

УДК 1(091)

В. В. Третьяков*

**ХАРАКТЕРНЫЕ ЧЕРТЫ МЕТАФИЗИКИ
Г. В. ЛЕЙБНИЦА**

В статье рассматриваются главные черты философской позиции Лейбница. Отмечается особенность содержания понятия субстанции в метафизических идеях Лейбница. Затрагивается вопрос о значении принципа достаточного основания философии Лейбница, выясняется содержание его идеи о возможности существования многих возможных миров.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Лейбниц, субстанция, Бог, монада, дух.

V. V. Tretyakov

**CHARACTERISTIC FEATURES
OF METAPHYSICS G. V. LEIBNIZ**

The main features of the philosophical position of G. Leibniz are considered. The peculiarity of the content of the concept of substance in Leibniz's metaphysical ideas is noted. The question is raised about the significance of the principle of a sufficient foundation of Leibniz's philosophy, it turns out the content of his idea about the possibility of the existence of many possible worlds.

KEYWORDS: Leibniz, substance, God, monad, spirit.

Философию Готфрида Лейбница (1646–1716) обычно оценивают как рационалистическую. Характерными чертами его творчества выступают недоверие к чувственному опыту и подчеркнутая метафизичность. Однако философии Лейбница присущи особенные черты, выделяющие его среди рационалистов. Прежде всего это обращенность к философской традиции. Декарт, например, стремился искать истину не в устаревших философских положениях, а в самом себе и в природе. Спиноза хотя и опирается на предшествующую терминологию, но мало ссылается на предшественников, использует логический метод обоснования, а не исторический. Лейбниц же

* *Третьяков Валерий Валерьевич, кандидат исторических наук, доцент Иркутского государственного университета путей сообщения.*

различает три периода в развитии философии (древнюю, схоластическую и новую философию). Однако ни в одном из них он не находит удовлетворения для своих мыслей [1, с. 16].

В философии Лейбница прослеживается попытка синтеза античной и новой метафизики. Сам Лейбниц по этому поводу писал: «Я не стыжусь утверждать, что в книгах Аристотеля нахожу больше справедливых вещей, чем в умозаклчениях Декарта. Так что для обновленной философии можно успешно использовать, осмелюсь сказать, все восемь книг Аристотеля. Все, что Аристотель говорил относительно материи, формы, природы, места, бесконечности, времени, движения, по большей части является точным и доказанным» [2, с. 382]. Историки философии нередко отмечают, что историческое и теоретическое значение философии Лейбница заключается в его стремлении пересмотреть древних в свете науки и придать их идеям новое качество.

Лейбниц, подобно Декарту и Спинозе, основывается в философии на понятии субстанции. Но у него это понятие имеет свою специфику. Если Декарт допускал три субстанции (Бог, дух и материя), Спиноза – лишь одну субстанцию (Бог), то Лейбниц предположил существование множества субстанций, которые назвал монадами. Монадами он обозначает простые субстанции, из которых состоят сложные субстанции. «А где нет частей, там нет ни протяжения, ни фигуры и невозможна делимость. Эти-то монады и суть истинные атомы природы, одним словом, элементы вещей» [3, с. 413].

Г. Робинсон заметил, что Лейбниц был неудовлетворен понятием субстанции у Спинозы уже хотя бы потому, что оно ограничивает Бога лишь тем, что актуально существует; но ведь Бог как высшее начало содержит в себе все возможности, а актуальный мир является только набором актуальных возможностей, реализованных Богом исходя из лучших оснований [4]. Лейбниц настаивает, что «...сотворенные субстанции зависят от Бога, который сохраняет их и даже непрерывно производит путем некоторого рода эманации, подобно тому как мы производим наши мысли. В самом деле, поскольку Бог вертит, так сказать, во все стороны и на все лады общей системой явлений, которые он считает за благо произвести, чтобы проявить свою славу, и рассматривает все стороны мира всеми возможными способами, ибо нет ни одного отношения, которое укрылось бы от его всевидения, то результатом каждого устремленного с известной стороны взгляда на универсум является субстанция, выражающая мир сообразно этому взгляду, если Бог признает за благо осуществить свою мысль и произвести эту субстанцию» [3, с. 138].

