних монад в другие, — такое развитие Лейбниц отрицал. Но прогресс каждой из монад в едином их ряду в принципе ничем, нигде и никогда не может быть остановлен, хотя их развитие и совершает часто попятные движения, поскольку от того, что в мире явлений называют смертью, а в мире сущностей — инволюцией монад, происходит временное возвращение их на более низкий уровень духовной жизни, и нет, кроме того, гарантии, что после каждого такого возвращения сразу же последует подъем на ранее достигнутый, а тем более на еще более высокий уровень.

В целом, если мировую последовательность « dx » → « ∞ », где математические знаки употреблены иносказательно, истолковывать как схему истории бесконечного развития монад, она имеет силу для любой из них. Это значит, что в познавательном отношении сознание каждой монады, а также и всего их коллектива («общества») идет по бесконечному, никогда не завершающемуся пути от смутного незнания к безбрежной абсолютной истине,

соответственно чему континуум « dx » → « ∞ » получает второе, т. е. общегносеологическое, истолкование.

Нет завершения на условной линии развития мирового континуума и в том случае, если ее интерпретировать как последовательность всех монад, расположенных в соответствии с актуально достигнутой в данный момент степени их развития. Ведь та часть последовательности, которая расположена после монад — душ человеческих, безгранична, представляя собой как бы направленный луч. В безграничной Вселенной не только безгранично велико число более совершенных существ, чем люди, но и бесконечно велико число различных степеней совершенства, присущего различным их группам. Но рационализм Лейбница требует, чтобы это третье истолкование мировой последовательности было дополнено четвертым, согласно которому она представляет собой схему сосуществования разных этапов всеобщего процесса познания, достигнутых в любой определенный момент различными монадами: всегда найдутся монады, которые обладают познанием, соответствующим любой данной «точке» на условной линии мирового прогресса знаний, и всегда есть монады, которые по свойственному им знанию превосходят любую из указанных и значительно дальше «прошли» по пути к овладению абсолютной истиной.

Итак, линия « dx » → « ∞ » устремлена в беспредельность. У беспредельности нет конечного предела, но есть «предел» бесконеч-

ный, если саму беспредельность интерпретировать как предел! Этот «предел» саморазвития, совершенствования и самопознания монад выступает у Лейбница под именем «бог» (см. схему 2).

МЕЖДУ РЕЛИГИЕЙ И БЕЗБОЖИЕМ

Ответ на вопрос, что такое «бог» в системе Лейбница, не легок. Слишком зависим был философ от своего социального окружения и традиционных форм религиозного мировосприятия, чтобы рвать с этими традициями и догмами прямо и открыто, хотя его философская система неуклонно вела к такому разрыву. Внутри его учения выявились две тенденции: истолкование «бога» как верхнего предела прогресса монад (4, с. 434; 3, с. 349) позволяет понять его, с одной стороны, как «предел», который сам не есть монада и, строго говоря, представляет собой лишь направление стремлений всех монад, а с другой — как такой «предел», который сам есть монада, хотя и монада наиболее совершенная, бесконечно развитая и обладающая всей полнотой абсолютного знания. Первое понимание может привести к атеизму, а второе сравнительно легко согласуется не только с новомодными исканиями XX в. вроде, например, учения Тейяра де Шардена о «точке Омега» как цели эволюции, но и с официальными теистическими представлениями о божественности, вседержателе и творце.

Эти рамки создают широкие возможности для разнообразных промежуточных толкова-

ний. Спустя столетие до некоторой степени аналогичная двусмысленность возникла в философии Фихте; сверхэмпирическое «я», бесконечно возвышаясь над сознаниями («я» людей), тем самым уже не есть сознание, а лишь бесконечная духовная активность, но, с другой стороны, оно может быть истолковано и как сверхсознание, т. е. как сверхличность, и как сознание человеческого рода, не сводимое к личностным качествам индивидуумов, входящих в род.

Но понятие бога-личности в любом случае противоречит системе Лейбница. Пусть бог как самая высшая монада обладает наиболее ясным самосознанием, самым четким созерцанием, совершенно безошибочным мышлением, беспредельной полнотой знаний и сил. Однако сразу же начинаются столкновения между церковными догмами и идеями Лейбницево философии. Хотя Лейбницу приходится согласиться с тем, что бог «всцело свободен от тела» (3, с. 358; 8, с. 111), т. е. бог бестелесен, но, согласно тому же Лейбницу, не бывает монад без их телесных обнаружений (3, с. 203, 230). Если же считать, что весь материальный мир есть обнаружение (явление) бога как его тело, тогда мы приходим к пантеизму. Но здесь новая трудность: бог оказывается в этом случае душой всего телесного мира, однако никакого понятия мировой души у Лейбница нет. Если же бога считать бестелесным, потому что сам он есть лишь предел совершенствования всего телесного, но одухотворенного, то в таком случае бога актуально... нет, как нет акту-

ально и противоположного абсолютного предела, онтологического «нуля»: бог живет лишь в телесных существах природного мира и нигде вне их или над ними, реальность образует только «бесконечное число ступеней... между богом и ничто» (3, с. 237).

Далее: бог должен быть беспредельным и ничем не ограниченным, но как монада он в то же время обязан быть «метафизической точкой». Бог — не только цель стремлений всех существ, но, по христианской религии, он также их творец, однако в плане Лейбница рационализма и утверждения о феноменальности времени он может быть лишь «достаточным основанием» бытия всех монад (3, с. 183), что не имеет ничего общего с постулатом творения в некоторый момент времени, да еще «из ничего» (*per deum ex nihilo*), и вообще может быть истолковано так, что «бог» — это лишь символ всеобщей онтологической «обоснованности» мира. Кроме того, монады замкнуты в себе, и это их свойство противоречит тезису о зависимости их от бога (как одной из монад, хотя и самой совершенной), а тем более о творении их богом.

Уже сказанного достаточно для вывода, что понятие бога как монады противоречит монадологии Лейбница — это монада-личность, находящаяся по существу вне всей системы монад и познающая мир не с какой-то определенной точки зрения, как это свойственно монадам, но сразу со всех одновременно. К. Фишер справедливо заметил, что «Лейбниц «делает» бога творческой мо-

надой, т. е. монадой, которая действует так, как будто она вовсе не монада» (31, с. 623). Бог-личность оказывается вне ряда монад, как бы монадой монад, своего рода новым изданием «формы всех форм» Аристотеля. Но в этом последнем случае аналогия влечет с собой нечто противоположаемое уже не системе Лейбница, а христианству: монада монад, как и форма форм, есть нечто безличное и крайне абстрактное.

Лейбниц, исходя из политических соображений, мечтал примирить между собой все христианские вероисповедания, но его собственный «бог» имеет с христианством мало общего. Ревнитель православия Н. Соловьев в книге о «Теодицее» Лейбница порицал Лейбница за то, что в его системе не нашлось места для Христа (57, с. 79—80). И уже совсем чужеродным системе Лейбница оказывается учение о первородном грехе. О какой же отягощенности изначальной греховностью может идти речь у Лейбница, если он сулит людям столь блистательное земное будущее, — бесконечный прогресс их познания! Нет места в его системе и для божьих наказаний и наград, для ада и рая, наконец, для творения человеческих душ (как именно творения во времени, как акта) и для загробной жизни. Мало того, согласно Лейбницу, у животных тоже есть души и к тому же бессмертные, причем бессмертие их, как и душ людей, означает вечное их существование в нашем земном, чувственно-телесном мире (см. 4, с. 103, 185, 384; 3, с. 270). Не трудно представить себе, как

возмущали эти мнения Лейбница протестантских богословов и священников Ганновера...

Представления Лейбница о земной жизни, единственно возможной для составляющих Землю и населяющих ее монад, были своеобразным компромиссом между религиозным «бессмертием» и признаваемым атеистами фактом смертности всякого живого существа. Но этот компромисс выводил всю проблему из приемлемой для религиозной веры плоскости. Ритм попеременных *evolutio et involutio*, развития и засыпания («свертывания») монад, сжатия их в «физические точки» отрицает смерть, но и не дает личного бессмертия. Новый этап развития, когда монада бывшей человеческой души становится какой-нибудь инфузорией или амебой, не имеет ничего общего с сохранением души в виде ее переселения в новое тело: происходит качественная метаморфоза и «душа» инфузории имеет столь же мало общего с душой человека, как не схожи их тела.

Конечно, высказывания в духе христианской богобоязненности могут быть найдены в сочинениях Лейбница без труда (см., напр., 3, с. 348, 361 и др.). В весьма благочестивых выражениях он во «Втором приложении» к «Теодицее» порицает Гоббса за атеизм, а в основном ее тексте приходит в ужас от того, что отрицание гоббсистами и картезианцами целевых причин приводит к аналогичному недопустимому результату. Неожиданно и совершенно непоследовательно Лейбниц кор-

ректирует свое учение о трансформациях душ, соглашаясь с тем, что бог после смерти человека «берет» будто бы его душу к себе и не позволяет ей крепко «заснуть», — непоследовательность, странная у столь глубокомысленного и изощренного в логике философа...

Лейбниц даже видит смысл в молитвах (3, с. 266). Но почему бы в таком случае не молиться и животным? Ведь и их души не смертны, и Лейбниц говорил даже, что эмпирически мыслящие люди по уму не далеко ушли от зверей, а в трех четвертях своих поступков все люди действуют как обыкновенные животные. С другой стороны, людям незачем чувствовать себя униженными, слабыми и покорными и рассчитывать на божественную поддержку: ведь прогресс просвещения, не знающий границ, ведет к тому, что сами люди есть «малые боги» (4, с. 342), тем более что мы не видим ничего, что превосходило бы нас (4, с. 434). И вообще всякий дух «есть как бы малое божество» (3, с. 361).

Итак, есть много пунктов, в которых Лейбниц расходится с теизмом его времени. Но точно определить место его воззрений в ряду религиозных и полурелигиозных концепций не просто. В его системе имеются такие идеи, которые влекут к пантеизму, а есть и такие, которые позволяют охарактеризовать мыслителя как деиста. Уже упомянутое толкование бога как верхнего предела прогресса монад говорит в пользу пантеистической интерпретации воззрений Лейбница, хотя здесь воз-

никает вместе с тем и атеистический мотив: в качестве верхнего предела прогресса вещей и упорядочения их по степени совершенства может фигурировать и целостное единство всех вещей — Природа. Когда Спиноза утверждал, что «для всякой данной вещи существует другая, более могущественная...» (58, с. 526), то пределом могущества он считал беспредельную субстанцию — природу, и в отождествлении бога с беспредельной мощью спинозистская тенденция соприкасается с лейбнизеанской. Лейбниц пишет подобно Спинозе: «Истинная бесконечность... заключается лишь в абсолютном... абсолюты не что иное, как атрибуты бога...» (4, с. 140). Но если у Спинозы понятие природы уже оторвалось от пуповины пантеизма, то бог Лейбница лишь вступил в пантеистическую стадию метаморфозы*.

* Э. Кассирер усматривает наибольшее приближение Лейбница к пантеизму в ином. В теории познания и этике Лейбница имеется момент, близкий к Спинозовой «интеллектуальной любви к богу» (*amor Dei intellectualis*). Процесс познания, по Лейбницу, пронизан чувством «возвышения и освобождения сущности», радости, близкой к состоянию любви. Эта любовь не ограничивается, как это было у Спинозы, интуитивным осознанием факта существования Природы, но представляет собой постепенно развивающееся в ходе истории индивидуального и социального познания научное осмысление действительности в системе понятий, и «более чем где-либо Лейбниц в этом пункте приближается к пантеистическим выводам: также и для него «любовь к богу» (*amor Dei*) означает любовь, в которой бог охватывает и обнаруживает свою собственную самость» (36, S. 438). Следует заметить, что Кассирер был бы прав в случае, если бы Спиноза был

Бог Лейбница — это не только абсолютное знание как совокупность всех вечных истин в их единстве, обобщении и интуитивном постижении (3, с. 350) и не только абсолютная мощь, но и всеобщая связь, принцип и полнота единства всех связей действительности. Как абсолютная истина и максимальное совершенство он остается для людей чем-то потенциальным: люди через познание и деятельность все более приобщаются к абсолютному, но никогда не смогут достигнуть его уровня. Но в качестве принципа единства и всеобщей природной связи «бог» всегда присутствует в нас и вокруг нас в полноте своей актуальности. В этом смысле Лейбниц пытается провести различие между «божественно» актуальной бесконечностью природы в целом и присущей отдельным фрагментам природы бесконечностью потенциальной (последняя, по его мнению, характеризует число монад в каком-либо отдельном теле: оно больше любого фиксированного числа, но меньше числа монад во всем мире*).

В пантеистическом русле движутся идеи Лейбница, подчеркивающие отсутствие непреходимой грани между богом и людьми. На естественной основе интегрирующегося

пантеистом в собственном смысле слова, что как раз неверно (см. нашу статью «О партийности историко-философского историзма». — «Вопросы философии», 1968, № 12).

* Здесь Лейбниц столкнулся с трудностью, разрешимой через понятие «мощности» бесконечного множества.

действия незаметных «аппетиций» и «перцепций» происходит неуклонный подъем человеческих личностей к «божественному» совершенству. И вообще неорганические и растительные тела, то есть «голые» и «спящие» монады, животные, люди и бог «отличаются друг от друга лишь различными модификациями этого (т. е. одного и того же.— *И. Н.*) бытия» (4, с. 133), изображаемого линией мировой последовательности монад.

Природа не имеет пределов развития, все в ней естественно, даже самое удивительное и небывалое, «ничто не бывает для нее сверхестественным» (3, с. 74). Многим ли отличается у Лейбница божественность бога от всемогущества природы?

К пантеистической интерпретации «бога» ведет и понятие «излучение» (*fulguratio*) как отношение высшей монады ко всем прочим существам и вещам. Это так же выглядит, как средняя линия между христианским «творением» (*creatio*) и неоплатонистским, т. е. религиозно-пантеистическим, «истечением» (*emanatio*) (см. 3, с. 351), а тем более «раскрытием» (*explicatio*), но на деле это уход от ортодоксального тензма к еще более «еретическим» вариациям, поскольку «излучение» Лейбница совсем не похоже на неоплатонистское. Богу-«свету» в системе Лейбница не противостоит на периферии мира никакая негативная «тьма»: ведь абсолютной тьмы не существует, как и не существует ничего «сверхъестественно» светлого,— единая природа объемлет оба свои крайние полюса, свои максимальные противополож-

ности. Тем более «творение» теряет смысл, когда оказывается, что отношение бога к миру чисто логическое и отрицается «ничто» как изначальное состояние мира.

Пантеизму близка общая картина мира, набрасываемая философom. Пафос всеобщей жизни и одухотворенности пронизывает его натурфилософские построения: он сравнивает систему мира и ее подсистемы то с цветущим садом, полным весеннего ликования жизни, то с неумолчно копошащимся и жужжащим роем пчел, то с прудом, кишашим рыбой и всякой прочей живностью, то с каплей воды, в которой интенсивно живет целый микромир (3, с. 324, 357 и др.).

Есть основания и для интерпретации лейбницеанства в духе деизма. Их хорошо видел Г. Лессинг, на них ссылается К. Фишер. Он утверждает: «Естественная теология Лейбница была тем, чем и должна была быть по всему своему направлению,— деизмом» (31, с. 582). В пользу этого вывода говорит отношение мыслителя к проблеме чудес: в природных процессах им нет места (12, с. 43)*. Поэтому назвать живое органическое тело божественной машиной или же естественным автоматом — одно и то же (3, с. 356). Положив достаточное основание бытию монад, бог Лейбница уже не вмешивается в их жизнь и развитие: предустановленная гармония сделала всякое его последую-

* Лейбниц отрицает смерть как уничтожение и гравитационное дальноедействие, считая их «чудесами» (3, с. 209, 220), недопустимыми в мире естественных процессов.

щее вмешательство ненужным. Как добрый монарх, воспаряет он над великолепным, гармонично организованным царством нижестоящих существ (4, с. 342). Всемогущество природы оказывается плодом прозорливости бога, делающей ненужной его последующую активность (4, с. 194). Если его активность и не обращается в нуль, то лишь постольку, поскольку она необходима для сохранения вещей (3, с. 96, 316) и для сознания абсолютной истины. Кроме того, над богом господствует моральная необходимость (4, стр. 176), и он был подчинен императивам этической целесообразности и выбора оптимального варианта уже при начертании и реализации плана предустановленной гармонии, основавшего природу как «некоторую» привычку бога (3, с. 57).

Неизбежные выводы из принципов Лейбницева рационализма ограничивают функции бога еще более: оказывается, он не мог бы сыграть даже той роли, без которой деизм теряет всякий смысл, т. е. быть хотя бы организатором мира и достаточным основанием его существования, ибо логически необходимое создается не богом, а самой логикой, а все остальное вытекает из необходимого, так что деистический «первоначок» оказывается излишним. Так деизм тает и исчезает в лучах строго логического мышления Лейбница.

Но если вместе с деизмом гибнет и сам бог, значит, из четырех различных позиций, вырисовывающихся в системе Лейбница, — теизм, пантеизм, деизм и атеизм — оказывается не лишённой оснований и последняя.

Собственно религиозные решения проблемы мира и бога не поддаются реализации в рамках его системы. Во всяком случае в ней обнаруживается глубокое противоречие. Расхождение же Лейбница с ортодоксальным богословием беспорно.

ТЕОДИЦЕЯ

Лейбниц рассматривает доказательства бытия бога и делает попытки модернизировать их. Но и в этих попытках проскальзывает неортодоксальная линия.

Соответствующая аргументация разбирается в «Теодицее» и в ее наброске «В защиту бога (De causa Dei, 1710)». Лейбниц придал более ясное выражение наметившейся уже у Декарта тенденции превращения онтологического доказательства в чисто логическое. Между прочим, в дореволюционной России интерес к Лейбницу был в значительной степени связан именно с этими вопросами.

Лейбниц был автором самого термина «теодицея», что значит «богооправдание», и он рассмотрел несколько его видов, четыре из которых важнейшие.

Первый из них — это известное онтологическое доказательство, в структуру которого он внес логические уточнения. «Бог существует» — это аналитическое предложение, и для доказательства его истинности достаточно понять, что оно не противоречиво, т. е. выраженное в нем утверждение возможно. Ведь если б необходимое бытие было не воз-

можно, то не было бы возможно никакое существование, значит, необходимое бытие возможно. После этого, согласно принятой Лейбницем схеме модальностей, постулирующей именно в случае суждения о существовании бога как существа всесовершенного совпадение возможности с необходимостью, это утверждение должно быть квалифицировано как необходимо, безусловно истинное. Считая, что бог не нуждается в реальной причине своего существования, поскольку такой причиной служит его собственная сущность (*causa sui*), Лейбниц, таким образом, полагает все же, что необходимо логическое обоснование существования бога. Однако данный постулат неоснователен, и предвзято онтологическое доказательство, уже заключая его по сути дела в себе, он сам принимается Лейбницем без всякого доказательства, так что возникает недопустимый логический «круг».

Есть и еще одно слабое звено в рассуждении Лейбница. Он рассматривает «существование» как особый содержательный предикат, растворяющийся, согласно схоластической традиции, в предикате «совершенство», т. е. представляющий собой простое, положительное, абсолютное и неограниченное качество, восхваляемое постольку, поскольку схоласты явно или неявно отождествляли его с жизнью и прогрессом познания. Но в действительности далеко не всякое «существование» есть содержательный, т. е. подлинный, предикат. Если существование объективное, не зависимое от воли и сознания субъекта, и

есть на самом деле предикат, то «существование вообще», без труда обосновываемое логическими тавтологиями, предикатом в этом смысле не является. Из рассуждений Лейбница вытекает существование, но означает оно только то, что бог «существует» как мыслительный предмет наших рассуждений и размышлений, и не более того (62, с. 182).

И. Кант вполне справедливо указал на несостоятельность онтологического доказательства бытия бога, ибо оно спутывает и сливает — вполне в духе рационализма — мыслительное существование с реальным. Мы «должны выйти за его пределы (понятия.— И. Н.), чтобы приписать предмету существование» (53, 3, с. 523)*.

Характерно, что уже Спиноза применил онтологическое доказательство в противоположных религии целях, а именно для доказательства существования материальной субстанции. Отсюда видно, что использование

* Кант в качестве логического основания своей критики по адресу онтологического доказательства принял тезис, что «существовать (быть)» вообще не есть содержательный предикат. Но в этом он ошибался, как ошибался и Лейбниц, считая «существование», наоборот, во всех случаях реально-содержательным, хотя и особым предикатом. Интересно, что и Кант, и Лейбниц в конкретных случаях рассуждают вопреки своим же упрощенным тезисам: Кант, требуя «выхода из понятия», по сути дела считает, что не чисто понятийное, а реальное существование есть содержательный предикат, и в этом он прав. Лейбниц, различая для всех вещей, кроме бога, существование в логической возможности и реально-фактическое существование, также был прав, хотя он был совершенно не прав, приписывая богу тождество логического и реального существования.

Лейбницем онтологического доказательства (если не иметь в виду общей его несостоятельности) вовсе не означает его приверженности к ортодоксально христианской точке зрения, ибо приложимо и к понятиям деистического и пантеистического бога, а затем и к «богу» атеистическому как пределу полноты природного бытия и абсолютного знания о природе.

Второе доказательство — это космологическое, использованное в свое время Фомой Аквинским. В эмпирическом мире все происходящее — «случайно», но первопричина всех событий должна быть необходимой, значит, «бог» существует. Но и в этом случае из-за теологического плана анализа просвечивает иной, Спинозистский. Декартов вариант рассуждения гласил: я есть существо несовершенное, значит, должна быть совершенная причина моего бытия. Спинозистский его вариант в качестве необходимого фундамента для модальных фактов указывает на природную субстанцию. Определить, на что же именно указывает Лейбниц, можно, лишь смотря по тому, какой способ интерпретации понятия «бог» в его системе имеется в виду и как понимать его формулу: «...бог есть последнее основание вещей...» (9, с. 29). Сам Лейбниц видит, что второе доказательство сводится к первому, т. е. переносит на него двусмысленность онтологического довода. Сведение происходит так: согласно рационализму, необходимые причины оказываются логическими основаниями, а ссылка на логические основания существования реального

мира по своей структуре равнозначна указанию на логические основания существования реального «бога». А к этому добавляется, что всякое основание требует оснований для самого себя (даже возможность должна иметь свою причину), так что мы стоим перед выбором между regressus ad infinitum (уходом в бесконечность) и признанием, что мир мог бы превосходно существовать и без всяких оснований.

Третье доказательство — от вечных истин — фигурировало в первоначальном виде у Августина. Коль скоро существуют вечные и абсолютные истины, гласит оно, должна существовать вечная и абсолютная душа, которая их содержала бы в себе и была их достаточным основанием. Само по себе это доказательство ровно ничего не доказывает, как и предшествующее ему, и Б. Рассел называет его «скандальным аргументом»: ведь от наличия вечных истин невозможно никакое определенное заключение о том, кто осознает, переживает, фиксирует или формирует эти истины. Если у Платона признание вечных истин предполагает существование бессмертных душ, способных их созерцать, то у Спинозы, будучи содержанием «бесконечного интеллекта», они не подразумевают, строго говоря, ничего, кроме факта самого существования абсолютной истины, лишь в той или иной относительной мере познаваемой людьми, хотя сам этот факт интуицией познается абсолютно. У Лейбница это означает существование «бога», но опять вступают в действие вариации значения термина «бог»

с указанными последствиями. К тому же третье доказательство сводится ко второму, а значит, и к первому, ибо его можно истолковать в том смысле, что оно требует наличия общей логической причины для существования некоторого познавательного многообразия.

Что касается четвертого доказательства, то внешне оно кажется наиболее оригинальным. Это доказательство от наличия в мире гармонии, которая могла быть предустановленной только богом. Иной вариант: бог есть причина высшей морально-целевой детерминации. Но на самом деле перед нами разновидность старого физико-теологического (телеологического) доказательства *a posteriori*, обсуждавшегося Фомой Аквинатом. Доказательство это весьма слабое, и Рассел квалифицирует его как «наихудшее», ибо в нем налицо логический «круг»: оно исходит из мнимого факта предустановленной гармонии, который еще надо было как-то доказать. К тому же ссылка на этот иллюзорный факт приводит, как указывали еще Вольтер и позднее Рассел, к нелепому понятию о боге как об устройтеле мира, санкционировавшем в нем любое зло под видом блага. Впрочем, бессилие четвертого аргумента вытекает также и из того, что он сводим ко второму, а значит, снова к первому, ложность которого уже нам известна: ведь здесь постулировалось некоторое логическое, а в то же время внешнее основание реального будто бы факта всемирной гармонии (3, с. 128). Оказывается, далее, что четвертое доказательство,

как и три предшествовавшие, может быть использовано в качестве логического основания атеизма, как это и было у материалиста Спинозы. Рационализм и здесь играет свою двойную роль: основанием реальной гармонии может стать не нуждающаяся в боге над собой собственно логическая структура всех реальных связей мира.

В сведении доказательств бытия бога к первому из них Лейбниц видел их силу и безупречность, ибо заранее исходил из правоты рационализма, но, как показал Кант, в этом, наоборот, их полное бессилие, ибо рационализм XVII в. был ложен. Что же получается в итоге? Все четыре доказательства по их результату ничего не доказывают, и после того, как они оказываются сведенными к первому из них, достаточно было уже одного удара Канта, который опроверг именно это — онтологическое — доказательство. Лейбниц объективно подготовил этот удар. Кроме того, уже у Лейбница, отрицавшего субстанциальную пропасть между богом и миром, а значит, и «божественное откровение» как источник знания и доказательство бытия божьего, все эти доказательства оказывались двусмысленными и вели не к укреплению веры, а к увеличению сомнений в ней.

ПРЕДУСТАНОВЛЕННАЯ ГАРМОНИЯ

Но чем бы ни был «бог» в системе Лейбница, главная его роль состоит в объединении и гармонизации деятельности монад.

Спиритуалистическое понимание субстанций отрезало возможность признания их взаимодействия: души, строго говоря, сами по себе не взаимодействуют, не сливаются и не переходят одна в другую, хотя все это может происходить с мыслями. Оставалось искать причину видимых взаимодействий в синхронности изначального состояния их сущности. Эту синхронность мог осуществить только действительный «бог». Если же сам факт изначальной взаимоупорядоченности монад, которой запрограммированы все их последующие судьбы, обозначить как «божественный» промысел, то в таком случае «бог» оказывается всего лишь синонимом этой изначальной упорядоченности. Но при обоих вариантах интерпретации сама предустановленная гармония (*harmonia praestabilitata*) монад есть для Лейбница факт бесспорный: да, все вещи и явления взаимосвязаны, но то, что называют взаимосвязями вещей, есть в действительности *взаимосогласованность* монад, а *взаимосогласованность* есть мыслительная связь. Эти идеи сложились у Лейбница к началу 80-х годов и оживленно обсуждались им в переписке с Арно.

Изначальная структура развертывания содержания монад (3, с. 243, 326) рассматривалась философом в трех различных, но взаимосвязанных значениях: (1) прошлое состояние каждой монады определяет ее будущее состояние, т. е. последующие страницы биографии монады предрешены ее самими первыми; (2) состояния всех монад в один и тот же момент времени гармонизиро-

ваны друг с другом, что делает загадочным мир на уровне явлений, но разъясняет эти загадки на уровне сущностей; (3) духовное содержание каждой монады и их частных систем теперь, в прошлом и будущем гармонизировано с телесной формой его проявления.

Предустановленная гармония, по замыслу философа, не столько развенчивает представления ученых о связях между всеми вещами и о каузальных взаимодействиях вещей друг с другом, сколько, наоборот, оправдывает их и объясняет. Поэтому он сам с полным сознанием истинности своих утверждений заявляет, что «всякое изменение затрагивает все субстанции» (3, с. 73) и «...все существующее взаимосвязано» (5, с. 147). Гармонизация монад есть причина такой ситуации, и она принуждает их взаимоприспособиться друг к другу и ограничивать друг друга (13, S. 72). В результате «...все находится в связи в каждом из возможных миров; Вселенная, какова бы она ни была, в своей совокупности есть как бы океан; малейшее движение в нем распространяет свое действие на самое отдаленное расстояние, хотя это действие становится менее чувствительным по мере расстояния...» (6а, с. 122).

Пантеистический и натуралистический пафос понятия «предустановленная гармония» не случаен. Именно такую окраску оно нашло у Николая из Кузы, а за ним у Джордано Бруно, авторов, высокоочтимых немецким просветителем. Это понятие разрешало по-своему проблему Декартова дуализма и

превращало плюрализм монад снова в разновидность монизма, позволяя избежать окказионалистские фантазии. Но в «предустановленной гармонии» было достаточно своих фантазий: получалось, что бог, если использовать как парафразу пример Гейлинкса с часами, как бы заранее завел их, одинаково поставив их стрелки и отрегулировав.

Спинозистский тупик в объяснении параллелизма телесных и духовных изменений модусов вновь возникает, как подметил Лессинг, в построении Лейбница: либо бог как «верховный часовщик» или, лучше сказать, «главный сценарист и режиссер мира» (выражение проф. О. В. Трахтенберга) заложил во все монады абсолютные программы, и тогда все мы лишь манекены и роботы, фатально выполняющие эти программы, либо «предустановленная гармония» — это лишь особое название для естественного порядка вещей, ничего толком не объясняющее, но вносящее религиозные ассоциации. И иногда у Лейбница чувствуются мотивы, в которых «предустановленность» связывается не с богом, а именно с позицией самих монад. Они сами по себе стремятся действовать так, чтобы их взаимная гармония не нарушалась: «...все тела во Вселенной, так сказать, сочувствуют друг другу...» (3, с. 104—105), «взаимно способствуют друг другу» (3, с. 109), никак не будучи заинтересованы в диссонансе.

Лейбниц придавал «предустановленной гармонии» огромное значение, и она оказы-

вается одним из принципов его метода. Он пишет, что многие вопросы решил «апостериорно, на основании» этого принципа (4, с. 391), постулируемого априорно, и связывает его с фактом и принципом «совместимости (*compatibilité*)» вещей и процессов (3, с. 274), а также с принципом постепенности и непрерывности. «Предустановленная гармония» действует и в духовном и в физическом мирах, и в вещах и в отношениях между ними, и в развитии объектов и в познании их субъектами. Гносеологически из «предустановленной гармонии» вытекает не только общий вывод о познаваемости мира, но и более сильное утверждение, что познавательная деятельность всех монад и достигнутые ими результаты составляют единую гармоничную систему. В естественнонаучном отношении из этого принципа вытекает, по Лейбницу, закон сохранения силы (ср. 36, S. 529).

С точки зрения «предустановленной гармонии» Лейбниц подходил и к социальным явлениям: ее автор мечтал о достижении политической гармонии в самых разных планах — между общегерманским монархическим принципом и княжеским партикуляризмом, между государственными и находящимися в оппозиции церковными учреждениями и, наконец, между различными европейскими государствами. Кроме того, он мечтал и о строгой субординации, которую усматривал и в живых организмах, где душа дирижирует телом, и в государствах, где князь управляет подданными.

Не трудно обвинить «предустановленную гармонию» в метафизичности, так как она утверждает всеобщую приспособленность вещей друг к другу без каких-либо противоречий. Мотив сходств и любви как бы заменяет собой принцип несходств, различий и противоположностей: «...все дышит взаимным согласием» (3, с. 198, 353). Признание великой мировой гармонии преобразуется в мысль о всепримиряющем разумном устройении мира, в котором всякая частица для чего-то предназначена, ничто не забыто и все до мелочей продумано. «...В природе нет ничего бесполезного, и все спутанное должно развернуться» (4, с. 124).

Проистекающая из предустановления «благоустроенность» мира легко могла быть истолкована очень плоско и вульгарно в плане чисто внешнего целеполагания, как и произошло впоследствии у Х. Вольфа в его «Разумных мыслях о действиях природы» (1723—1725). Сам Лейбниц толковал «предустановленную гармонию» гораздо более глубоко, исходя при этом по сути дела из огромного количества собранных физикой, астрономией и другими науками XVII в. фактов, которые говорили о всеобщей взаимосвязи и естественной упорядоченности. Но путь к упрощенной трактовке целевых соотношений не только не был закрыт Лейбницем, но иногда он сам вступал на него, особенно когда писал о гармонии между органами тела животного, различными органическими видами, населяющими те или иные области Земли, и т. д. В особенности эта

тенденция, где всеобщие оценки примерены к «высшим целям», проявилась в этике.

Как бы то ни было, «предустановленная гармония» все же ушла от ссылок на мудрую божью волю не очень далеко. Но она вписывается не только в теистический вариант. Ведь вводя этот принцип в свою систему, Лейбниц вступил на почву как бы компромисса между доктриной непрерывного провиденциализма, с одной стороны, и мотивами деизма и пантеизма — с другой. Но в итоге погибли столь важные для христианства положения, как актуальность чудес и промысел бога с его функциями верховного надзирателя и судьи, который печется о людях, внимает их просьбам и мольбам, вознаграждает и наказывает их.

«Предустановленная гармония» несла с собой компромисс иного рода — между понятиями действующей и целевой причин. Аристотелевско-схоластическое их противопоставление было теперь заменено почти что их отождествлением, ибо физические причины, по Лейбницу, гармонировали с духовными целеполаганиями как их сущностями. Это означало не только спиритуализацию причин, но и натурализацию целей, т. е. предостерегало от успешного изгнания телеологии из естествознания.

Последующая история науки показала, что Лейбниц не был здесь полностью неправ: конечно, все науки вплоть до наших дней с большим или меньшим успехом стремились заменить антропоморфные «цели» строго объективно установленными «причинами»,

но с появлением кибернетики положение изменилось: не только явления размножения и наследственности, но и цикличность жизненного гомеостаза, упреждающее отражение, механизмы сохранения информации и тому подобные факты вернули права гражданства категории «цель», освобожденной уже от всякой идеалистической мистики. Однако всякая целесообразная и целеполагающая деятельность возникает в конечном счете *каузально*, и этого нельзя забывать.

Возвратимся к соотношению онтологической и гносеологической сторон «предустановленной гармонии». Монады, различаясь между собой не только по степени развития и ясности внутренних представлений, но и по качеству, т. е. индивидуальной «точке зрения» на мир, как бы наблюдают мир каждая со своей стороны в своей личной перспективе (3, с. 71). В этом они также подобны людям, которые не способны абсолютно одинаково описывать и оценивать события, если даже они были его очевидцами и искренне стремятся быть совершенно объективными. Но с другой стороны, по Лейбницу, люди, поскольку они суть монады, наблюдают и представляют не внешний мир, но только сами себя, свое внутреннее содержание.

Каким же образом гармонизируется единство содержаний монад не только с индивидуальностью этих содержаний, но и с устремленностью их сознания (познания) только на самих себя? Это происходит через предустановленную гармонию репрезентации (*Repraesentation*), которая состоит в следую-

щем. Каждая монада в ходе бесконечной истории своего существования разворачивает в себе только изначально ей присущее содержание, что и объясняет, между прочим, ориентацию автора этой концепции на трансформистское понимание органической эволюции, которое впоследствии выродилось в безусловно реакционный антиэволюционизм, но в XVII в. не лишено было прогрессивных моментов.

Итак, нет ничего нового в монаде, чего не было бы уже в ее недрах. Монада «смотрит» только на себя, «смотрится» в себя, как в зеркало, и видит только себя. Ее представления (*Vorstellungen*) представляют ее самое. Но тем самым в силу «предустановленной гармонии» монада видит и весь мир, ибо ее представления представляют (*repraesentieren*) всю бесконечную Вселенную. Это значит, что монада «выражает» весь мир, т. е. находится в регулярном и устойчивом познавательном отношении к нему. В письме к А. Арно от 9 октября 1687 г. (16, S. 101) Лейбниц придает этому обстоятельству очень важное значение. Каждая монада есть «живое зеркало (*miroir vivant*) Вселенной» (12, с. 89; 3, с. 61 и др.), своего рода «сжатая вселенная (*l'univers concentrée*)» (12, с. 88). Таким образом, в ограниченной индивидуальности заложена и тем самым представлена, отображена бесконечная всеобщность. Эта идея, развитая Лейбницем из мотивов Николая из Кузы, получила высокую оценку Ленина: «Тут своего рода диалектика, и очень глубокая...» (2, 29, с. 70).

Одна из сторон «предустановленной гармонии» состоит в соответствии сущности и явлений монады на каждом этапе ее развития. В письме Ремону от 11 февраля 1715 г. Лейбниц доказывал, что субстанции проявляют себя в виде материальных образований, так что каждая монада есть душа, обнаруживающая себя как тело, а совокупный мир тел есть мир явлений монад. Философ определяет тело как протяженную физическую активность.

Таким образом, представленную Лейбницем картину мира можно выразить в виде схемы 3.

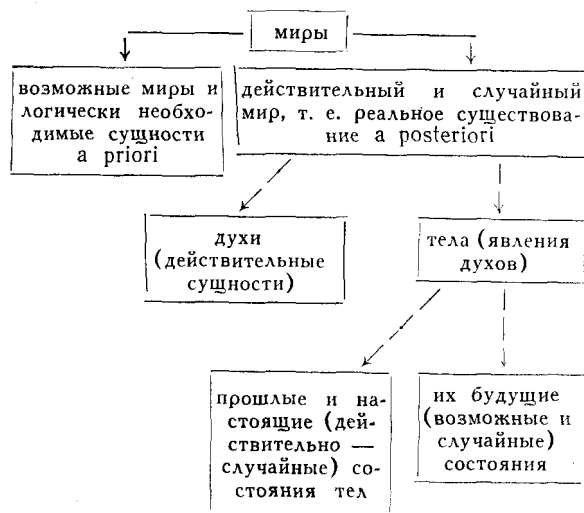


Схема 3

Логические (мыслимые) сущности возможных миров приобретают в нашем действительном мире статус духов (душ), а явления всех возможных миров в случае действительного мира имеют в таковом аналог в виде телесного проявления душ. Материальный мир, по Лейбницу, не менее реален, чем его духовная, идеальная сущность, которая в свою очередь столь же реальна, как и духовно (логически) существующие возможные иные миры, однако ее реальность какая-то иная. Как видно из выступления Лейбница против Беркли, Лейбниц проводил различие между чувственными иллюзиями, реальными восприятиями и не воспринимаемыми объектами, заявляя, что не все воспринимаемое реально и не все реально существующее воспринимается. Следовательно, существовать — не значит быть воспринимаемым (8, с. 11). Реальное существование коренится в конкретной возможности в отличие от общей возможности, т. е. от основания, на котором существуют возможные миры. Но все эти возможности, по Лейбницу, в конечном счете носят логический характер.

Итак, монады не только духи, но духи, являющиеся как тела. Монады — это не только «метафизические точки», но они же суть «точки» механические (атомы), динамические (центры сосредоточения физических сил), химические (средоточия способности к реагированию), органические (эмбрионы) и т. д. Идея неисчерпаемой многоплановости духовной субстанции и постоянного превращения ее духовных потенций в материальную

действительность природы была впоследствии продолжена Шеллингом, утверждавшим, что природа — это видимый дух, а дух — это невидимая природа.

ОТ СУЩНОСТИ К ЯВЛЕНИЯМ

Проблема материального проявления мира духовных сущностей — одна из центральных у Лейбница. Ее разрешение позволило бы обрести органическое единство науки и философии, а в области самого научного знания — сомкнуть математику, психологию и историю, т. е. три составляющих познания, столь разнородных по идеям, языку и методу. Идеализм и материализм, как полагает Лейбниц, обрели бы свои места во всеобъемлющей системе мировоззрения, гармонизируя друг с другом. «Предустановленная гармония» получила бы всестороннее апостериорное подтверждение и проверку. Увы, Лейбницев идеализм не справился с этими задачами, как ни пытался философ добиться своей цели. Такой финал был неизбежен при всех отдельных находках в трактовке естественнонаучных понятий, которых достиг проницательный ум просветителя.

Лейбниц рассуждает следующим образом. Монады всегда «воспринимают внешние процессы через внутренние...» (5, с. 88), но это означает, что «внешнее», строго говоря, существует лишь в некотором вторичном смысле: механическое движение есть способ проявления внутренних представлений, физиче-

ская упругость — выражение внутренней духовной самостоятельности, актуализирующиеся материальные «пассивные» и «активные» силы — нечто производное (*vires derivativae*) от скрытых потенций (14, 2, S. 262). «Вторичное» здесь значит «выводимое» из сущности. Конструируется иерархия явлений: силы непроницаемости (антитипия) и инерции образуют сравнительно пассивную первоматерию (*materia prima*) (3, с. 157; 4, с. 333), которая затем преобразуется в активную «вторую» материю (*materia secunda*). Соображения о двух видах материи были высказаны, например, в письме к Б. де Вольдеру от 20 июня 1703 г. (15, 2, S. 327).

Так, выводя телесность из протяженной непроницаемости, Лейбниц отказывается в то же время от Декартовой субстанциальной первичности пространства. Неоднократно он подчеркивает, что материя как явление не есть иллюзия, ибо это противоречило бы принципу совершенства. Материя есть явление истинное, «хорошо обоснованное (*bene iundatum*)». Хотя «злоупотреблением» была бы квалификация тел как субстанций, писал Лейбниц 8 декабря 1686 г. А. Арно, однако это не призраки и не обман чувств (ср. 14, 7, S. 606). Но неужели все явления одинаково истинны?