Как обосновывает Лейбниц природу монады-субстанции? Он считает, что протяженность и движение, фигура и число являются лишь видимостью реальности, ее внешними определениями. Истина же реальности обладает не механической природой, а метафизической. Эта истина

является силой, порождающей движение. А поэтому и составные элементы реальности, и ее основа представляют собой нечто, лежащее вне пространства, времени и движения, т. е. в самих субстанциях. «Субстанция есть существо, способное к действию» [3, с. 404]. Поэтому мышление и протяжение есть лишь проявления деятельной субстанции, а подлинное понимание природы субстанции должно связываться с началом движения – с силой: «Активная сила отличается от широко известной философским школам голой потенции, ибо рассматриваемая схоластиками активная потенция, или способность, – это не что иное, как ближайшая возможность действия, которая, однако, нуждается в постороннем возбудителе... чтобы претвориться в действие. А активная сила содержит в себе некую действенность, или энтелехию, и составляет нечто среднее между способностью действия и самим действием, предполагая устремление; она сама по себе направлена к осуществлению и не нуждается во вспомогательных средствах, а только в устранении препятствий... И я утверждаю, что эта способность действовать присуща всякой субстанции и из нее всегда порождается какое-то движение; и поэтому сама телесная субстанция (равно как и духовная) никогда не прекращает действовать, что, очевидно, недостаточно учли те, кто полагает сущность материи в одной только протяженности, или даже непроницаемости, и вообразил, что может себе представить тело, всецело покоящееся» [Там же, с. 246].

Таким образом, по Лейбницу, сила сама по себе не есть потенция, как считали многие: сила есть основание природы субстанции. Поскольку же тела обладают не только способностью к действию, но и способностью к противостоянию, следует рассматривать силу в двух аспектах – как активную, так и пассивную. Об активной силе субстанции свидетельствует наблюдаемое нами движение, пассивная же сила проявляет нам себя через способность тел к сопротивлению; однако видимое нами движение или сопротивление, согласно Лейбницу, не следует напрямую сводить к субстанциальной активности, так как сила есть лишь ее внутренняя причина [Там же, с. 249–251]. Лейбниц находит, что природа субстанций обуславливается силой, но для объяснения частных проблем природы такое понятие силы было бы слишком общим и пригодным лишь для установления общих принципов. Поэтому нужно понятие не силы вообще, а первичной силы, что и обозначается термином «монада» (от греч. μοναδα – единица).

С точки зрения Лейбница, сама монада абсолютно неделима, но обладает многообразным содержанием. «Поэтому монада сама по себе может отличаться от другой монады только внутренними качествами и действиями, которые не могут быть ничем иным, как ее восприятиями, или перцепциями (perceptions) (т. е. представлениями (representations) в простом сложного или внешнего), и ее стремлениями (appetitions) (т. е. влечениями от

одного представления к другому), составляющими принципы изменений» [3, с. 404]. Нужно заметить, что когда Лейбниц говорит о восприятии или о представлении, он не имеет в виду восприятие (или представление), сопровождаемое сознанием или пониманием. Два последних момента свойственны особым монадам – относящимся к душе и разуму; воспринимают все монады, но лишь некоторые, кроме восприятия, обладают еще и апперцепцией. Он полагает, что «следует делать различие между восприятием-перцепцией, которое есть внутреннее состояние монады, воспроизводящее внешние вещи, и апперцепцией-сознанием, или рефлексивным познанием этого внутреннего состояния, каковое дано не всем душам, да и у одной и той же души бывает не всегда» [Там же, с. 406]. Лишь монады, расположенные на высшем уровне, достигают сознания. «Всем простым субстанциям, или сотворенным монадам, можно бы дать название энтелехий, ибо они имеют в себе известное совершенство... и в них есть самодовление... которое делает их источником их внутренних действий и, так сказать, бес-телесными автоматами.