В июньском письме 1686 г. к Арно и в других сочинениях Лейбниц проводит различие между тремя видами явлений — реальными, т. е. хорошо обоснованными, нереальными конгломератами и вводящими в заблуждение иллюзиями. К числу первых

относятся телесные обнаружения отдельных монад и целостных их организаций (органические тела). Вторые — это хаотические, бес-
связные и подчас неустойчивые соединения монад, как-то: стада животных (4, с. 186; 3, с. 310), кучи дров (19, S. 468), которые выглядят как целостные вещи лишь внешне. Хотя любой кусок мрамора, как и органическое тело, может быть сравнен с «озером, полным рыб», ибо он также состоит из живых монад, это все же качественно более низкая упорядоченность, элементы которой реальны, но в целом ее вполне реальной назвать нельзя. Еще менее упорядочена куча камней. «...Именно все то, что не есть действительно некоторая вещь (*ein Ding*), не есть также и на деле вещь» (16, S. 97). Явления третьего вида бывают в том случае, когда за ними не оказывается даже и аморфного агрегата. Обманчивые иллюзии — это радуга (4, с. 130), двойное солнце на небе, сновидения (19, S. 468).

Лейбниц разграничивает виды явлений на основе своей системы модальностей: органическое единство, например инфузория, необходимо, а «возникшее от нагромождения единство как куча камней» случайно (15, 2, S. 206). В апрельском письме 1687 г. к Арно Лейбниц пытался уточнить границу между необходимым и случайным в мире явлений. Металлические части различных механизмов, целесообразно устроенных людьми, и само человеческое общество было бы неверно отнести к числу случайных агрегатов, но это и не органические единства. Строго разраба-

тываемая теоретическая механика никак не может быть названа случайной наукой о случайных явлениях: ведь «природу следует объяснять математическим и механическим образом...» (16, S. 206); между тем объекты механики — это неорганические конгломераты и их пространственные перемещения при исходной классификации явлений не отнесены Лейбницем к числу «хорошо обоснованных».

Трудности возрастают, когда философ ссылается на чувственный опыт как средство отличия реальных явлений от воображаемых (5) и указывает в то же время на взаимодействие ощущений с мышлением как на источник ложных познавательных оценок. Как оценить наиболее элементарную, чувственную информацию и чувственное познание вообще? С одной стороны, духовные явления, будучи следствиями духовных же причин, должны быть для спиритуалиста реальными, как и их причины (результаты представлений не менее реальны, чем акты представляющей деятельности), так что радуга и гром столь же истинные явления, как вещи и предметы, т. е. чувственных иллюзий быть не может, и все чувственные восприятия монады суть стадия в разворачивании ее подлинного внутреннего опыта, из которой вырастает все остальное. Значит, Локковы «идеи вторичных качеств» должны быть признаны истинными, поскольку они «точно выражают» состояние вещей (4, с. 354; 3, с. 22). Мало того, получается, что это самая существенная стадия, ибо именно чувственность наиболее интимно связана с духовной

сущностью субстанций, недаром она налицо уже у монад полуспящих, а мир теоретической механики со своими фиктивными взаимодействиями, стало быть, не только менее существенен, но даже иллюзорен.

Но с другой стороны, у каждой монады свой индивидуальный, отличный от других угол чувственного переживания мира, и считать все их представления одинаково истинными (а значит, одинаково реальными) можно только в том случае, если они объединяются теоретическим мышлением, наукой. Но в таком случае понятия науки, например механики, присущие более развитым и способным к отчетливому познанию монадам, более истинны, чем чувственные явления, несмотря на то что ощущения непосредственны и «более внутренни» для монад. Значит, иллюзорность свойственна именно чувственному познанию вообще, и цвета, запахи, вкусы суть «призрачные явления» (4, с. 355).

Оба эти рассуждения в силу своей противоположности друг другу подрывают реальность материи как явления: если наиболее реальны ощущения, то материальные тела не более как их комплексы в духе раннего Беркли; если же наиболее реальны понятия и суждения, то телесность оказывается лишь условным понятием науки в том смысле, в каком гравитацию и инерцию понимал Беркли в трактате «О движении» (1721). Что касается проблемы «идей вторичных качеств», то она получает одно из двух крайних и неверных решений: либо (в первом случае) эти идеи и свойства вещей матери-

ального мира есть одно и то же, либо (во втором) свойства вещей не имеют с ними ничего общего.

Правда, Лейбниц высказывает еще одно мнение, которое соответствует факту стихийного признания объективности материального мира. «Идеи чувственных качеств неотчетливы» (4, с. 337), но у цвета и боли есть «неполное сходство» (4, с. 117) со свойствами объектов, как у параболы с кругом. В итоге ответ на вопрос, насколько реальны или же, наоборот, иллюзорны чувственные явления, остается неясным, и Лейбниц лишь по своему воспроизводит колебания Локка в оценке идей «вторичных качеств». Иногда же он пытается обойти вообще эту проблему, а значит, и проблему толкования «хорошей обоснованности». Он заменяет ее вопросом о достижении практической ориентации в явлениях и выдвигает в качестве критерия реального в области явлений «согласие со всем ходом жизни (*serie vitae*), в особенности если это согласие с собственными феноменами подтверждается также большинством других... успех в предсказании явлений будущих из прошлых и настоящих...» (5, с. 146).

Непротиворечивость и взаимосогласуемость, т. е. совместимость (совозможность) и гармоничность явлений, а также их предсказуемость — это критерии, приемлемые для многих других идеалистов, начиная с Беркли, и, апеллируя к ним, система Лейбница утрачивает многое из своих достоинств, а понятие «хорошо обоснованных явлений» стано-

вится почти неуловимым. Это была неизбежная плата за идеализм.

Возникает серьезная трудность в понимании отношения духовного и телесного у конкретного существа, в частности у человека. Если монада для себя есть душа, а для других тело, то, спрашивается, во-первых, зачем она и себя воспринимает как тело и, во-вторых, почему она убеждена в том, что восприятия ею других тел означают непременно существование других душ (монад)? Первый вопрос ведет к изначальной предустановленности именно низших чувственных переживаний, а второй — к грозной для всякого идеализма опасности солипсизма. Здесь уже обрисовалась та проблема, решая которую Кант предпочел постулировать мир «вещей в себе», «отвернувшийся» от явлений.

У Лейбница эта проблема осложнилась тем, что если каждая монада замкнута в себе, то телесные выражения духовных событий означают очень мало, ибо львиная доля содержания нашего опыта состоит в отображении не самих себя, но многообразия мира! Но такой же итог получается и в отношении телесного отражения монадой всего ее окружения; ведь и у всех других монад на том же основании нет своего особенного внутреннего опыта, а если его искать в «угле зрения» монады, то он может отличаться не геометрической позицией (геометрия в сущность духа не включается), а лишь степенью развития сознания... собственной пустоты. Монада переживает лишь факт своего бытия.

Каждой монаде остается быть уверенной только в своем существовании, и, как заметил К. Фишер, ни одна из них не может быть монадологом (31, с. 620): истолкование их телесно-чувственных представлений им недоступно, ибо не вытекает из того, что им известно. Так углубляется пропасть между мирами сущности и явлений, и «...все происходит в душах так, как если бы вовсе не было тел, а в телах — так, как если бы не существовало вовсе душ...» (3, с. 251). Этот вывод был уже не «примирением» Платона и Демокрита, а дуалистическим их рядоположением, и не случайно Кант ссылается на Лейбница, когда противопоставляет царство нравственности царству природы (53, 3, с. 666).

Другие идеи ведут не к Канту, а к Гегелю: Лейбниц никак не хочет отказаться от понятия «хорошей обоснованности» и настойчиво пытается истолковать телесную каузальность как внешнюю оболочку духовной телеологии. В принципе такое «примирение» телеологии и причинности было использовано Гегелем (ср. 31, с. 382). Но Лейбница глубоко отличало совершенно иное отношение к эмпирическому многообразию телесного мира: отстаивая индивидуализацию сущностей, он делает акцент и на индивидуализацию явлений, так что единое у него в противоположность Гегелю не подавляет собой многого. Отсюда иное, чем у Гегеля, отношение философа к специальному научному знанию, чуждое какого бы то ни было высокомерия и пренебрежения.

ДУША И ТЕЛО. ПРИРОДА

Идеализм философии Лейбница не остался без последствий для его естественнонаучных воззрений. Механизм эмпирических процессов оказывается своего рода шифром, системой знаков, за которой скрывается организм с его телеологией (12, с. 96). Повторяемость событий, находящая свое выражение в законах материальной природы, выглядит лишь грубой схематизацией постепенных переходов в мире духовных сущностей. Путь к научному выяснению отношения между телесным и психическим в организме человека закрывается, ибо сама проблема переносится в плоскость философских спекуляций. Поэтому так не уверен Лейбниц в трактовке отношения души и человеческого тела. То он полагает, что тело человека — это как бы «рой пчел», «стадо» и даже «народ», над которыми душа господствует как монарх. При этой трактовке, которую Б. Рассел считает у Лейбница главной (43, р. 149), душа человека — это центральная монада, «энтелехия», вносящая определенный порядок, субстанциальную связь (*vinculum*) в сообщество подчиненных ей и представляющаяся другим монадам-душам в виде ее телесного явления — мозга.

То Лейбниц видит в душе идеальный принцип общего единства всего телесного в человеке, которым у Аристотеля была растительная душа, и в этом случае явлением души будет все человеческое тело. То, на-

конец, из переписки с де Боссом мы узнаем, что рассмотрение тела человека как явления его души приводит к выводу, что весь человек в целом есть одна монада и душа проявляется через тело. В этих разных взглядах человек оказывается то чем-то изначально простым, т. е. неделимой монадой, то бесконечно сложным, т. е. системой координированных и субординированных монад.

Огромный интерес, проявленный Лейбницем к многообразию эмпирического мира вопреки его ориентации на спиритуализм, привел тем не менее к замечательным результатам. Он не только не отрекся от материалистического естествознания, идеи которого владели в XVII в. умами всех выдающихся ученых и во власти которых он сам был в молодости, но обогатил механику динамическими представлениями, не удовлетворившись ссылками на некий дух, скрывающийся «за» законами механики. Впоследствии «критический» Кант ограничился тем, что перенес механическую картину в область явлений, но в дальнейшем ее не разрабатывал. Лейбниц же, будучи в этом отношении предшественником Канта, продолжал трудиться над усовершенствованием этой картины, считая, что при объяснении физических изменений не следует «без нужды» прибегать к общим ссылкам на их «духовный» источник (3, с. 3), но надлежит их исследовать. Такой подход вел уже не к расколу между сущностью и явлением, но к наведению между ними мостов, хотя и не очень прочных.

В своей физике Лейбниц — продолжатель

традиций передовой науки XVII в. и заветов своего учителя Э. Вейгеля, прославившего всемогущество математики. Природа подчиняется законам механики, и в ней нет места вопросу «для чего?», ее можно только спрашивать «почему?». Действующие в ней силы устремлены к своим следствиям, нацелены на них, но эти «цели» производны от причин, так что в рамках самой природы торжествует каузальность. Природа есть объект приложения физических сил, а не побуждений душ (3, с. 323), так что все, в том числе биологические, явления подлежат механическому объяснению (4, с. 57). Природа — это «часовое устройство бога», *horologium Dei* (3, с. 35). Тело человека «действительно является машиной» (12, с. 91, 95).

Лейбниц «повернул» механику к диалектике, а точнее говоря, начал вскрывать присущее ей самой диалектическое содержание. В понятие «механическое» Лейбниц ввел существенные динамические коррективы, отсутствовавшие у Декарта и Гоббса. В природе сохраняются не движения, но «силы», под которыми он интуитивно понимает то, что стали называть энергией (3, с. 75). Картезианскому количеству движения (mv) Лейбниц в своих «*Animadversiones*» противопоставляет «живую силу» ($\frac{mv^2}{2}$) (см. 30), подчиняющуюся закону сохранения (3, с. 147). Этот закон используется Лейбницем широко, иногда даже как критерий реальности явления в опыте (36, S. 321), и он связывает воедино качественно различные части опыта:

действия не могут исчезать, значит, они лишь переходят в иные состояния, а то, что действует, неразрушимо (8, с. 127), значит, оно лишь трансформируется.

Ф. Энгельс отмечал, что «Лейбниц был первым, кто заметил, что Декартова мера движения противоречит закону падения. Но, с другой стороны, нельзя было отрицать того, что Декартова мера оказывается во многих случаях правильной. Поэтому Лейбниц разделил движущие силы на мертвые и живые. Мертвыми силами были «давления», или «тяга», покоящихся тел; за меру их он принимал произведение массы на скорость, с которой двигалось бы тело, если бы из состояния покоя оно перешло в состояние движения; за меру же живой силы — действительного движения тела — он принял произведение массы на квадрат скорости. И эту новую меру движения он вывел прямо из закона падения... А далее Лейбниц доказал, что мера движения mv противоречит положению Декарта о постоянстве количества движения, ибо если бы она действительно имела место, то сила (т. е. общее количество движения) постоянно увеличивалась бы или уменьшалась бы в природе. Он даже набросал проект аппарата («*Acta Euditorum*», 1690), который — будь мера mv правильной — представлял бы *perpetuum mobile**, дающий постоянно новую силу, что нелепо» (1, 20, с. 409). Энгельс разъяснил подлинный смысл долгого спора между

* Вечный двигатель (лат.).

картезианцами и лейбницеанцами так: « mv — это механическое движение, измеряемое механическим же движением; $\frac{mv^2}{2}$ — это механическое движение, измеряемое его способностью превращаться в определенное количество другой формы движения... Живая сила есть не что иное, как способность некоторого данного количества механического движения производить работу...» (1, 20, с. 418, 421).

Как и у Декарта, в физике Лейбница переходы движения совершаются только через посредствующие среды, ибо пустоты не существует, а материя бесконечна, заполняя весь мир (12, с. 74). Почти как и Декарт, Лейбниц склонен признать механическую форму движения главенствующей (но только в мире явлений!), так что не только «лучи» света и магнита материальны сами по себе (12, с. 75), но и законы их движения носят механический характер. Но Лейбниц отвергает дискретность материи, будь то беспредельная, как у Декарта и Гоббса (4, с. 113), или же атомарная, как у Гассенди и Бойля. «...В природе нет материальных атомов, ибо малейшая частица материи состоит далее из частей» (15, 2, S. 391), но нет и бесконечности делимых корпускул, ибо физический мир состоит в конечном счете не из частиц, но из материализующихся сил.

Намечаемая Лейбницем физическая картина мира не похожа в конце концов ни на Декартову, ни на Ньютонову. Материальное не сводится к протяженному (4, с. 114). Пу-

стого, независимого от телесных энергий и абсолютного пространства нет, а ссылка на то, что оно «чувствовалище бога», отвергается (12, с. 57, 65). Среди свойств материи нет всеобщего, всегда одинакового по своей природе тяготения (12, с. 95), ведь все материальное многообразно и индивидуально, так что каждому его фрагменту присущи свои особенные, специфические силы, и обмена силами (энергиями), строго говоря, не бывает.

Отсюда вследствие идеализма Лейбница возникает уже метафизический результат: силы отрываются от действительной материи, и все физические обобщения лишь очень приблизительны, и содержащиеся в них истины никогда не выходят из плоскости *явлений*. При характеристике физических структур Лейбниц отвергает взгляд, что они внутренне однородны и, не соглашаясь ни с тем, что мельчайшие частицы обладают абсолютной твердостью (это вытекало бы из классического атомизма), ни с тем, что они потенциально «жидкие» (в соответствии с их подверженностью бесконечному делению), он полагает, что их поведение лучше всего могла бы описать механика «полужидких» тел (4, с. 55—56; 3, с. 206; 8, с. 31—33). Любопытно, что в наше время физики иногда применяют для ядра атома модельное представление густой капли.

Физика Лейбница не возобладала ни в XVII в., ни в последующем. Сначала огромный авторитет Ньютона, выдвинувшего против Лейбница ряд удачных возражений

(см. 12, с. 39, 109), а затем успехи механистического естествознания серьезно помешали этому, а когда механицизм потерпел фиаско, лейбницианство вошло в преобразованном виде в виталистические построения и было использовано в той или иной мере в идеалистической метафизике Гербарта, Лотце, Вундта, но в этом своем качестве разделило судьбу идеализма в целом, как тормоза на пути научного знания. Впрочем, физика Лейбница вообще была недостаточно разработана: отходя от механицизма, она пришла к определенной немеханической, но в то же время строго физической картине мира. Во взглядах Лейбница на природу мы встретим наряду с сугубо механистическими представлениями не только немеханические, но вообще внефизические ссылки на спиритуальные факторы, так что его тезис «живое органическое тело есть физическое устройство» можно было толковать и в духе передовой науки той эпохи, и в духе витализма.

ПРОСТРАНСТВО И ВРЕМЯ

Трудности в истолковании природы, к которым привел Лейбница его идеализм, ясно видны в решении проблемы времени и особенности пространства. Противоречия, к которым он здесь пришел, серьезно осложнили понимание мира монад как системы, подлежащей научному анализу.

Кант упрекал Лейбница даже в том, что он смешивал явления и рассудочные поня-

тия. «...Пространство и время были в его учении умопостигаемой формой связи между вещами в себе (между субстанциями и их состояниями), а вещи были умопостигаемыми субстанциями (substantiae noumena). Но в то же время он хотел сделать эти понятия действительными также и для явлений, так как он не считал чувственность особым способом созерцания...» (53, 3, с. 324). Этот упрек неправомерен. Кассирер, наоборот, стремился сблизить учение Лейбница о времени и пространстве с трансцендентальной эстетикой Канта (36, S. 274, 540), но это также не вполне верно. Подлинную позицию Лейбница проясняют его ответ на рассуждения П. Бейля и полемика с ньютономцем С. Кларком, в которой они оба обвиняли друг друга в уступках материализму. Он упрекал ньютономцев в том, что они заставляют бога все время «чинить» несовершенную машину мира, поскольку рассеяние тангенциальных сил в пространстве приходится возмещать все новыми и новыми «божественными толчками». Кларк со своей стороны ставил в вину Лейбницу то, что его бог пассивен, ибо не вносит творческих изменений в природу.

Из основных посылок Лейбница вытекало, что любые отношения между монадами могут иметь только духовный, психический, мыслительный, логический характер. Пространственное измерение не свойственно логическим отношениям (хотя в логике могут быть высказывания и о пространственных отношениях), а временное для них (при той

же оговорке) безразлично, хотя психические представления разворачиваются именно временным образом. Поскольку же монады достигают высшей зрелости, и при этом раскрывается глубинная тайна их сущности — *мыслящий дух*, то именно дух, а не пространство и время образует сферу сущности. Поэтому пространство может существовать только в явлениях. «...Нечто непрерывное не может быть сложено из умов (*ex mentibus*), как может быть сложено из пространств» (8, с. 127), а мир сущностей как раз прерывен в том смысле, что «сложен» из умов «индивидуальностей». Образуют ли монады своей системой некоторую пространственную конфигурацию? В одном из писем 1712 г. Лейбниц заявляет, что такой вопрос лишен смысла вообще. Соответственно бессмыслен и вопрос: когда был создан мир?

Этот ход мыслей философа был направлен против абсолютизации пространства и времени, свойственной Ньютону, который превратил их в некие внетелесные и самостоятельные «сущности». Лейбниц убежден, что никакого «чистого» пространства «самого по себе», а значит, и пустоты нет. Правда, в оценке возможности существования «чистого» времени (а также «абсолютного» движения) Лейбниц не совсем последователен (14, 7, S. 404). Его аргументы относительно пространства страдают архаизмом: абсолютное и однородное пространство не могло бы быть достаточным основанием именно для такого, а не иного расположения в нем вещей; чистое время не могло бы иметь цели, к кото-

рой оно двигалось бы и т. д., хотя в его рассуждениях была и доля истины.

Ошибкой, однако, было то, что Лейбниц, как и Д. Беркли, стал критиковать тезис об объективности пространства и времени. Относя представление о пространстве как «реальном абсолютном существе» и о времени как «пустом потоке» к числу «идолов», созданных Ф. Бэконом, он сближался не только с номинализмом Гоббса, но отчасти и с субъективизмом Беркли (ср. 12, с. 46). Считая, что пространство и время есть нечто «чисто относительное» (12, с. 47), Лейбниц сводит их к способам упорядоченности представлений в субъекте (4, с. 114).

Лейбниц характеризует эмпирическое пространство как «порядок расположения» явлений или отношение их сосуществования (12, с. 43), а абстрактное пространство математиков — как порядок возможных отношений сосуществования. *Эмпирическое время* — это порядок последовательности чувственно-воспринимаемых явлений или отношение их следования друг за другом, а *абстрактное время* — порядок возможных отношений следования. Пространственными предикатами характеризуют события, не совместимые в цепи последовательности, но совместимые «теперь». Временными предикатами характеризуют события, не совместимые «теперь» друг с другом, но совместимые так, как явления будущего совместимы с их настоящим и прошлым.

Итак, пространство и время имеют место в области явлений, но, спрашивается, на-

сколько они реальны? Порядок явлений само есть определенное явление событий, состояний монад; это есть структура и процесс их деятельности, а значит, пространство и время «хорошо обоснованы» (14, 7, S. 564). Именно во времени происходит прогрессирующее изменение монад от «dX» до «∞», и именно пространственно выражаются качественные «близость» или «отдаленность» монад друг от друга. Поэтому Лейбниц нередко рассуждает о пространстве как о чем-то реальном, но всегда заполненном и бесконечно делимом (12, с. 58). Пространственно-временная структура всегда присуща монадам и вечна так же, как и силы природы. И если бы можно было изъять из содержания основного класса развитых монад все, что носит пространственно-временной характер, то они оказались бы почти совершенно опустошенными: ведь за вычетом пространственно-временных представлений в их содержании остаются лишь смутные ощущения и эмоции.

Но именно сравнение с силами не в пользу пространства: оно бессильно и пассивно. «Протяжение есть состояние, а мышление есть действие» (8, с. 128—129). «Застывший» характер пространства делает его наименее «обыкновенным» среди всех явлений. И так как подлинный мир полон динамизма, то намечается взаимопротивопоставление действительного активного мира и пассивной его геометрической схемы, подобно тому как плоскостные отношения в построении крестоворда есть лишь внешний способ выражения смысла (44, р. 103). Как замечает

В. И. Свидерский, если Ньютон подчеркивал постоянство явлений, то Лейбниц делал акцент на всеобщую изменчивость сущностей и отношений (12, с. 132). И поток времени, как таковой, есть также не более как возникаящая в сознании монад абстракция от действительного потока состояний вещей.

Видимо, прав был Б. Рассел, считая, что у Лейбница намечилось несколько видов пространства (ср. 42, р. 97). Если, по Лейбницу, объективно-сущностного пространства у духовных по своему качеству монад быть не может, то зато существуют: 1) эмпирическое, субъективно-чувственное, пространство как структура представлений у каждой отдельной монады, т. е. ее индивидуальная точка зрения на мир; 2) теоретическое, абстрактно-мыслительное, пространство математиков, которое реально в том смысле, в котором реальна вся совокупность вечных истин, действительных для всех возможных миров, т. е. область логически возможного в широком смысле слова (4, с. 137); 3) реальное сущностное пространство как система «точек зрения» всех монад, в которой приведены к единству индивидуальные структуры их субъективно-чувственных, а затем рационально-осмысленных пространственных представлений разных монад. Третье из перечисленных пространств можно было бы истолковать как некое коллективное пространство, которое не менее реально, чем все физические явления и духовные сущности, но не обладает объективностью самих монад как таковых. Интересно, что концепция «сущ-

VII ЭТИКА

ностного» пространства представляет некоторый смысл с точки зрения новейших физических представлений об относительности, а абстрактно-мыслительное пространство имеет черты, общие с топологическими пространствами.

Во взглядах Лейбница на природу пространства и времени все же осталось много неясного. В целом же Лейбниц был прав, считая, что не существует пространства и времени, не зависящих от объективных сущностей, но был неправ, постулируя их зависимость именно от *духовных сущностей*, т. е. утверждая их идеальность. В первом утверждении он избежал крайностей субъективизма Беркли, а во втором приближается к взглядам Канта и Юма, выводившим пространственно-временные связи из деятельности сознания. Ссылки на «предустановленную гармонию» — обычный для Лейбница выход из наиболее затруднительных положений — не вносят определенности. В конце концов у Лейбница происходит полная девальвация термина «предустановленная гармония»: что бы ни происходило на свете, в том числе трагедии и катастрофы, — все надо признать гармоничным и совместимым, и этот термин превращается в пустое слово (12, с. 65).

«НАИЛУЧШИЙ» МИР И ПРОБЛЕМА ЭЛА

Одно из следствий «предустановленной гармонии» состояло в том, что наш мир — это наиболее гармоничный и благоустроенный среди всех возможных миров, наилучший из всех них (3, с. 265).

Возможно ли, с точки зрения Лейбница, существование иных миров вместо нашего? Вообще говоря, да, потому что возможна всякая логически непротиворечивая система. Но это значит, что возможны только логически гармонические миры. Однако наш мир существует реально как *единственный* мир потому, что он *самый* гармоничный, что и дает ему больше «прав» на существование, чем всем остальным мирам (3, с. 353). В этой части рассуждения «гармоничный» означает уже нечто другое, а именно наибольшую содержательность и полноту, иными словами, совершенство.

Наш мир — самый совершенный в *принципе* из всех миров, и он развивается, а значит, *продолжает* совершенствоваться. Тем не менее в каждый момент его существования в нем реализуется максимум реально возможного и разнообразного для этого момен-

та именно в рамках данного мира. Иначе говоря, наш мир и совершенен и не совершен. Это противоречие возникает от столкновения диалектического по своей природе понятия «развитие» с метафизическим понятием «наибольшее совершенство». В дальнейшем пути решения этого противоречия резко разошлись: если Кант ограничился тем, что превратил совершенство в недостижимый и только регулятивно действующий идеал, то формула «все разумное действительно, а все действительно разумно» получила у Гегеля некоторую конкретизацию через различие «действительного» и «существующего». Впрочем, это различие уже предвосхищалось тем, что «совершенство в данный момент» у Лейбница не означает всякого возможного вообще совершенства и есть лишь этап на бесконечном к нему пути.

Лейбниц выдвинул логические основания, по которым совершенство мира может состоять только в процессе его совершенствования. 2 декабря 1676 г. он записал, что если бы все возможное для нашего мира было полностью реализовано, то мир погрузился бы в пучину абсурда. Ведь тогда все логически в себе непротиворечивое было бы одновременной реальностью, так что, например, было бы истиной, что у некоторого человека и двое и пятеро детей и все из них мальчики, и, наоборот, все девочки и т. д. Значит, не все возможное совместно реально.

Но логические противоречия устранить все же не удалось, и они подрывают изнутри различие между действительным и возможными

мирами, приводя к ряду антиномий. Это различие основано у Лейбница на том, что логико-математические законы (истины) одинаковы во всех мирах, но этого нельзя сказать о законах природы. «Возможно, что есть другая природа вещей, в которой имеются и другие законы» (8, с. 121). Спрашивается, что это за «другие законы» природы? Очевидно, они должны отличаться от законов, существующих в нашем мире, своими эмпирическими следствиями, и разумеется также, что эти следствия должны быть совместимы друг с другом в соответствии с логикой, общей для всех миров. Но наш мир включает в себя максимально возможную сумму совместимых вещей и событий, его природа «превосходит все то, что мы в состоянии были бы придумать, и все наиболее совместимые по сравнению с другими возможности реализованы на великой сцене ее представлений» (4, с. 283; ср. 3, с. 256).

Ведь набор монад в нашем мире объемлет всю их тотальную совокупность от « dx » до « ∞ » без каких-либо перерывов (ср. 42, р. 79). При широком значении понятия «совместимость» остается допустить, что в состав возможных миров входят только такие события и вещи, которые представляют собой фрагменты нашего мира. Значит, возможные миры есть часть действительного мира, а в нашем мире... буквально все возможно! Но это неверно.

С другой стороны, каждый из возможных миров должен быть некоторой целостностью, и, если в состав их входит хотя бы несколько

вещей и событий, общих с нашим миром, каждый из этих миров, подчиняясь общей для всех них логике, в конце концов должен развиваться до состояния нашего мира. Тогда все миры совпадают, и чтобы этого не было, остается допустить, что в состав возможных миров всегда входят лишь каким-то образом «ухудшаемые» и в этом смысле «несовершенные» фрагменты мира действительного. Но в таком случае ни «предустановленная гармония», ведущая к совершенству, ни вообще принципы философии Лейбница в возможных мирах не действуют! В этом смысле верно, что Лейбниц «по ошибке принял воображаемую возможность за возможность понятийную» (44, р. 222). Впрочем, если понимать «совозможность» узко, в строго логическом смысле, то возможен по крайней мере один «антимир», в который входили бы отрицания предикатов, присущих нашему миру в конкретных ситуациях.

Как бы то ни было, Лейбниц настойчиво подчеркивает превосходство мира, в котором мы живем, и оно заключается не только в том, что в нем разнообразно «осуществлена наибольшая часть возможных вещей» (3, с. 135), но и в том, что в нашем мире возникает наилучшее государство, сложилась «совершеннейшая монархия» (3, с. 138, 250) и весь он в целом прекрасен (3, с. 296). Что касается этической его характеристики, то «...в мире никто не должен быть несчастен, если не пожелает этого» (8, с. 31—33). Итак, совершенство во всех параметрах.

Но как же теперь быть с тем фактом, что

в мире множество зла, страданий, явных несовершенств? Сам философ замечает, что в трех четвертях своих действий люди ведут себя словно животные, а в большинстве случаев поступают как недалекие эмпирики, что опять-таки не говорит о высоком развитии их интеллекта (3, с. 328, 346). Если бы несовершенство сводились только к отсутствию некоторых более высоких совершенств, это могло бы быть оправдано хотя бы тем, что весь мир не может быть столь же совершенен, как самая совершенная из всех возможных монад (3, с. 274), но где найти оправдание мучениям и преступлениям?

В качестве ответа Лейбниц использует принцип контрастности: «без ...полустраданий не было бы вовсе удовольствия» (4, с. 147), «кто не пробовал горьких вещей, тот не заслужил сладких и даже не оценит их» (3, с. 140), кто не терпел мук и не пережил ужаса, тот не оценит счастья и не сможет полно насладиться радостью. Значит, зло — это необходимая ступень к добру, и оно порицается нами лишь потому, что мы не познали его действительной роли (3, с. 267) и не сумели подойти к моральной оценке происходящего с точки зрения универсума. Теневые моральные стороны нужны миру для того, чтобы ярко воссияли светлые его стороны.

Мир, совершенно свободный от того, что называют злом, не был бы способен к дальнейшему совершенствованию; теперешнее «зло» в явлениях способствует достижению более полной будущей гармонии добра в

сущности. В этой позиции Лейбница сплелись совершенно различные мотивы. С одной стороны, полно глубокомыслия указание на прогрессивную историческую роль «зла», диалектику функций которого подчеркнул в последствии в «Философии истории» Гегель и объяснил в «Нищете философии» Маркс. С другой стороны, Лейбниц, при всем его стремлении отождествить моральное благо с реальным счастьем людей (см. 4, с. 144) и нежелании быть наивным апологетом всего происходящего, что видно уже из концовки «Новых опытов...», примыкает к той традиции в оправдании зла, которая идет от Августина к Беркли и которая не миновала даже Декарта.

Абстрактный гуманизм дворянского просветителя побуждал к тому, чтобы рассмотреть бедствия трудящихся классов с удобной дистанции, помогающей без особых терзаний примириться с фактом зависимости и угнетенности. Недаром Вольтер в повести «Кандид, или оптимизм» (1759) так метко высмеял надежду Лейбница на то, что каждый обретет свой уютный уголок в гармоничной Вселенной. Готовность героя этого повествования Панглосса «утверждать, что все хорошо, когда приходится плохо», обнаруживает полную нелепость. Но обращенный к каждому призыв Вольтера «возделывать свой сад» вполне соответствует просветительскому оптимизму его предшественника, столь же верившего в возможности естественного человеческого разума, в соответствии с требованиями которого должна быть построена мо-

ральная жизнь, как и его посмертный критик.

Лейбниц понимал, что тезис об иллюзорности зла заводит в тупик. В «Теодицее» он различает три вида зла, что имеет целью понимание зла не как теневой стороны добра, а как недостаточной пока его степени. Он различает зло 1) метафизическое, т. е. несовершенство всех земных творений, 2) физическое, т. е. страдание, 3) моральное, т. е. грех (бв, с. 137; ср. 3, с. 262). Второй вид зла может быть, по мысли Лейбница, объяснен и оправдан в соответствии с предустановленной гармонией как естественное наказание за греховное, т. е. нарушающее требование природы, поведение и вытекает из третьего вида зла, который в свою очередь есть следствие первого его вида, т. е. зла метафизического.

Он разъясняет метафизическое зло через посредство схоластического тезиса, что недостаток есть зло, но затем связывает его с идеей о том, что каждый новый этап развития совершеннее предыдущих. Наличие зла как несовершенства философ изображает в виде стимула к дальнейшему совершенствованию, развитию, познанию, чем оправдывает и производные виды зла. Используя учение Платона о бытии, Лейбниц возвращается к мысли, что зло только относительно: ведь всякая тварь должна радоваться тому, что существует, если она и несовершенна, ибо существовать «лучше», чем не существовать. А преодоление собственного несовершенства во власти человека, поскольку

ку несовершенство, т. е. зло, есть недостаток знания, и зло побеждается через просвещение, несущее с собой благо и пользу всем.

Происхождение зла от недостатка знаний объяснимо тем, что человек, будучи плохо информирован о последствиях своих поступков, совершает ошибки. Совершает же он их потому, что делает не тот, который следовало, выбор, т. е. злоупотребляет способностью свободно выбирать. Итак, зло есть следствие ложно направленной свободы воли. Мы перед новой, еще более трудной проблемой, которая по своему значению выходит за пределы просветительно-утилитаристской этики Лейбница.

ПРОБЛЕМА СВОБОДЫ ВОЛИ

Без свободы воли мир был бы лишь унылым механизмом, в котором всякий поступок человека предопределен, и, если даже это предопределение и гармонично, Лейбниц отказывается признать такой мир совершенным, ибо совершенство есть свобода (11, с. 81). Но мир, в котором царит свобода воли, оказывается во власти произвола, и в нем вместе с предустановленностью исчезают и гармония, и совершенство. Лейбниц выдвигает дилемму фатализма и волюнтаризма, вплетая ее в рамки моральной коллизии, выход из которой он ищет в просвещении. Лейбниц, как и Спиноза, готов восславить познанную необходимость, в которой свобода была бы другой стороной не-

обходимости, но с решением Спинозы он все же не примирился: для бездушной субстанции спинозизма «свобода» — пустой звук, а для человека-модуса она лишь иное название его добровольного подчинения фатальной зависимости от субстанции.

Для монад-личностей Лейбница свобода не была бы пустым звуком, но наличие ее поломало бы столь дорогую сердцу философа «предустановленную гармонию», выступавшую в глазах большинства его читателей как предопределение. Не возражая против религиозного истолкования этого понятия, в завязавшейся полемике с А. Арно он постарался подыскать решение, приемлемое для церкви, но не лишенное своеобразной диалектики. Решение таково: свобода воли людей предопределена свыше, т. е. монадам природой вещей предуказана активность, но всякое человеческое решение непременно мотивировано. Всякое такое решение может быть заменено иным, даже ему противоположным, ибо то, отрицание чего не ведет к логическому противоречию, возможно. Как отмечал Лейбниц в письме Косту от 19 октября 1707 г., решения и вытекающие из них поступки людей «случайны» в принятом философом модальном смысле. Этим снимается фатализм, но не утверждается индетерминизм.

Хотя эта позиция не совместима с «предустановленной гармонией», гораздо важнее выяснить ее совместимость с детерминизмом. Свободные отклонения в деятельности монад, ведущие ко злу, можно бы считать заранее

запрограммированными, т. е. принудительно определенными их собственным содержанием. «...Душа человеческая в некотором роде есть *духовный автомат*...» (6 г, с. 323). Получается, что фатализм упраздняет свободу. Однако Лейбниц избегает этого вывода, учитывая, что в каждой монаде цепь ее внутренних опосредований *бесконечна*. Именно бесконечность снимает фатализм для человека-монады. Детерминация уходит своими истоками в глубину каждой монады, и у этой глубины нет дна ни в познавательном, ни в онтологическом отношениях: только «бог» в состоянии обзреть все звенья цепи опосредований как в прошлом, так и в будущем, и к «богу» как к актуальной бесконечности восходит эта цепь. Но это можно понять и так, что данную проблему Лейбниц связывает с актуальной бесконечностью Вселенной.

Итак, необходимость реализуется через свободную волю, но точка зрения Лейбница имеет иной смысл, чем «свободная необходимость» Спинозы. Существуют различные степени свободы, и они возрастают по мере подъема самосознания и познания монад, по мере увеличения их активности. Чем более активность опирается на умножающееся познание, тем более свобода утрачивает черты произвольности, ведущей к ошибкам, и превращается в разумную целенаправленную деятельность, детерминированную целесообразными мотивами. У невежественного человека и «в тысяче действий природы проявляется случайность, а у кого нет суждения, когда он действует, у того нет свободы» (6б,

с. 15). У человека же разумного и просвещенного случайности в поведении играют все меньшую роль и усиливается действие «склонности без [фатальной] необходимости». Ведь «...самая совершенная свобода скорее состоит именно в том, чтобы не быть скованным при выборе наилучшего» (12, с. 68).

Свобода есть самодеятельность разумного субъекта, направляемая все более обоснованными мотивами. «Тем больше свободы, чем больше бывает действия на основании мотива; тем больше несвободы, чем больше происходит действия из аффектов души» (7, с. 30). Свободный человек решает и поступает так, что осуществляет «избрание совершенной мудрости». Человеческая личность не какая-то пешка в руках необходимости, но сознательный и активный ее реализатор.

Итак, над личностью нет фатального диктата, хотя Лейбниц принимает «фатализм» для Вселенной в виде принципа всеобщности детерминации, совпадающего с принципом достаточного основания. В этом смысле Лейбниц вновь выступает против «случайности эпикурейцев» (12, с. 56) и заявляет, что «все будущее предопределено» (6г, с. 329), но «фатальности... не нужно страшиться, а следует избегать только жестокого рока или необходимости, не знающей ни мудрости, ни выбора» (12, с. 48).

Философ полагает, что «действия случайные вообще и действия свободные в частности не становятся поэтому необходимыми в смысле безусловной необходимости...» (6г, с. 323). Не в том дело, что случайные

поступки человека не детерминированы мотивами: немотивированных решений и поступков нет и быть не может, чтобы у Буриданова осла не появилось каких-то «мотивов» (4, с. 174). Но их детерминация теряется в бесконечной массе мелких фактов, не носит существенного характера. При этом Лейбниц как идеалист всюду видит в конечном счете *духовную* детерминацию, и идеализм заставил его здесь пойти на все более шаткие построения.

Распространение детерминации на всю бесконечную Вселенную подрывало ортодоксальные представления о роли бога в мире как свободного его властителя, католический догмат свободы воли человека утратил абсолютность, а протестантские его ограничения вплоть до учения о преопределении — свой сугубо религиозный смысл. Чтобы избежать резкого разрыва с христианским вероучением, Лейбниц ввел три различные необходимости, соответствующие трем видам зла и добра: а) *метафизическая*, или логическая, согласно которой существует только то, что логически непротиворечиво, а противоречивое невозможно; б) *физическая*, относящаяся к миру явлений, совпадающая с физической каузальностью; в) *нравственная*. Последняя охарактеризована Лейбницем как особый вид с целью избежать подчинения бога метафизической, т. е. субстанциальной, необходимости: бог будто бы свободно избирает лучшее решение, согласно которому из всех возможных миров реализуется только один, но, будучи идеальным в нравственном

смысле, должен был поэтому санкционировать существование именно наилучшего из всех возможных миров и не мог поступить иначе (5, с. 87).

Соответственно бог не насилует воли людей и ни к чему их не принуждает, но будто бы «склоняет» их к определенным решениям и поступкам (4, с. 155; 3, с. 284), и в конечном счете человек, влекомый сначала своими слепыми телесными аффектами, а потом необходимостью морального выбора, движется к той самой цели всеобщего прогресса, которую провидение имело с самого начала в виду.

Но синтеза свободы и необходимости в философии Лейбница в конечном счете так и не получилось, и понятие нравственной необходимости, т. е. «склонности без необходимости», заменяющее логическую детерминацию психологической, хотя и оставляет формальную возможность совершения иных поступков, фактически не выводит за пределы фатализма «предустановленной гармонии».

Дело в том, что бог, если его понимать как то, что объемлет всю Вселенную, оказывается в тисках фатализма, поскольку расщепляющая фатализм бесконечность заключена в нем самом и превращается в некую идеальную «конечность». К тому же нравственная необходимость оказывается у Лейбница даже сильнее всякой другой, коль скоро она господствует над всеми ими, и «фатализм» физического мира, как и предустановленная гармония мира духовного, ока-

зываются всего лишь ее следствиями (в отличие от структуры видов зла, где моральное зло, наоборот, производно от зла метафизического). Лейбниц подметил, что путь к верному решению проблемы свободы и необходимости лежит через анализ бесконечности, но «замкнутая» в боге бесконечность предметом эффективного анализа быть не может. Таким предметом должна быть бесконечность материального мира, но именно она осталась вне анализа философа, хотя он и высказал немало интересных соображений о бесконечности математической.

VIII ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

КРИТЕРИИ ИСТИНЫ

Развитие монад есть саморазвертывание заложенного в них знания. Поэтому Лейбниц примет теорию врожденных идей, сторонниками которой были Платон, а в новое время картезианцы и кембриджские платоники.

Согласно Лейбницу, содержание опыта и категории, используемые для его обработки (3, с. 193), врождены так же, как и ощущения и чувства, инстинкты, знания и склонности поведения (4, с. 72, 87). Короче говоря, мы «врождены самим себе» (4, с. 93).

Таким образом, врожденным оказывается как чувственное, так и теоретическое познание, и, обладая им, человеческая душа — это не *tabula rasa*, но бесконечно содержательный мир. Этот тезис Лейбниц довольно тонко аргументирует, противопоставляя его взглядам как Декарта, так и Локка. Он упрекает Локка в непонимании самостоятельности души, а Декарта — в упрощенном ее понимании. Используя образное сравнение, он пишет, что душа подобна белому мрамору, в котором скрываются прожилки и неоднородности (4, с. 75; 3, с. 193), и для того, чтобы выявить их, нужны усилия резчика

по камню и ваятеля. Нам врождены задатки знания, тенденции и неосознанные установки к той или иной деятельности (4, с. 80, 102; 3, с. 92, 180, 190), и сделать их из виртуальных актуальными можно только путем напряжения внимания, воспоминания и обучения, вообще образования. «Идеи и истины врождены нам подобно склонностям, предположениям, привычкам или естественным потенциям» (4, с. 49), так что прирожденное еще не есть познанное. Локк, с точки зрения Лейбница, прав, что в душе при рождении нет знания истин, но он не прав, отрицая наличие в ней *потенциального* знания. «Нет ничего в разуме, чего не было бы в ощущениях, кроме самого разума (*nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, excipe: nisi ipse intellectus*)» (4, с. 100—101). Этому учению соответствует взгляд на происхождение познавательных ошибок — они происходят не столько от чувственных иллюзий, сколько от погрешностей в рассуждениях и от слабости памяти.

В критике предшественников Лейбниц не всегда справедлив. Декарт не утверждал, что новорожденный младенец осознает вечные истины и что будто бы только неумение говорить мешает ему сообщить о них. Он принимал существование истинных идей, о которых прежде не думал ни один человек на свете (64, р. 69). «Под врожденностью идеи,— отвечал он на 10-е возражение Гоббса,— мы понимаем лишь то, что у нас есть способность вызвать ее» и в разуме заложены лишь «как бы зародыши (*semences*)

постижимых для нас истин» (52, с. 465). Таким образом, отличие Лейбница от Декарта меньше, чем могло показаться.

Что касается Локка, то он, как и Лейбниц, указывал на различия в способностях и задатках, полученных людьми от рождения (см. 54, с. 224). Конечно, материалист Локк гораздо более прав, чем Лейбниц, ибо в отличие от последнего он отрицал *врожденность знаний* и был в этом, безусловно, прав. Прав он был и признавая наличие *наследственной информации*, составляющейся из некоторых анатомо-физиологических предпосылок, тогда как в учении Лейбница о «потенциях» смешаны некоторые зачаточные «знания», способности, а также то, что ныне мы обозначаем как *безусловные рефлексy*. Весь этот комплекс разнородных соображений был им истолкован в духе идеализма.

Но Лейбниц искал средней, компромиссный путь между Декартом и Локком, и он преуспел в том, чтобы сделать свою концепцию врожденных идей более гибкой и отвечающей известным в то время фактам. В ней был рациональный момент, ибо она подчеркивала не только «общую судьбу» чувственного и рационального познания, но и зависимость наших знаний от опыта прошлых поколений, *опосредованность* нового знания прежним опытом. Указывая, что истоки знаний — в неосознанных и смутных, бесконечно слабых перцепциях, Лейбниц обратил тем самым внимание на роль неотчетливых форм восприятия истины. Меньше всего думал он о том, чтобы ориентировать ученых на бес-

плодное «воспоминание» неких врожденных знаний — Лейбниц апеллировал к экспериментам и рассуждениям.

Посредством смутных восприятий монады как бы «прислушиваются» к отдаленному гулу огромного мира. Осознание врожденных идей начинается с некоторого «невыразимого нечто», т. е. интегрального, слитного переживания Вселенной. В онтологическом плане каждая монада переживает это состояние как начальный этап своего развития до этапа более отчетливого, чувственного самосознания. В гносеологическом плане — это не только начальный этап познавательной деятельности человека в раннем его детстве, но и способ познания, без которого он не обходится на протяжении всей своей жизни. Именно смутные перцепции связывают воедино механическую и многокачественно-чувственную картины мира (3, с. 200). Они представляют ценность и для развитого теоретического ума, напоминая ему о его связи с беспредельным миром, о бесконечном многообразии и неисчерпаемости последнего: их слабый «шорох» и глухой «шум» играют как бы ту роль, которую для астрофизика наших дней исполняют проникающие космические излучения, несущие информацию о чрезвычайно ранней поре мироздания.

Вообще, чем более «далеким» в механико-геометрической схеме мира представляется данной монаде некоторое явление, тем менее отчетливо и более смутно она его воспринимает (3, с. 354). Кроме того, Лейбниц формулирует общий закон: низшие монады

только неотчетливо и смутно могут воспринимать более высокие, т. е. развитые, монады, если только не обгонят их в своем развитии.

В этой связи в теории познания Лейбница оказывается правомерным понятие «смутного знания», т. е. знания относительно малоопределенного и вообще знания в смысле *относительной истины*, которая до него классическим рационализмом XVII в. не признавалась. Между тем ее роль в системе воззрений Лейбница значительна. Неполнота знаний присуща не только смутным, но и более отчетливым чувственным восприятиям. Однако и смутные восприятия — необходимая ступень на пути к теоретическому познанию. Важную роль приписывает Лейбниц вероятностному и гипотетическому познанию, хотя строгое, логическое знание, несомненно, более ценно. Гипотезы следует считать истинными, пока не будет доказана их ложность. Истинность их до этого доказательства не безусловна, хотя впоследствии она может оказаться и таковой. Лейбниц вслед за Ф. Бэконом подчеркивает значение таких фактов, которые способны опровергнуть положения, считавшиеся прежде заведомо бесспорными.

Каков же критерий истинности наших знаний? Философ пришел к выводу, что Декартов критерий (истинно то, что отчетливо осознается в мышлении) недостаточен (3, с. 38; 14, 4, S. 328) и указывает лишь на общую тенденцию познавательного процесса — от смутного к отчетливому, от неясного

к ясному. Не может быть искомым критерием и врожденность как признак идеи, так как все идеи врожденны. Кроме того, «отчетливость», «ясность» и близкие к ним понятия не тождественны: ясной идеей может быть и идея не очень отчетливая (4, с. 330). Многое из того, что представляется нам ясным и отчетливым, лишь кажется таким, и чувственные критерии вообще ненадежны и недостаточны. Ощущения «могут подсказывать и подтверждать эти (разумные.—И. Н.) истины, но не доказывать их безупречную и постоянную достоверность» (4, с. 75), так что к чувственным критериям следует добавить логические правила (3, с. 45). Недаром «признак существования — согласованные чувства» (8, с. 33; ср. 4, с. 329—330).

В «Размышлениях о познании, истине и идеях» (1684) сложилась схема признаков истинных идей (см. схему 4), которая построена путем формальнологической дихотомии, но отражает процесс и отчасти способ восхождения ко все более истинным идеям. В результате образуется градация характеристик истинной идеи, в которой на смену чувственным приходят рациональные характеристики. Аналогично тому, что низшие монады только смутно познают облик высших, низшие уровни идеи не перерастают в высшие, а как бы служат им пьедесталом: как впоследствии у Гегеля, рациональный этап познания «накладывается» на чувственный, но не питается его «соками». Интуиция у Лейбница вырастает из рационального этапа. В отличие от Декартовой интуиции самоочеч-

видность идеи в число свойств интуиции уже не входит.



Схема 4

Под «темной идеей» Лейбниц имел в виду смутные ощущения, которые настолько неотчетливы, что разум не в состоянии судить об их совместимости или несовместимости (4, с. 346). Идея «ясная» обладает яркостью, т. е. интенсивностью воспринимаемых качеств (5, с. 145), и очевидностью, т. е. непосредственной достоверностью, на которую способна чувственность (4, с. 393), но определенность ее содержания невелика, ибо позволяет лишь узнать вещь (3, с. 39). «Смутная идея» также обладает ясностью (яркостью), но она не позволяет четко перечислить в уме ее признаки (3, с. 39, 88, 172, 203). Таковы ощущения сильных, но трудно определяемых запахов и смешанных окрасок. В качестве примера «смутной идеи» Лейбниц приводит и неопределяемые понятия, так что, надо полагать, именно в этом пункте схемы имеется в виду переход от чувственных идей к рациональным, от познания «пассивного» к активному. Идеи «отчетливые» содержат

в себе поддающиеся строгому перечислению признаки, которые позволяют получить понятие вещи, резко отличающее ее от других вещей.

«Отчетливое познание имеет степени» (3, с. 88), и достижение более высоких из них требует дальнейшего разделения идей. Нужно отсеять «неадекватные идеи», в которых строгого перечисления всех признаков предмета достигнуть не удалось и которые познаются нами в спутанном, даже неполном виде. Зато в идее «адекватной» мы обладаем полным познанием в том смысле, что анализ отчетливо познаваемых нами признаков, например, некоторого числа доведен до осмысления и формулировки каждого из них (3, с. 40; 4, с. 233). Адекватному познанию, по мнению философа, свойственны всеобщность, строгая четкость и направленность на раскрытие возможностей вещей, т. е. диспозиций их развития. Делится же оно на два вида, из которых первый имеет дело с «символизируемыми» идеями, а второй — с идеями «интуитивными» (в смысле рациональной интуиции).

Под первым следует понимать мышление в умозаклчениях, суждениях и понятиях, обозначаемых символами. Иными словами, речь идет об оперировании символами, и Лейбниц, хорошо понимая важную роль знаков в познании, упрекает Локка и даже Декарта в недооценке ими формальной логики. Однако он выступает против ее абсолютизации, когда ее применяют, не умея перейти от «слепых» символов к содержа-

тельным интерпретациям. Символическое познание осуществляет знаковую фиксацию признаков, коннотацию терминов в понятиях и оперирование ими по законам и правилам логики, и оно неизбежно утрачивает наглядность, которая далеко не тождественна глубокому знанию. Но символическое познание должно быть увенчано интерпретациями, а истоки его четкости — в интуитивном познании. «Первичное отчетливое понятие мы можем познать только интуитивно, в то время как сложные понятия — по большей части только символически» (3, с. 41).

Под вторым, интуитивным, познанием надо понимать познание, при котором мы одновременно мыслим все признаки, составляющие данную вещь (3, с. 91). Рациональная интуиция — это как бы «монада» всех рациональных доказательств, содержащая все предикаты вещи самым очевидным и отчетливым образом в субъекте. Этот высший уровень познания позволяет нам актуально осознавать всеобщие рациональные истины, которые бесспорны и очевидны, как очевидно всякое самотождественное предложение, в котором $S=P$ (8, с. 105). Лейбниц усовершенствовал учение Декарта об интуиции: характеристики правых звеньев дихотомии в вышеприведенной схеме очерчивают структуру этого понятия, а с другой стороны, указывают на подчиненные в отношении к интуиции критерии нижележащих уровней знания. В этой связи допускается (4, с. 382) применение интуитивного критерия и к утверждениям опытного характера. Интуи-

тивное познание, по Лейбницу, не изначально, хотя оно позволяет обрести начальные пункты рационального познания в символах, но само есть результат длительной предшествующей познавательной деятельности, выводящей в конце концов интуитивные истины из потенциального скрытого состояния в актуальное.

Эта деятельность совершается с помощью дискурсивного мышления, строго соблюдающего законы логики и обеспечивающего предсказательную силу наших знаний. Нередко говорят, что верховный критерий истинности у Лейбница — это формальнологический закон противоречия (ср. 4, с. 76). В данном контексте его можно рассматривать как требование считать достоверно истинным только то, обратное чему логически противоречиво, а значит, ложно. На этом законе, функционирующем в области разума (19, S. 454), основаны доказательства через приведение к абсурду, которые действуют с полной надежностью. Действительно, интуиция у Лейбница самоочевидна именно потому, что этот закон, соединенный с законом тождества, проявляется в ней всеобъемлюще.

Но всеобъемлюще ли действует этот закон во всей области познания, по Лейбницу? Ведь он признает существование смутного и приблизительного знания, а также знания о вероятном (4, с. 327), в котором этот закон, как и вообще на чувственном уровне, не может проявиться вполне определенно. В соответствии с гносеологической направленностью своей теории Лейбниц указывает:

«Не следует пренебрегать никакой истиной» (4, с. 322).

Логика вероятного должна базироваться на логике необходимого (4, с. 428), но высказывания о возможности бытия тех или иных вещей «следует вывести из природы вещей» (4, с. 328), что требует, конечно, применения логических законов, но на уровне наблюдений и констатаций они едва ли составят достаточное условие истинности формируемых утверждений и прогнозов. С другой стороны, в пользу всеобщности действия закона тождества-противоречия как закона, регулирующего достижение истинности, говорит то, что во всех случаях суждения для Лейбница либо истинны, либо ложны. Он убежден во всеобщности действия двuzначной логики.

Как бы то ни было, действие принципа тождественности-непротиворечивости в качестве критерия истинности было шагом вперед по сравнению с предшествовавшим рационализмом середины XVII в. «Лейбниц, — писал В. Каринский, — заменил менее определенное Декартово понятие об ясном и отчетливом знании во всяком случае более строгим требованием необходимой связи между субъектом и предикатом умозрительных истин» (24, с. 99). Но здесь же следует подчеркнуть, что принцип тождественности-непротиворечивости не есть, строго говоря, высший логический принцип у Лейбница. Разбирая его метод, мы видели, что этот принцип возводится к принципу достаточного основания, и это происходит и тогда,

когда эти принципы выступают в функции критериев истинности (ср. 3, с. 330, 347; 17, sect. 11—16). Правда, закон достаточного основания при его всеобщем употреблении ведет к произвольным результатам: ведь окончательное достаточное основание всех истин охарактеризовать определенно не удастся и остается прибегнуть к ссылке на «решение божье», что ни к чему не обязывает (12, с. 120).

Эту трудность Лейбниц преодолел, придав самому закону достаточного основания характер требования формальнологической непротиворечивости. С данным требованием вполне согласуется стихийная диалектика Лейбница, и сам принцип всеобщей гармонии иногда приобретает у него вид тезиса о логически непротиворечивом познании мира постепенных переходов и контрастов (полярностей, противоречий). Эта гармония диалектики и формальной логики была одним из высших завоеваний великого мыслителя, а у другого великого диалектика, Гегеля, она не нашла полного признания.

Законы противоречия, тождества и достаточного основания исполняют свою гносеологическую роль в системе Лейбница, вступая в комбинации с принципами всеобщих различий (что проявилось, например, в принципе «максимум-минимум»), простоты и другими. Впрочем, уже слияние двух законов — противоречия и тождества — в один преследовало цель гносеологического упрощения и превращало критерий непротиворечивости (согласно которому суждение, в котором S

и P тождественны, истинно потому, что оно непротиворечиво) в критерий тождественности (согласно которому непротиворечивость этого суждения есть следствие тождественности его S и P). Высшим критерием истинности оказывается, таким образом, принцип тождества (17, р. 187). Этот принцип интуитивен, а значит, таким критерием оказывается рациональная интуиция. Содержание субъекта познания тождественно познавательному объекту, и последний *аналитически* должен вытекать из субъекта. Добавление об аналитичности существенно: оно освобождает Декартову интуицию от психологизма и придает ей строго логический характер.

ВИДЫ ИСТИН

Теперь рассмотрим учение Лейбница о классификации истин. Напомним, что он утверждает врожденность всего познания, а это, имея в виду логический характер процесса выявления знаний, равнозначно априоризму. Весь мир может быть познан (хотя бы в возможности) а priori, и переход этой возможности в действительность есть бесконечный процесс обнаружения предикатов в содержании субъектов суждений. В каждый данный момент различные монады (субъекты-личности) находятся на различных достигнутых ими уровнях этого процесса, а одна и та же монада в различные моменты своей жизни не может оставаться на прежнем уровне. Целью ее стремлений являются

такие суждения, в которых она осознает наличие в них тождество субъектов и предикатов и тем самым овладевает элементами абсолютной истины.

В отличие от генетической схемы постепенного восхождения от лжи (наименьшей истины в смутном познании) к истине (наибольшей истине интуитивного познания) можно построить логическую схему (схему 5), в которой от понятия «истина вообще» будем спускаться к частным ее видам. В качестве общего определения истины Лейбниц принимает (4, с. 350) соответствие суждения актуальной или возможной действительности. В силу рационализма это соответствие предстает как тождество субъекта и предиката в самом суждении, а вследствие априористского толкования истины вообще как совокупности наиболее общих истин из нее дедуктивно выводятся другие виды истины.

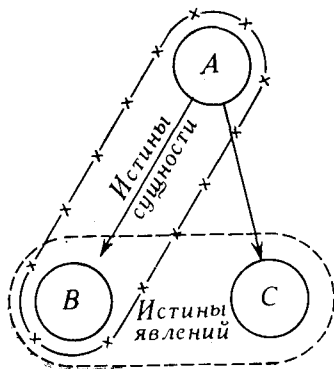


Схема 5

Здесь *A* — это исходные логические истины, «непосредственные аксиомы». Они составляют содержание абсолютного мышления мира сущностей, зафиксированного в логической структуре всех возможных миров. Значит, это необходимые, всеобщие, вечные, сущностные истины. Часть их заложена в человеческом мышлении и всплывает в процессе духовного развития человека. В генетической схеме им соответствуют «интуитивные идеи».

B — это производные логические истины, их Лейбниц называет «вторичными аксиомами» (4, с. 358). Теоретик выводит их из истин *A*, и в генетической схеме им соответствуют «символизируемые идеи», которыми оперируют математики, физики и т. д.

Сложнее дело обстоит с истинами вида *C*. Это истины факта в мире явлений, различные предметные констатации и описания (4, с. 392). С точки зрения эмпирии эти истины должны быть исходными, первоначальными (4, с. 318), а аксиомы должны вытекать из них путем индуктивных обобщений. Но Лейбниц оспаривает это и как рационалист рассматривает единичные и частные, случайные и преходящие факты лишь как «примеры» и «пробы» (3, с. 189—190), как поводы для осознания и формулировки всеобщих утверждений, так что последние, следуя строгой логике Лейбница, от истин факта не зависят (4, с. 366), хотя эти истины и направляют мысль на познание всеобщего (4, с. 366). Но чтобы строго реализовать принцип онтологизации истин, требовалось при-

знать, что истины факта зависимы, а именно производны от рациональных истин. К этому признанию Лейбниц и пришел в конечном счете.

Но прежде всего насколько ошибочно было его мнение о самостоятельности «истин» разума, т. е. истин видов *A* и *B*? Анализ показывает, что, несмотря на идеалистический характер этого мнения философа, в нем было и рациональное зерно.

Рассмотрим его точку зрения подробнее. Среди «истин разума» ведущую роль играют исходные истины *A*, т. е. самотождественные утверждения типа «всякая вещь есть то, что она есть», «равносторонний прямоугольник есть прямоугольник», «существующая сущность существует», «разумная сущность есть сущность» и др. К числу их относятся логические утверждения, которые впоследствии стали называть «тавтологиями», истины математики и т. д. Все эти истины основаны на *принципе тождества* (4, с. 80, 318; 3, с. 348). Они получаются через анализ содержания субъекта предложения, с которым совпадал или в нем имплицитно уже находился его предикат, так что это истины *аналитические*. Они непосредственно проистекают из онтологической структуры мира, в соответствии с которой монада тождественна совокупности всех своих свойств и состояний, содержат в себе законы Вселенной (4, с. 395) и служат «для связывания идей» при ее познании (4, с. 402).

Производность истин *B* от истин *A* несомненна по определению (3, с. 178). Они де-

дуктивно выводятся из исходных истин на основании формальнологического закона *противоречия* (3, с. 347) и, как и первые, являются истинами во всех возможных мирах, а следовательно, и в нашем. Охватывая всю сферу возможного, они оказываются необходимыми: «Возможные истины истинны, а невозможные ложны» (4, с. 235).

Приложение истин *B* к нашему реальному миру порождает суждения, выведенные из реальных определений и составляющие ту часть класса предложений, выводимых из номинальных дефиниций, для которой характерно, что определяемая вещь возможна. Таковы суждения, что «вещь не есть то, что не есть эта вещь», «реальная сущность не есть сущность нереальная, воображаемая», «теплое не есть цвет», «сладкое не есть горечь» и др. Последний пример особенно показателен в качестве продукта применения закона противоречия к *понятиям чувственности*, на базе которой возникают истины вида *C*, так что можно даже сказать, что этот продукт применения данного закона к истинам *C*, имеющий условный характер: «Если есть «теплота» и если есть «цвета», то тепло не есть цвет» и т. п.

Но это еще не говорит о том, что сами истины *C* зависят по своему содержанию от «истин разума», т. е. от истин вида *A* и *B*, хотя говорит о том, что формулирование истин *C* происходит непременно при использовании хотя бы простейших логических структур. Высказать, что «это есть теплое», можно только через применение субъектно-

предикатной структуры, отождествляя в данном случае «это» с «теплым» и т. д. Недаром вообще «чувства не могут убедить нас без помощи разума в существовании чувственных вещей» (4, с. 115), и сам вопрос об истинности или ложности ощущений возникает только на уровне экзистенциальных суждений об ощущаемых качествах и воспринимаемых вещах. И в этом Лейбниц прав.

Истины вида *C* Лейбниц характеризовал как внелогические по содержанию и «случайные» (в том смысле, что противоположное им не нарушает закона противоречия, а значит, «возможно»). Истины *C* охватывают сферу явлений монад в нашем реально существующем мире, но не касаются существования логических истин, возможных миров (существующих именно в сфере логической возможности) и бога. Основанием истин факта служит закон достаточного основания: ведь констатация чувственно воспринимаемых явлений всегда нуждается в обосновании ее соответствующими восприятиями.

Утверждение о самостоятельности «истин разума» Лейбниц во многом базировал на традиционно рационалистической критике чувственного познания. Констатация чувственно воспринимаемых фактов всегда ненадежна, «условна», лишена абсолютной достоверности (4, с. 362, 395), а сами факты «случайны». Опираясь только на ощущения, мы впали бы в далеко идущие заблуждения (4, с. 399), роднящие нас с более низкими, чем мы, монадами. К этому результату приводит и ориентация на знания, получаемые

путем индуктивных обобщений, которые также лишены абсолютной достоверности. Поэтому Лейбниц ищет источник таковой в самом разуме, в его логических построениях, которые были бы самостоятельны в отношении фактов внелогической эмпирии.

Мы оцениваем эти поиски Лейбница следующим образом. Если бы была возможна только единственная логическая система (двузначная и притом субъектно-предикатная логика), в таком случае из посылок его рационализма вытекало бы, что эта система и ее следствия есть непосредственный слепок со структуры действительности, так что истины видов *A* и *B* от истин факта не зависят и они самостоятельны. С точки зрения диалектического материализма независимость двузначной логики от структуры эмпирической действительности и ее познания иллюзорна, но в утверждении о совпадении структуры логики и структуры мира есть немалая доля истины. В. И. Ленин писал, что «логические формы и законы не пустая оболочка, а отражение объективного мира... Самые обычные логические „фигуры“... суть школьно размазанные, *sit venia verbo* *, самые обычные отношения вещей» (2, 29, с. 162, 159). С этим вопросом у Лейбница связаны проблемы универсальности формальной логики **.

* Если позволено будет сказать (лат.).

** Есть мнение, что «Кант... оказался ближе к истине в оценке универсальности формальной логики, чем Лейбниц и Гегель» (56, с. 111). С этим трудно согласиться. У Лейбница 1) законы мышле-

Если же отказаться от узкого постулата универсальности двузначной логики и признать, что теоретик имеет право конструировать различные логические исчисления и системы, тогда здание рационализма Лейбница окончательно рушится. Следует, однако, признать, что он был в некотором роде прав, утверждая независимость истин от эмпирических фактов. Но лишь «в некотором роде», ибо практическое принятие логической системы зависит от ее интерпретации в области фактов, а осуществляемое современными учеными «вложение» многозначных логик в двузначную доказывает их зависимость от структуры нашего мира, следствием которой являются и наблюдаемые факты, и формулируемые нами истины факта.

Теперь о стремлении Лейбница истолковывать истины факта как производные от истин

ния не зависят от частной области изучаемых предметов и неизменно действуют в любой из них, но 2) структура общих связей и отношений между реальными предметами любого рода тождественна структуре законов мышления, а как следствие этого 3) из структуры мышления может быть выведено содержательное знание о мире. Неверно думать, что если отвергнуть первое положение, то этим нарушится рационализм Лейбница. Ведь модификация законов логики особенностями исследуемой предметной области может быть истолкована как зависимость самой этой области от особенных логических законов, не учтенных прежним их общим описанием! По существу Лейбниц сам применяет такое истолкование, когда пишет о модальностях. Что касается первого положения, то в нем имелось рациональное содержание в том смысле, что возможен ряд разных физических миров с одними и теми же законами логики.

видов *A* и *B*. Будучи вполне естественным для его рационализма, это стремление было им реализовано на основе следующих предпосылок: (1) расширительного логического истолкования закона достаточного основания, (2) акцента на неисчерпаемость в принципе врожденного содержания нашего сознания и на (3) возможность строго логического выражения любой истины из области фактов.

Из закона достаточного основания в широком его понимании вытекает, что в конечном счете все истины рационально взаимосвязаны, в том числе и истины факта. Идеал системного познания получил у Лейбница выражение в виде постулата принципиальной, хотя для человека и недостижимой, выводимости истин факта из бесконечно полного класса первоначальных аксиом (4, с. 358). Впрочем, этот мотив намечался уже у Декарта по крайней мере в отношении наиболее ясных и отчетливых чувственных идей, хотя его онтологический дуализм вступил в противоречие с гносеологическим монизмом его учения о врожденных идеях. Врожденность чувственного знания для монад не самоочевидна, но Лейбниц призывает согласиться с тем, что «если мы можем извлечь ее (т. е. какую-либо производную истину.— *И. Н.*) из нашего духа», то она «врожденна» (4, с. 84).

Понятие «извлечения из духа» мало определено: с одной стороны, оно до тривиальности бесспорно, если трактовать его как факт непосредственности переживания нами всякого чувственно воспринимаемого факта; с другой стороны, оно в искаженно идеали-

стическом и упрощенном виде передает факт отражения нами единства мира и единства нашего познания. Доказательством правоты Лейбница в этом вопросе не может, конечно, быть ни его ссыла на то, что истинам факта присущ признак «моральной» необходимости в том смысле, что будто бы бог нравственно был обязан избрать именно такой, а не иной мир фактов, ни его соображение о том, что факты прошлых времен утрачивают свою чувственную реальность и превращаются в мыслимые элементы логически связанной системы исторического описания, подтверждаемого к тому же ссылкой на логическую согласованность мнений очевидцев тех событий.

Определенно обозначившаяся у Лейбница тенденция к «поглощению» истин факта истинами логическими привела к образованию в его взглядах как бы эзотерической системы, основные выводы которой Лейбницем в печатные его работы в целостном виде никогда не были включены. Отличие этой системы от разобранной выше определяется отличием «человеческой» теории познания, в которой Лейбниц все же отдавал должное эмпиризму, от теории познания идеального всесовершенного разума.

IX ОТ МОНАДОЛОГИИ К ПАНЛОГИЗМУ

СИСТЕМА ПАНЛОГИЗМА

Уже Лейбницев закон достаточного основания ведет не только к признанию всеобщего значения формальной логики, но и к панлогическим следствиям, играя роль метапринципа, упорядочивающего онтологические функции логики. Вся действительность обладает логическим характером, а аналитичность высших истин, от которых в принципе производны все остальные, приводит к тому, что идеал анализа как выведения (предиката из субъекта, одних утверждений из других, суждений о фактах из суждений о понятиях, научных теорий эмпирического мира из философской теории мира монад) делается не только основой всей системы знания, но и базисом онтологической структуры мира: свойства, состояния и события должны выводиться из субстанций, в которых они виртуально содержатся, точно так же как предикаты должны выводиться из субъектов суждений (19, S. 441—442). Ошибки на пути этого выведения могут происходить только от «интерпретации» — от спутывания малых перцепций, слишком смутных для того, чтобы в них удалось точно разо-

браться, от неверного истолкования более четких перцепций, а затем обозначающих их символов и т. д. По своей логической структуре ошибки суть противоречия, тогда как все логические противоречия суть ошибки. Это один из важных принципов Лейбница.

Итак, все истины в конечном счете — это логические тавтологии, коль скоро «термин субъекта всегда должен заключать в себе термин предиката» (3, с. 59), и «именно в этом состоит вообще сущность истины или соединение выражений высказывания» (19, S. 439). Значит, в каждом истинном полном понятии, в том числе и в эмпирическом, в скрытой форме должна содержаться вся прошлая и будущая история объекта этого понятия. «...Индивидуальное понятие каждой личности раз навсегда заключает в себе все, что с ней когда-либо случится» (письмо к А. Арно от июня 1686 г., цит. по: 15, 2, S. 190; ср. 19, S. 426), чему онтологически соответствует то, что «настоящее чревато будущим» (3, с. 334, 345). Например, истинное понятие «Сократ» должно быть в принципе таким, чтобы в нем была заложена вся биография этого человека, и последняя выводится путем анализа. Таким образом, утверждения о фактах и сами факты вытекают из логической структуры действительности на равных основаниях. В этом одно из проявлений *простоты*, свойственной строению мира (3, с. 83) и позволяющей объяснить все действия природы из ее духовных первооснов. «Примеры черпают всю истинность из воплощенной в них аксиомы, акси-

ома же не основывается на примерах» (4, с. 396).

Но если все «примеры», т. е. факты, восходят к логическим первоначалам, то к ним восходят и метафизические структуры. Если истины фактов (С) вытекают из логических истин (А и В), то не могут быть в стороне и истины метафизические. Предваряя будущие замыслы Гегеля и его принцип совпадения логического с историческим, Лейбниц попытался реализовать, но лишь в фрагментарной форме, выведение метафизики из логики.

В ряде случаев он истолковывает принципы своего философского метода как результат панлогического понимания мира. Принцип всеобщих различий он выводит (в одном из фрагментов, написанных около 1695 г.) из тезиса об аналитичности всех истин, т. е. в конечном счете, из закона тождества, согласно которому отсутствие различий привело бы к совпадению всех предложений о фактах в одно предложение (19, S. 440). Принцип монадности и положение о врожденности знания он также характеризует как следствие из закона тождества, приравнивающего вещь к последовательности (программе) ее состояний. А из принципа всеобщих различий вытекает, по Лейбницу, даже такой конкретный факт онтологии явлений, как отсутствие пустоты, ибо у пустоты пространств могли бы быть совершенно одинаковые части (19, S. 443—444). Эта схема отличается от разобранных выше схем строения метода.

О панлогизме Лейбница впервые со всей

определенностью сказали Кутюра и Рассел. Л. Кутюра (1868—1915) издал в 1903 г. логические рукописи философа, а Б. Рассел написал в этой связи специальное исследование. Л. Кутюра, например, пришел к выводу, что у Лейбница налицо «аналогия и почти полное тождество его Метафизики и его «реальной» Логики» (37, р. 279). Оба они, однако, впали в преувеличение, полагая, будто есть «два разных» Лейбница-философа. Но ведь «второй» Лейбниц — прямое продолжение «первого», что заметил уже сам Кутюра. Но неправ и П. С. Попов, увидевший у Кутюра всего лишь субъективное желание изобразить Лейбница «логистом».

Замысел Лейбница был сам по себе величественным: включить чувственный опыт в царство разума, растворить эмпирическое в рациональном и тем самым добиться идеала, при котором «все может быть доказано» (9, с. 73) и природа познавалась бы как продукт «божественной», т. е. абсолютно всеохватывающей и полной математической логики (37, р. 256), ибо для всей Вселенной существует «одно-единственное решение» (12, с. 85). Но чтобы этого добиться, надо суметь пройти бесконечную дистанцию, отделяющую нас от полной совокупности логических истин, и охватить ее, т. е. осуществить бесконечный анализ, а это невозможно тем более, что монады не в состоянии информировать друг друга о своих знаниях. Да и ту далеко не бесконечную по своему действительному содержанию онтологию монад, ко-

торую построил Лейбниц, невозможно было вывести из чисто логических посылок, и ему приходится многое из того, что он называет аксиоматическим, втихомолку заимствовать из эмпирии. К логике не сводимы ни биологические, ни физико-динамические характеристики монад, и к законам (тождественно-истинным предложениям) логики, т. е. к истинам вида *A*, нельзя свести все содержательные утверждения. С Лейбницем здесь происходит почти то, что произошло со Спинозой и Гегелем, и стремление Рассела вывести Лейбницево понятие субстанции из логического отношения между субъектом и предикатом, а всю монадологию — из учения о суждениях оказывается преувеличением.

Итак, панлогические мотивы всегда присутствовали в построениях Лейбница, а с другой стороны, их всегда ограничивало различие между сущностью и существованием, возможностью и действительностью, логикой и физикой, исчислением и жизнью. Тем не менее в рукописях Лейбница, опубликованных Л. Кутюра, имеются отличия от того, что было написано в других работах, ранее опубликованных. Эти отличия состоят в более резком формулировании выводов из последовательно проводимого рационализма.

Последний приводит к выводу, что всеобъемлющий логический детерминизм господствует над самим господом богом (намек на что содержался уже в § 13 «Рассуждения о метафизике» (1685) и в «Теодицее», где существование бога доказывалось из закона достаточного основания). Но ока-

зывается, что бог должен быть подчинен и всем прочим логическим и методическим принципам: закон противоречия сводит на нет свободу его воли (24, с. 303), а принцип всеобщих различий запрещает ему лишить монады их телесного обличия. А. Арно пришел в богобоязненный ужас, когда Лейбниц изложил ему в письме свои панлогические взгляды.

Далее, закон достаточного основания вырисовывается в более монистическом виде: различные четыре его трактовки (для областей «случайных» физических явлений, сущностного развертывания духовного мира монад, морально оцениваемого поведения высшей монады и для логического дедуцирования необходимых логико-математических истин) поглощаются последней из них. Они уже не только совпадают в сфере бесконечного всезнания, называемой «божественным разумом» (19, S. 428), но и порождают ее, «подчиняют» ее себе.

Независимость логики от чувственного опыта — идея, ставшая коньком неопозитивистов (ср. 47), — потребовала и независимости ее от бога. Высшим существованием стало не божественное, а логическое, причем все логически «возможное» более реально, чем все конкретно осознанное пусть даже целым легионом логиков, а также чем все фактически «действительное». Ведь все возможные (непротиворечивые) логические исчисления и системы уже имеются вне зависимости от того, открыл ли, построил и записал кто-либо с помощью знаков эти

исчисления и системы. Значит, нет «возможных миров», а есть бесконечная вереница вариантов логического мира, а еще точнее, существует только один этот логический мир как дизъюнктивная совокупность всех возможных в нем логических построений. И когда монадно-вещественную реализацию получает наибольшая совокупность логически совместимых объектов, то это строго необходимо, так что бог вообще ничего не мог избрать, ибо ему не из чего было выбирать (ср. 44, р. 226).

На самом деле за пределами логически совместимого может быть только логически несовместимое с ним, а значит, противоречивое. Построения, нарушающие закон противоречия в смысле глубокого металогического принципа, несостоятельны логически, следовательно, они невозможны. Значит, за пределами единого мира нет ничего — ни истин, ни фактов, а сам он есть то же самое, что всеобщий логический мир.

Итак, панлогизм торжествует. Логически возможное тождественно реальному, всеобщее формальнологическое исчисление должно содержать в себе всеобъемлющую систему категорий, как-то: тождество, равенство, эквивалентность, конгруэнтность (геометрическая эквивалентность), сходство, различие, изменение, противоположность и т. д., а эта система обрастает плотью и кровью, происходящими все из того же логического источника. Едва ли верно, что эти выводы переводят систему Лейбница в плоскость Платонова учения о числах (ср. 65, S. 181), но

несомненно, что Лейбниц пролагал ими дорогу Гегелю.

Выводы из панлогической концепции умножаются, независимо от того, хотел или не хотел их сам Лейбниц. Так, если логическая противоречивость и реальная несовместимость есть одно и то же, а противоречивость понята только как несовместимость утверждения и его формальнологического отрицания, то пришлось бы считать, что отличия одной монады от других суть только чисто логические. Но если, с одной стороны, одна монада совместима со всеми другими монадами, коль скоро все они существуют, то она же «несовместима» с ними в том смысле, что с ними не совпадает. Значит, если она есть *A*, то любая из прочих монад и все они вместе суть *Не-А*, т. е. вступают с ней в логическое противоречие, и придется признать, что право на существование имеет только одна данная монада... Конечно, можно запретить толковать логическое отрицание контрадикторно, но тогда возникают новые трудности, расшатывающие либо монадологию, либо формально-логический панлогизм.

Если слепо держаться за панлогизм, то остается подчиниться сухому и безрадостному фатализму, все «случайное» и «свободное» оказывается лишь иллюзией слабого человеческого ума, а каждый мыслящий субъект — лишь предметной иллюстрацией звеньев единой всеобщей науки (*scientia generalis*). Монадология рушится, но взамен ее идеализм не получает реального приобретения.

ЛОГИКА И ЕСТЕСТВОЗНАНИЕ

Но приобретение, и не одно, получила все же логическая наука. Здесь завоевания Лейбница весьма значительны, и его рационализм не только не прерывался, но, наоборот, способствовал разработке аппарата логики, а метод Лейбница привел к значительным научным идеям.

Если Декарт соединил алгебру с геометрией, то Лейбниц соединил логику с математикой, а открытие дифференциального исчисления усилило связь математики и физики. «Анализ бесконечно малых,— писал он,— дал нам средство соединить геометрию с физикой...» (4, с. 342). Это были диалектические идеи с огромными для науки последствиями. Впрочем, Кант и Гегель снова «развели» в разные стороны логику и математику, и только к концу XIX в. идеи Лейбница, открытые заново, пробили себе путь.

Синтезируя логику и математику в единую дисциплину, Лейбниц стремился реализовать две основные мысли. Первая из них состояла в интерпретации мышления как оперирования знаками, что ясно наметилось уже у Р. Луллия, Б. Паскаля, Т. Гоббса и Э. Вейгеля, но теперь было поставлено в центр интенсивного и компетентного комбинаторного анализа. Оперирование знаками должно быть упорядочено в виде исчисления. «Исчисление, или оперирование, состоит в создании отношений, осуществляемых через преобразования формул по некоторым (*gewissen*) предписанным законам» (19, S. 114).

Построение исчисления мыслей надо начать с выработки их алфавита, в котором словами и более компактными знаками были бы точно обозначены вещи, процессы и их реальные соотношения (14, 7, S. 190—193). Точное описание элементов мышления позволит сконструировать его упорядоченную аксиоматику. Каждое имя будет понято как коннотация свойств вещи, и «значения терминов, т. е. определения вместе с тождественными аксиомами, образуют принципы всех доказательств» (4, с. 381, ср. 19, S. 450). Так сложилась бы *characteristica universalis* (всеобщая система знаковых обозначений), которая помогла бы упорядочению имеющихся знаний, усовершенствованию исследований, облегчила бы связь всех наук друг с другом и сотрудничество ученых разных стран.

Аналитический характер всех необходимых истинных высказываний, настойчиво постулируемый Лейбницем, указывал дорогу развитию логики на базе математики как математической, символической логики. Работа Лейбница «О комбинаторном искусстве» (1666) провозглашала соединение Аристотелевой логики со знаковым исчислением и открывала новые горизонты. Философ не только защитил силлогистику от нападок Гоббса, Декарта и Локка, заявив, что она «есть одно из прекраснейших и даже важнейших открытий человеческого духа» (4, с. 423), но и сделал тот шаг, без которого силлогистика была обречена на застой. Как ни порицал Гегель Лейбница за внедрение «меха-

нических» приемов в логику, за этими приемами было великое будущее.

Лейбниц оказал, видимо, влияние на теоретиков, которым пришлось открывать математическую логику заново,— на де Моргана, Фреге, Пеано. И Рассел (1900), и Кутюра (1901) начали свои исследования по математической логике именно с работ о Лейбнице и признали в Лейбнице ее основателя. «В области логики и математики,— писал Рассел в 1937 г. в предисловии к изданию своей книги о Лейбнице,— многие из его мечтаний осуществились и показали наконец, что они нечто большее, чем фантастические выдумки, как это казалось всем тем, кто выступал после него вплоть до настоящего времени» (43).

Другая мысль, воодушевившая Лейбница, состояла в ориентации на самое широкое применение логического исчисления. Г. Шольц (в статье 1942 г.), Г. Мартин (41), Р. Йост (47) и Н. Решер (42) подчеркивают, что великий мыслитель проложил путь математической логике в философию и это обещало придать последней столь недостающую ей точность (правда, лишь в дальнейшем, ибо философское применение самим Лейбницем ряда логических понятий, как и понятий «дифференциал», «бесконечность» и других, было не точным). Формальное оперирование символами, исчисление их (*calculus ratiocinator*), о чем лишь мечтали Декарт и Гоббс, призвано было внести глубокие изменения во все области знания, очистить их от схоластики, уточнить используемые выражения и алгебраизировать мышление ученых.

Всеобщее символическое исчисление, введенное в научную практику повсюду, по мнению Лейбница, позволит в будущем прийти к тому, что, «если между людьми возникнут споры, потребуется лишь сказать: «Подсчитаем!», дабы без дальнейших околичностей выяснить, кто прав» (19, S. 16). В письме Лопиталю от 23 апреля 1693 г. Лейбниц подчеркивал, что видит секрет успеха в тщательной разработанности не только первичного алфавита понятий, но и искусства его употребления, которое выводило бы истинные предложения из комбинаций простых идей или неопределяемых терминов. Это были очень плодотворные мысли.

Мыслитель надеялся, что истинный метод комбинирования сослужит роль нити Ариадны, причем «универсальная математика (*mathesis universalis*)» должна состоять из двух частей, из которых первая — это «комбинационное искусство (*ars combinatoria*)», применяемое к предварительно обозначенным знаками качества вещей, а другая — логистика или логическая алгебра, оперирующая любыми количествами и любыми объектами, которые поддаются количественному выражению. Таким образом, мечтания Лейбница о совершенной универсальной науке опирались на понимание тех колоссальных преимуществ, которые несет за собой последовательная и всесторонняя формализация (см. 14, 7, S. 43—49, 218—227). В заметках 1675 г. он перевозносил «универсальную математику» как «логику творческой силы (*der Einbildungskraft*)» (19, S. 452).

Правда, Лейбниц преувеличивал возможности строгих исчислений. Абсолютно всеобъемлющее исчисление неосуществимо, и познавательный процесс, как писал сам Лейбниц, бесконечен. Но несколько преувеличены критические замечания по адресу Лейбница иного рода: ряд авторов, как, например, молодой Рассел, упрекали его в том, что его стремление удержать вследствие известных онтологических воззрений логику в рамках субъектно-предикатной схемы предложений мешало пойти дальше арифметизации силлогистики. Однако Н. Решер (42, р. 77), Г. Шольц и Г. Мартин (41) справедливо оценивают подобные упреки как преувеличение, указывая на то, что Лейбниц обратил внимание и на изучение иных отношений, чем неравенство, включение класса в класс или принадлежность признака вещи, а именно симметричности, транзитивности и других, но считал, что все отношения могут быть сведены к предикатам. Характерно и то, что он рассматривал пространство и время как отношения и предложил даже специальный знак для обозначения «отношения вообще».

Бесспорны значительные конкретные достижения Лейбница в логической науке. Очень плодотворным было уже само введение символики не только для переменных, но и для логических констант. Проницательные исследования Р. Кауппи показывают, что в логике Лейбница скрывались кроме двузначного исчисления высказываний модальное исчисление терминов со значениями «воз-

можно» и «невозможно» и несовершенное модальное исчисление существований (40). Известно, что Лейбниц был предшественником Эйлера в геометрической интерпретации силлогистики, которую он истолковал также несколькими арифметическими способами (25, с. 444, 448). Только в XX в. должным образом были оценены изыскания философа в проблемах дефиниции тождества и синонимии, семантического различия между «смыслом» и «значением» имен и выражений и др. (см. подробнее 25, а также 59, с. 231—241).

Велики заслуги Лейбница в теоретическом и прикладном естествознании как ученого нового типа, организатора науки, борца за связь теории с практикой, за создание не только «способа доказывания» (*ars iudicandi*), но и «искусства изобретений» (*ars inveniendi*). Энгельс писал: «Немец Лейбниц, рассыпая вокруг себя, как всегда, гениальные идеи без заботы о том, припишут ли заслугу открытия этих идей ему или другим,— Лейбниц, как мы знаем теперь из переписки Папена (изданной Герландом), подсказал ему при этом основную идею: применение цилиндра и поршня» (1, 20, с. 431). В 1672 г. Лейбниц значительно усовершенствовал счетную машину, ранее изобретенную Паскалем, став тем самым родоначальником машинной математики. Н. Винер считает, что Лейбниц выдвинул первые идеи о *machina ratiōatīx*, думающей машине.

Теоретические достижения Лейбница в математике обычно начинают перечислять с ло-

гизации математики и открытия дифференциального исчисления (1675), методологически связанного с принципом постепенных изменений. Это исчисление, наряду с изучением несоизмеримых отрезков, сходящихся рядов и теории асимптот, в свою очередь способствовало развитию его общей методологии, в частности анализу «случайных» истин.

Лейбниц начал разработку исчисления вероятностей, важного с точки зрения установления гипотетических истин, исследовал специальные кривые, обратил внимание на теорию игр. Он долго размышлял над «лабиринтом континуума», и результаты весьма интересны. В его философии оригинально истолкованы обозначенные им в математике лишь как фикции (14, 6, S. 629) понятия «сверхнумерической» бесконечности (бог) и актуальной бесконечно малой (монада), а ныне актуальная бесконечность обрела «второе дыхание» в так называемом нестандартном анализе. Примечательно навеянное отчасти Галилеем и близкое к расчленению бесконечности на актуальную и потенциальную решение проблемы геометрического континуума: в мире логически возможного «линия реальна, а точка — это только идеальный предел бесконечного деления; в метафизике же актуальны только окончательные составляющие, монады, а всякий образуемый ими континуум феноменален» (42, р. 111), как это и получилось в его учении о вещах-конгломератах. Таким путем удалось обойти парадоксы Зенона, но это еще не было их решением. Далеко было и до раскрытия диалек-

тики прерывного и непрерывного и в сущности и в явлениях.

В физике Лейбниц оставил глубокий след прежде всего в связи с отмеченным выше спором о двух мерах движения. В статье 1686 г., помещенной в «Acta Eruditorum», он выступил против авторитета Декарта, утверждая, что подлинной мерой движения является «живая сила». Его мысль о разделении сил на статические («мертвые») и кинетические («живые») была глубокой и плодотворной, и на его сторону стал И. Бернулли, но позиции картезианцев еще долго находили защитников в лице Папена, Кларка и др.

Если в ранних работах Лейбница термин «порыв» (conatus) означал минимальное движение, то в более поздних стал означать минимальную силу. Но этого было недостаточно. Только после четкого разграничения между понятиями «сила» и «энергия» и точной формулировки закона сохранения энергии примиряющее решение Даламбера, показавшего, что обе меры — Декартова и Лейбницева — справедливы каждая в своей области, а не только эквивалентны в формальном отношении, этот закон обрел полный смысл. Но само введение Лейбницем принципа сохранения «живой силы» и сохранения суммы направлений движения подводило к этому закону, обладающему как физическим, так и большим философским смыслом.

Философская идея неустанной активности монад, имевшаяся в виду под теологическим термином «транскреация», и взгляд на физи-

ческое движение как изначальное свойство природы логически увязывались в мировоззрении Лейбница, который в письме к Арно заявил, что нигде не видит пассивных и инертных масс, но всюду — неустанную деятельность. Общеметодологический принцип постепенных переходов и отрицание абсолютного покоя, означавшее, что движение есть всеобщее свойство материи, находились в такой же взаимообусловленности. Эти диалектические положения были спустя столетие воспроизведены Шеллингом, будучи подкреплены новым естественнонаучным материалом. Ленин был глубоко прав, отмечая, что Лейбниц через теологию пришел к принципу связи материи и движения (2, 29, с. 67).

Своеобразно сплетены были передовые и отсталые идеи в биологических воззрениях мыслителя. Исходившее из принципа постепенности переходов представление о наличии непрерывных опосредствований между растительным, животным и человеческим царствами в дальнейшем воодушевило Гёте, но с признанием органической эволюции была несовместима концепция духовной телеологии. Наибольшее, чего достиг здесь Лейбниц, — это соединения теории эпигенеза сложных организмов и преформизма монад*, что

* Странники эпигенеза (К. Ф. Вольф, Е. Снядецкий) считали, что у органических зародышей при развитии происходит новообразование органов. Преформисты (Галлер, Бонне, Кювье и др.) утверждали, что органы и виды живых существ созданы богом, так что история органического мира есть лишь «развертывание» уже имеющихся форм.

X ЗАКЛЮЧЕНИЕ

соответствовало как механической трактовке явлений, так и принципу телеологической предзаложенности будущего в прошлом. Это был половинчатый синтез идей Гарвея и Мальпиги.

Понимание природы у Лейбница было отягощено идеализмом: отрицание сущностного взаимодействия физических тел предвосхищало субъективизацию категорий взаимодействия и причинности у Канта, а усмотрение подлинной диалектики только в мире духовного доставило Гегелю основную схему для его натурфилософии. И все же, приоткрыв дверь диалектике в природу, Лейбниц сделал значительный шаг вперед по сравнению со своими современниками.

Философская система Лейбница — классический пример тесной связи теории познания с методологией наук, а философии в целом — с запросами естествознания. Эта система породила впечатляющую картину мира как единого, неуклонно осуществляющегося, восходящего, живого процесса (4, с. 48, 67; 3, с. 142, 338). «Все стремится к совершенству» (3, с. 119), и это стремление никогда не прекратится (3, с. 127).

Мир бесконечен и неисчерпаем в качественном и количественном отношениях и в каждом своем пункте полон динамизма, внутренний смысл которого — в развитии познания. «И хотя иногда и встречается попятное движение, наподобие линий с заворотами, тем не менее в конце концов прогресс возобладает и восторжествует» (3, с. 184), причем прогрессивный и бесконечный путь познания есть путь к свободе (3, с. 135). Так намечаются принципы, ставшие столь необходимыми в классическом немецком идеализме начала XIX в. — отрицание отрицания, смыкание онтологического развития с

познавательным и усмотрение смысла истории в утверждении свободы.

Если у Декарта мир был структурой, то у Лейбница он оказывается именно *системой*, ибо понимается как всюду и всегда организованный и не только единый и целостный, но и гармоничный. Декарт полагал, что если хоть одна частица движется, то неизбежно должен находиться в движении весь мир. Лейбниц убежден, что если хоть одна частица мира отличается от другой, то все вещи Вселенной уникальны, но тем самым образуют гармоничное целое. Системное единство мира дополняется у Лейбница системным единством науки, т. е. единством знаний, согласованностью в деятельности ученых и стремлением их к созданию своей всеобщей организации.

Удивительно современно звучат многие положения этого философа-«метафизика»! Оказав сильное влияние на философию истории Гердера и натурфилософию Шеллинга, Лейбниц сыграл крупную роль в исторической подготовке немецкой диалектики начала XIX в. Не менее важно воздействие Лейбница на материалистов XVIII в., в особенности на Дидро и Робинэ, которые развили мысли немецкого диалектика о всеобщих связях и прогрессивном восхождении мира, о его динамизме, неисчерпаемости и незаметных переходах. Мало того, представления Лейбница о природе близки к субатомной физике XX в.! Взгляды Лейбница на неисчерпаемость микрочастиц в большей мере соответствуют современным нам пред-

ставлениям, чем воззрения Бойля и Ньютона. Столь же важно то, что его диалектические воззрения на мир сплетены с формальной логикой в нерасторжимое и плодотворное единство и предвещают ее эффективное использование для целей познания. От Лейбница наука нового времени унаследовала идеал формальной непротиворечивости и в то же время задачу изучения того, как, где, когда и почему возникают противоречия и как их можно преодолеть и разрешить. Ведь разрешение противоречий ведет к достижению нового этапа единства науки, ибо непротиворечивость знания, никогда, однако, не достигаемая людьми во всей ее полноте, — это логическая основа истинности научных систем.

Задолго до критиков априоризма Канта Лейбниц показал, что формальная логика отнюдь не застыла в своем развитии и не достигла какого-то предела. Но логика, мышление, наука не смогут прогрессировать, если не будет развито искусство оперирования знаками. Ведь «все человеческое мышление совершается посредством некоторых знаков или обозначений (Zeichen oder Characteres)» (19, S. 110). Лейбниц — один из инициаторов аксиоматизации и математизации науки. Истинные предложения всякой науки — это либо исходные принципы, либо следствия из них (19, S. 61, 112). «Наилучший бальзам для души, когда могут быть найдены немногие мысли, из которых по порядку вытекает бесконечно большое число прочих мыслей» (19, S. 24). Аксиоматизация и математиза-

ция разрушали иррационализм слепой веры и поднимали на более высокую ступень «естественный свет разума», провозглашенный Декартом.

Примечателен взгляд Лейбница на человека. Последовательное проведение им, начиная с юношеской диссертации 1663 г., «принципа индивидуализации» подчеркивало значение и ценность личности. «Я» есть не модус, но самостоятельная субстанция, неповторимая индивидуальность. Но индивид может и должен обрести себя в рамках целого, и, развивая себя, он все более глубоко осознает и переживает свои связи с универсумом: «Индивидуальность заключает в себе бесконечность» (4, с. 252), тогда как у Спинозы, наоборот, бесконечность поглощает, подавляет и растворяет в себе всякую индивидуальность.

Нет преграды между животным и человеком, но это не ведет к принижению человеческого достоинства: ведь именно люди наиболее преуспели в приобретении знаний, и их прогрессу нет конца. Определенное человеческое духа в продуктах его научной и технической деятельности не только не мешает этому прогрессу, но есть его необходимое условие. Просвещенный разум неистребим и вечен, а подлинное бессмертие человека — в его знаниях, которые он передает обществу. Общество же, в представлении Лейбница, — гармоничный «хор» монад людей, каждая из которых через развитие своей индивидуальности способствует развитию и благу всех. Итак, все личности само-

стоятельны и активно и свободно служат интересам целого, совпадающим с интересами их самих. Возникает своего рода «демократическая монархия» монад, в которой каждый индивид соучаствует в процветании сообщества через науку, реализующую его стремление к Высшему Разуму как вершине этого сообщества.

В этих идеях и представлениях Лейбница было много утопически-просветительского и наивно-прекраснодушного, но в них была и исторически прогрессивная сторона. Недалеко спустя более чем столетие Фихте и Гегель не только примкнули к этим идеям, несколько изменив их на свой манер, но и развили их основное ядро. Влияние Лейбница на более близкую ему по времени передовую мысль было, однако, осложнено как тем, что он далеко обогнал многих современников, так и тем, что религиозная оболочка «Теодицеи» и всей его философской системы затрудняла адекватную ее оценку.

В Германии XVIII в. вплоть до Канта господствовала школа Х. Вольфа, который «обработал» систему учителя в духе электического рационализма, утратил ее диалектическое ядро, но сохранил просветительскую верность научному знанию и глубокое убеждение в его неодолимости. Именно это ценил в вольфианстве М. В. Ломоносов, хотя он решительно отвергал плоскую телеологию, монадологию и отождествление логического с реальным.

«Сорокалетнего Канта можно назвать лейбницеанцем», — писал историк философии

Хиршбергер (65, S. 183). Конечно, воздействие идей Лейбница — Вольфа на «доктринского» Канта хорошо известно. Но и «критический» Кант многим был обязан Лейбницу, унаследовав различие между мирами сущности и явлений, принципы самозамкнутости сущностей и познавательной активности сознания. Заметные следы влияния Лейбница сказались на творчестве Дидро и Гёте (учение о метаморфозах), Якоби и Шеллинга (рассмотрение мира как организма), а тем более Гегеля (прежде всего развитие есть самопознание). Как и Лейбниц, Гегель стремился включить в «снятом» виде в свою философскую систему все значительные учения прошлого, т. е. превратить историю философии в звено своей собственной философии. Он преуспел в этом больше, ибо постарался понять и истолковать процесс приближения предшественников к своей философии исторически, но он же, Гегель, недостаточно верно и полно определил роль Лейбница в развитии диалектического метода, а тем более не понял величия его логических идей и взглядов. Линии влияния Лейбница протягиваются к Бошковичу, Петрониевичу, Якоби, Больцано, Гербарту, Лотце, Вундту, Ренувье, Виткевичу, Гейяру, американским персоналистам.

Только марксизм глубоко и справедливо оценил творческое наследие великого философа XVII в., так далеко заглянувшего в будущую структуру человеческого знания. Даже рационализм Лейбница при всей его идеалистичности, по мнению классиков мар-

ксизма-ленинизма, был далеко не «глуп». Ведь отражение коренится в фундаменте материи, а логические формы имеют прообразы в структуре объективного мира. Наследственность — пример информации, заложенной материальными системами в самих себе. И хотя неверно, что логика богаче математики, а тем более «логики» реального мира, но конструктивные ее возможности оказались поистине колоссальными.

Исследуя историю экономических учений, К. Маркс писал, что «грубый материализм... равнозначен столь же грубому идеализму...» (1, 46, ч. II, с. 198). Исследуя учение Гегеля, В. И. Ленин пришел к аналогичному выводу: «умный» идеализм может оказаться ближе к подлинному, диалектическому материализму, чем материализм упрощенный, метафизически огрубленный (2, 29, с. 248). Именно это должно быть сказано если и не о всей системе Лейбница в целом, то о лучших ее диалектических элементах, в том числе и верно схваченной диалектике отношений между логикой, философией и языком, между формальной логикой и самой диалектикой. Гений Лейбница внес диалектическое начало в теоретическую мысль Германии. Его собственное учение оказалось той почкой, из которой выросло мощное древо немецкой классической философии.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Г. Л Е Й Б Н И Ц

АБСОЛЮТНО ПЕРВЫЕ ИСТИНЫ...

ОБ УНИВЕРСАЛЬНОМ
СИНТЕЗЕ И АНАЛИЗЕ,
ИЛИ
ОБ ИСКУССТВЕ
ИЗОБРЕТЕНИЯ И СУЖДЕНИЯ

АБСОЛЮТНО ПЕРВЫЕ ИСТИНЫ...*

Среди истин разума абсолютно первыми¹ являются тождественные истины, а среди истин факта — те, из которых a priori могут быть доказаны все опыты (experimenta). Ведь все возможное стремится к существованию, а потому [любое возможное] существовало бы [реально], если бы не препятствовало другое [возможное], которое также стремится к существованию и несовместимо с первым. Отсюда следует, что в любом случае реализуется такая комбинация вещей, в которой существует наибольшее их число. Так, если мы предположим, что A , B , C , D равнозначны по своей сущности, одинаково совершенны или одинаково стремятся к существованию, и предположим, что D несовместимо с A и B , тогда как A совместимо со всеми другими [вещами из перечисленных], кроме D , и подобным же образом рассмотрим B и C , то получится, что в этом случае будет существовать ABC с исключением D ; ибо если бы мы допустили существование D , которое ни с чем, кроме C , не могло бы сосуществовать, то существовала бы комбинация CD , которая во всяком случае менее совершенна, чем комбинация ABC . Отсюда ясно, что вещи существуют наиболее совершенным способом. Этот тезис — «все возможное стремится к существованию» — может быть доказан a posteriori при допущении, что нечто существует. Ведь если даже все существует, то и в этом случае все возможное так же стремилось бы к существованию,

* Перевод наброска „Veritates absolute primae...“ сделан по 14, 7, S. 194—195.

как и существовало бы; если же что-то [из возможного] не существует, то должно быть представлено основание, почему нечто существует предпочтительно перед другим. Это же может быть установлено не иначе как из общей сущности или основания возможности через допущение, что возможное по самой своей природе стремится к существованию, а именно сообразно закону (*ratio*) возможности или степени сущности. Если бы в самой природе сущности не было никакой склонности к существованию, то ничего не существовало бы, ибо сказать, что у некоторых сущностей есть такая склонность, а у некоторых нет, это значит сказать нечто бессмысленное², так как представляется, что существование вообще относится ко всякой сущности одинаковым образом. Однако людям до сих пор остается неизвестным, откуда берется несовместимость противоположностей или как могло случиться, что различные сущности противоречат друг другу, в то время как все чисто положительные термины, казались бы, совместимы между собой.

Затем первыми для нас истинами являются опытные (*experimenta*).

Любая истина, которая не есть абсолютно первая, может быть доказана из абсолютно первой [истины]. Любая истина или может быть доказана из абсолютно первых (можно доказать, что те сами по себе недоказуемы), или же она сама есть абсолютно первая. И как обычно говорят, это означает, что ничто не должно утверждаться без основания и даже что ничто не делается без основания.

Так как истинное предложение или является тождественным или может быть доказано из тождественных [предложений] с помощью определений, то отсюда следует, что реальное определение существования состоит в том, что существует наиболее совершенное из всего, что может существовать, то есть то, что содержит в себе больше сущности. А природа возможности, или сущности, будет состоять в стремлении к существованию. Иначе невозможно было бы найти никакого основания для существования вещей...

[Пометки Лейбница на полях:]

¹ Определение истины является реальным [определением]. Истинно, что доказуемо из тождественного (*ex identico*) при помощи определений. Что доказываемое из номинальных определений, то гипотетически истинно, а что из реальных, — то абсолютно [истинно]. Определения тех понятий, которые воспринимаются нами непосредственно, могут быть только реальными. Так, когда я говорю о существовании, истинны бытие, протяжение, теплота, ибо тому самому, что мы таким образом воспринимаем смутно, соответствует и нечто отчетливое. Реальные определения могут быть проверены *aposteriori*, то есть опытным путем. Что все существующее возможно, это должно доказываться из определения существования.

² Если бы существование было чем-то иным, а не тем, к чему стремится сущность, то тогда оно имело бы некоторую сущность или же добавляло бы к вещам нечто новое, и об этом опять можно было бы спросить, существует ли эта сущность и почему именно эта, нежели другая.

ОБ УНИВЕРСАЛЬНОМ СИНТЕЗЕ И АНАЛИЗЕ, ИЛИ ОБ ИСКУССТВЕ ИЗОБРЕТЕНИЯ И СУЖДЕНИЯ *

[...] Из всего этого становится также ясным, каково будет различие между синтезом и анализом. Синтез имеет место тогда, когда, исходя из принципов и прослеживая порядок истин, мы обнаруживаем некоторые прогрессии и как бы таблицы или даже иногда устанавливаем общие формулы, по которым затем могли бы отыскиваться данные (*oblata*). Анализ же основания данной проблемы возвращает к принципам так, словно уже нами или кем-

* Фрагмент статьи „De Synthesi et Analysisi universalis seu Arte inveniendi et iudicandi“ (14, Bd. 7, S. 297—298).

либо другим не было ничего открыто. Более важен синтез, ибо его осуществление имеет непреходящее значение, тогда как при анализе мы, как правило, занимаемся разрешением частных проблем; но пользование [результатами] уже осуществленного другими [исследователями] синтеза и уже открытыми теоремами требует меньше искусства, чем анализ, позволяющий все выводить через себя, особенно если учесть, что наши собственные открытия или открытия других [лиц] имеют место не так уж часто и не всегда нам под силу совершать их.

Существует два вида анализа: один общеизвестный, через скачок, и им пользуются в алгебре, другой особенный, который я называю редуцирующим (*reductivis*) и который значительно более изыщен, но мало известен. Анализ в высшей степени необходим для практики, когда мы решаем встающие перед нами проблемы; с другой стороны, тот, кто может способствовать теории, должен упражняться в анализе до тех пор, пока не овладеет аналитическим искусством; впрочем, было бы лучше, если бы он следовал синтезу и затрагивал только те вопросы, к которым его вел бы сам порядок [исследования], ибо тогда он продвигался бы вперед всегда с приятностью и легкостью и никогда не чувствовал бы затруднений или же не обманывался бы успехом и вскоре достиг бы гораздо большего, чем ожидал сам когда-либо вначале. Обыкновенно же плод размышления портят поспешностью, стремясь скачком перейти к более трудным вопросам, но затратив много труда, ничего не достигают. Известно, что [наиболее] совершенен именно тот метод исследования, при котором мы способны предвидеть, к какому результату мы придем. Но заблуждаются те, которые думают, что когда происхождение открытия становится явным, то оно фиксируется аналитически, а когда остается скрытым, — то синтетически.

Я часто замечал, что изобретательские способности у одних бывают в большей степени аналитическими, а у других — комбинаторными. Комбинаторная, или синтетическая, [изобретательность] имеется по преимуществу там, где надо использовать какой-либо предмет или найти ему приложение, на-

пример, когда надо придумать, как приладить данную намагниченную иглу к коробке; напротив, по преимуществу аналитическая имеется там, где задан вид изобретения, или же там, где, предполагая [определенную] цель, надо найти средства. Однако редко анализ бывает чистым, ибо в поисках средств мы по большей части натакиваемся на искусственные приемы, проистекающие от других [людей] или от нас самих, уже изобретенные когда-то случайно или по какой-либо причине и выхватываемые или из нашей памяти, или из общения с другими [людьми], словно из таблицы или свода изобретений, и [мы] их тут же применяем; но ведь это — нечто синтетическое. Впрочем, комбинаторное искусство, в особенности для меня, такая наука (которая также может быть названа вообще оперированием знаками [*characteristica sive speciosa*], в которой речь идет о формах вещей или о формулах универсума, то есть о качестве вообще, или о сходном и несходном, так как те или другие формулы происходят от взаимокombинирования самих *a*, *b*, *c* и т. д. (репрезентирующих либо количество, либо что-то другое). И [эта наука] отличается от алгебры, которая исходит из формул, приложимых [только] к количеству, или из равного и неравного. Поэтому алгебра подчиняется комбинаторике и постоянно пользуется правилами, которые, однако, являются более общими и имеют место не только в алгебре, но и в искусстве дешифрирования, в различных видах игр, в самой геометрии, рассуждающей по древнему предписанию линейно, [и] наконец, всюду, где имеются отношения подобия.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

Августин Блаженный 69, 131, 170
 Анаксагор 28
 Аристотель 10, 11, 39, 55, 70, 99, 111, 119
 Арно А. 13, 25, 104, 134, 141, 145, 146, 202, 206, 217
 Бейль П. 25, 159
 Беркли Д. 143, 148, 149, 161, 164, 170
 Бернулли И. 216
 Бойль Р. 14, 156, 221
 Больцано Б. 224
 Боннэ Ш. 217
 Босс Б., де 10, 25, 26, 153
 Бошкович Р. И. 224
 Брентано Ф. 44
 Бруно Д. 98, 135
 Бурге Л. 99
 Бэкон Ф. 17, 43, 161, 183
 Вагнер 10
 Вариньон П. 49, 58
 Вейгель Э. 12, 154, 209
 Вижье П. 44
 Винер Н. 214
 Виткевич С. 224
 Вольдер Б., де 25, 26, 145
 Вольтер 132, 170
 Вольф К. Ф. 217
 Вольф Х. 138, 223, 224
 Вундт В. 158, 224
 Галилей Г. 215
 Галлер А. 217
 Гамильтон У. Р. 88
 Гарвей У. 218
 Гассенди П. 34, 156
 Гегель Г. В. Ф. 35, 36, 71, 108, 151, 166, 170, 184, 190, 203, 205, 208—210, 218, 223—225
 Гейлиникс А. 136
 Гельмонт И. Б., ван 26
 Георг Людвиг (герцог ганноверский) 14, 20
 Гербарт И. Ф. 158, 224
 Гердер И. Г. 220
 Герон 88
 Герхардт К. 26
 Гете И. В. 217, 224
 Гоббс Т. 22, 34, 120, 154, 156, 161, 209—211
 Гюйгенс Х. 88
 Даламбер Ж.-Л. 216
 Декарт Р. 12, 22, 28—32, 34, 35, 105, 127, 154, 156, 170, 179—

181, 183, 186, 187, 209—211, 216, 220, 222

Демокрит 10, 99, 151
 Дидро Д. 220, 224

Зенон Элейский 215

Иоганн Фридрих (герцог ганноверский) 96

Йост Р. 211

Кант И. 16, 30, 42, 43, 45, 58, 71, 113, 129, 133, 150, 151, 153, 159, 164, 166, 209, 218, 221, 223, 224

Каринский В. 189

Каркави 22

Карр Г. 107

Кассирер Э. 101, 122, 159

Кауппи Р. 213

Кер Д. 21

Кларк С. 25, 26, 159, 216

Кост П. 71, 173

Котарбинский Т. 44

Кутюра Л. 81, 204, 205, 211

Кювье Ж. 217

Лагранж Ж.-Л. 88

Левенгук А., ван 99

Ленин В. И. 36, 92, 100, 101, 107, 141, 197, 217, 225

Лессинг Г. 125, 136

Локк Д. 12, 24, 26, 110, 149, 179—181, 186, 210

Ломоносов М. В. 223

Лопиталь Г. 212

Лотце Г. 158, 224

Луллий Р. 209

Людовик XIV 7

Майоров Г. Г. 27, 90, 91

Мальбранш Н. 13, 105

Мальпинги М. 99, 218

Маркс К. 36, 43, 98, 100, 170, 225

Мартин Г. 211, 213

Мешэм 26, 102

Мопертюи П.-Л. 88

Морган А., де 211

Николай Кузанский 79, 135, 141

Ньютон И. 14—16, 30, 31, 157, 163, 221

Ольденбург С. 22

Папен Д. 13, 216

Паскаль Б. 13, 209, 214

Пеано Д. 211

Петр I 19

Петрониевич Б. 224

Платон 10, 11, 39, 69, 70, 131, 151, 171, 179, 207

Попов П. С. 204

Рассел Б. 82, 131, 132, 152, 163, 204, 205, 211, 213

Ремон Н. 26, 99, 141

Ренувье Ш. 224

Решер Н. 62, 90, 91, 211, 213

Робинэ Ж.-Б.-Р. 220

Сваммердам Я. 99

Свидерский В. И. 163

Снядецкий Е. 217

- Соловьев Н. 119
 София-Шарлотта (королева прусская) 14, 25, 99
 Спиноза Б. 12, 14, 28, 29, 31, 33, 37, 84, 94, 106, 107, 112, 122, 129, 131, 133, 172—174, 205, 222
 Тейяр де Шарден П. 116, 224
 Толанд Д. 25
 Томазий Я. 10
 Трахтенберг О. В. 136
 Уемов А. И. 48
 Фабри Г. 23
 Фейербах Л. 11, 29, 100
 Ферма П. 13, 88
 Фехнер Г. 110
 Фихте И. Г. 71, 101, 117, 223
 Фишер К. 18, 118, 125, 151
 Фома Аквинский 11, 46, 130, 132
 Фреге Г. 211
 Фуше С. 26
 Хиршбергер И. 224
 Шеллинг Ф. В. 101, 144, 217, 220, 224
 Шольц Г. 211, 213
 Эйлер Л. 88, 214
 Энгельс Ф. 18, 36, 100, 106, 155, 214
 Юм Д. 164
 Ягодинский И. И. 27, 89, 90
 Якоби Ф. Г. 224
 Янке В. 10

ЛИТЕРАТУРА

1. *Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения.* М., 1955—1970.
- 1а. *Маркс К. Математические рукописи.* М., 1968.
2. *Ленин В. И. Полное собрание сочинений.* М., 1958—1970.
3. *Лейбниц Г. В. Избранные философские сочинения.* М., 1908.
4. *Лейбниц Г. В. Новые опыты о человеческом разуме.* М.—Л., 1936.
5. *Лейбниц Г. В. О способе отличения феноменов реальных от воображаемых.*—«Вопросы философии», 1969, № 4.
6. *Лейбниц Г. Теодицея. Рассуждение о благодати божией, свободе человеческой и начале зла.*—«Вера и разум». [Харьков], 1887—1892 (а—1888, № 3; б—1889, № 1; в—1889, №2; г—1889, № 8).
7. *Лейбниц Г. В. De libertate. Письмо к Косту о необходимости и случайности* [от 19. 10. 1707 г.]. В кн.: *К. Фишер. О свободе человека.* СПб., 1899.
8. *Ягодинский Ив. Ив. Сочинения Лейбница. Элементы сокровенной философии о совокупности вещей.* Казань, 1913.
9. *Ягодинский Ив. Ив. Незданное сочинение Лейбница. Исповедь философа.* Казань, 1915.
10. *Ягодинский Ив. Ив. Незданные заметки Лейбница о душе.* Казань, 1917.
11. Незданные наброски Лейбница, под ред. И. И. Ягодинского.—«Известия Северо-Кавказского Гос. Университета. Серия Обществоведение, Литература», т. 3. Ростов н/Д, 1928.
12. *Полемика Г. Лейбница и С. Кларка по вопросам философии и естествознания (1715—1716 гг.).* Подгот. В. И. Свицерским и Г. Кребером. Л., 1960.

13. *Leibniz G. W.* Sämtliche Schriften und Briefe. 1. u. 6. Serien. Darmstadt—Berlin—Leipzig, 1924.
14. Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz. Hrsg. von C. I. Gerhardt, vol. I—VII. Berlin, 1875—1890.
15. *Leibniz G. W.* Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie. Bde 1—2. Leipzig, 1908.
16. *Leibniz G. W.* Die Hauptwerke. 2. Aufl. Stuttgart, 1940.
17. Opuscules et fragments inédits de Leibniz par Louis Couturat. Paris, 1903.
18. Textes de Leibniz, inédits par Gaston Grua, 2 vol. Paris, 1948.
19. *Leibniz G. W.* Fragmente zur Logik, hrsg. von Franz Schmidt. Berlin, 1960.
20. *Bodemann E.* Die Leibniz-Handschriften der Kgl. öffentlichen Bibliothek zu Hannover, Bde 1—2. Hannover, 1895.
21. *Bodemann E.* Briefwechsel des G. W. Leibniz in der Kgl. Bibliothek zu Hannover. Hannover, 1889.
22. *Ravier E.* Bibliographie des Oeuvres de Leibniz, 2. Aufl. Hildesheim, 1966.
23. *Ropohl H.* Das Eine und die Welt. Versuch zur Interpretation der Leibnizschen Metaphysik. Mit einem Verzeichnis der Leibniz-Bibliographie. Leipzig, 1936.
24. *Каринский Вл.* Умозрительное знание в философской системе Лейбница. СПб., 1912.
25. *Котарбинский Т.* Лекции по истории логики.—Избранные произведения. М., 1963.
26. *Майоров Г. Г.* Философия Лейбница и ее новейшие западные интерпретации.—«Вопросы философии», 1968, № 10.
27. *Майоров Г. Г.* Проблема достоверности знания в философии Г. В. Лейбница.—«Вопросы философии», 1969, № 4.
- 27а. *Нарский И. С.* Метод Лейбница как система взаимодействия противоположных принципов.—«Философские науки», 1971, № 3.
- 27б. *Позаребисский И. Б.* Готфрид Вильгельм Лейбниц. М., 1971.
28. *Серебряников В. С.* Лейбниц и его учение о душе человека. СПб., 1908.
29. *Спокойный Л. Ф.* Философия Лейбница. Научно-популярный очерк. М.—Л., 1935.
30. *Сретенский Н. Н.* Лейбниц и Декарт (критика Лейбницем общих начал философии Декарта). Казань, 1915.
31. *Фишер К.* Лейбниц. История новой философии, т. 3. СПб., 1905.
32. *Ягодинский Ив. Ив.* Философия Лейбница. Процесс образования системы. Казань, 1914.
33. *Belaval Y.* Leibniz critique de Descartes. Paris, 1960.
34. *Bochenski J. M.* Formale Logik. 2. Aufl. München, 1962.
35. *Garr H. W.* Leibniz. N. Y., 1960.
36. *Cassirer E.* Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen. Mahrburg, 1902.
37. *Couturat L.* La Logique de Leibniz d'après des documents inédits. Paris, 1901.
38. *Dürr K.* Neue Beleuchtung einer Theorie von Leibniz. Grundsätze des Logikkalküls. Darmstadt, 1930.
39. *Gueroult M.* Dynamique et metaphysique Leibniziennes. Paris, 1934.
40. *Kauppi R.* Über die Leibnizsche Logik. Helsinki, 1960.
41. *Martin G.* Leibniz. Logik und Metaphysik. Köln, 1960.
42. *Rescher N.* The Philosophy of Leibniz. Prentice — Hall, 1967.
43. *Russell B.* A critical Exposition of the Philosophy of Leibniz. Cambridge, 1900.
44. *Saw R. L.* Leibniz. Baltimore, 1954.
45. *Simonovits A.* Dialektisches Denken in der Philosophie von Gottfried Wilhelm Leibniz. Berlin, 1968.
46. *Totok W., Haase C.,* Hrsgs. Leibniz. Sein Leben — sein Wirken — seine Welt. Hannover, 1966.
47. *Yost R. M.* Leibniz and philosophical analysis. Berkeley and Los Angeles, 1954.
48. Leibniz-Bibliographie. Ein Verzeichnis der Literatur über Leibniz. Bearbeitet von K. Müller. Frankfurt am Main, 1966.

49. Leibniz-Bibliographie. Ergänzungen und Fortführungen zu „Leibniz-Bibliographie... von K. Müller“. Rez. von G. Utermöhlen. „Studia Leibnitiana“, Hft. 4. Hannover, 1969.

* * *

50. Вижье П. Теория уровней и диалектика природы.— «Вопросы философии», 1962, № 10.
 51. Гоббс Т. Избранные произведения, т. I. М., 1964.
 52. Декарт Р. Избранные произведения. М., 1950.
 53. Кант И. Сочинения в 6 томах. М., 1963—1968.
 54. Локк Д. Педагогические сочинения. М., 1939.
 55. Маковельский А. О. История логики. М., 1967.
 56. Попович М. В. Об универсальности логики.— «Вопросы философии», 1968, № 7.
 57. Соловьев Н. «Теодицея» Лейбница, рассматриваемая в связи с его метафизическим учением. Харьков, 1904.
 58. Спиноза Б. Избранные философские произведения в двух томах, т. I. М., 1957.
 59. Стяжкин Н. И. Формирование математической логики. М., 1967.
 60. Уемов А. И. О принципе тождества.— «Вопросы философии», 1969, № 6.
 61. Фейербах Л. История философии, т. 2. М., 1967.
 62. «Философские вопросы современной формальной логики». М., 1962.
 63. Фихте И. Факты сознания. СПб., 1914.
 64. Descartes. Oeuvres, vol. VIII. Ed. Cousin. Paris, 1829.
 65. Hirschberger J. Geschichte der Philosophie, Bd. II. Freiburg, 1963.

СОДЕРЖАНИЕ

I. ВВЕДЕНИЕ	5
II. ЖИЗНЬ И ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ	12
III. СОЧИНЕНИЯ	22
IV. ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ УЧЕНИЯ	28
V. МЕТОД	36
Различие и тождество	36
Непрерывность	49
Монадность и принципы совершенства и полноты	58
Логические модальности	68
Методологическая роль законов логики	75
Принцип «максимум и минимум» и структура метода	85
VI. ОНТОЛОГИЯ	94
Теория монад	94
Между религией и безбожием	116
Теодицея	127
Предустановленная гармония	133
От сущности к явлениям	144
Душа и тело. Природа	152
Пространство и время	158
VII. ЭТИКА	165
«Наилучший» мир и проблема зла	165
Проблема свободы воли	172
VIII. ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ	179
Критерии истины	179
Виды истин	191
IX. ОТ МОНАДОЛОГИИ К ПАНОЛОГИЗМУ	201
Система панологизма	201
Логика и естествознание	209
X. ЗАКЛЮЧЕНИЕ	219
Приложение	226
Указатель имен	232
Литература	235

Нарский И. С.
Н 30 Готфрид Лейбниц. М., «Мысль»,
1972.

239 с. (Мыслители прошлого).

В книге дается анализ метода и философской системы Лейбница, мыслителя, предвосхитившего многие философские и научные идеи XIX—XX вв. Автор разбирает основные произведения Лейбница, излагает его учение о бытии, теорию познания, этику.

Книга рассчитана на широкий круг читателей, интересующихся историей философии, а также историей науки.

1—5—1
54—72

1Ф

Нарский Игорь Сергеевич
ГОТФРИД ЛЕЙБНИЦ

Редактор *В. И. Башилов*
Младший редактор *И. Танана*
Оформление серии *В. А. Носкова*
Гравюра *Л. А. Быкова*
Художественный редактор *С. М. Полесцкая*
Технический редактор *О. А. Барабанова*
Корректор *Г. М. Ефимова*

Сдано в набор 2 июня 1971 г. Подписано в печать 17 ноября 1971 г. Формат бумаги 70×90¹/₃₂, № 2. Усл.-печатных листов 8,78. Учетно-издательских листов 8,51.
Тираж 40 000 экз. А-13609 Цена 27 коп. Заказ 687.

Издательство «Мысль», Москва, В-71, Ленинский проспект, 15.

Типоофсетная фабрика «Атлас» Комитета по печати при Совете Министров УССР. Львов, Зеленая, 20.