Если бы хотели назвать душой все, что имеет восприятия и стремления... то можно бы все простые субстанции, или сотворенные монады, назвать душами; но так как чувство есть нечто большее, нежели простое восприятие, то я согласен, что для простых субстанций, имеющих только последнее, достаточно общего названия монад и энтелехий, а что душами можно называть только такие монады, восприятия которых более отчетливы и сопровождаются памятью» [Там же, с. 416]. Душа есть нечто большее, чем простая монада. Мы сознаем наши восприятия, которые необходимо существуют, иначе они не могли бы быть восприняты нами. Память дает душам «род связи по последовательности, которая походит на разум, но которую нужно отличать от него»; однако если восприятие определяется только памятью, человек действует как неразумное животное. «Но познание необходимых и вечных истин отличает нас от простых животных и доставляет нам обладание разумом и науками, возвышая нас до познания нас самих в Боге. И вот это называется в нас разумной душой или духом» [Там же, с. 418].

Лейбниц развивает декартовское положение, согласно которому субстанции не могут взаимодействовать, но придает этому положению более развернутый вид: он полагает, что не существует двух монад, имеющих какие-либо причинные отношения между собой, – такие отношения являются лишь видимостью. Сами по себе монады целостны: «Монады вовсе не имеют окон, через которые что-либо могло бы войти туда или оттуда выйти... Итак, ни субстанция, ни акциденция не может извне проникнуть в монаду» [Там же, с. 413–414]. Б. Рассел в связи с этим заметил, что из такого понимания Лейбницем природы субстанции вытекают некоторые трудности: 1) как следует объяснять взаимовлияния монад в динамике, например в случаях столкновения тел; 2) что собой представляет восприятие, если при-

нять порождение действием воспринятого объекта на воспринимающего [5, с. 90]. Вот эта вторая трудность представляется особенно интересной.

Лейбниц считает, что отдельная монада содержит в себе Вселенную и отражает ее в соответствии с присущей ей божественной природой. Именно такой природой наделил ее Бог, и, следовательно, результат восприятия не может быть иным, он порождается характером природы монады. Однако монады, как всё сотворенное, не остаются постоянными, что выражается в видимости изменений. «Я принимаю также за бесспорную истину, что всякое сотворенное бытие – а следовательно, и сотворенная монада – подвержено изменению и даже что это изменение в каждой монаде непрерывно» [3, с. 414]. Изменения монад происходят из внутреннего принципа, так как внешняя причина не может иметь влияния внутри монады. Изменения возможны потому, что необходимо существует многообразие того, что изменяется: естественное изменение совершается постепенно, кое-что при этом изменяется, а кое-что остается в прежнем положении; и, «следовательно, в простой субстанции необходимо должна существовать множественность состояний и отношений, хотя частей она не имеет» [Там же, с. 414].

Изменения в монадах производят видимость взаимодействия, однако такие изменения основаны на предустановленной гармонии. Иначе и быть не может, поскольку каждая монада – замкнутый в себе мир, невосприимчивый к влияниям извне. Но как же тогда объяснить целостность Вселенной и изменчивость одновременно? Лейбниц нашел интересное решение, которое получило название «системы предустановленной гармонии» [2, с. 405]. «Я объяснил согласованность души и тела примером синхронного движения двух маятников часов различной конструкции в момент, когда показывают одинаковое время. Это могло произойти тремя способами: 1) согласовать их таким образом, чтобы они непременно качались синхронно; 2) поручить кому-нибудь регулировать их движения, делая их синхронными; 3) построить новые часы, настолько добротные и точные, чтобы они могли идти строго параллельно благодаря своей конструкции. Без сомнения, последний способ – наилучший» [Там же, с. 406]. Таким образом, согласно Лейбницу, всеобщая взаимосвязь может быть объяснима при допущении гармонично предустановленной природой согласованности. Монады, не имея окон, обладают представлениями, в точности соответствующими тому, что находится по ту сторону окон, поскольку, будучи созданными Богом, они получили одновременно от него и взаимосогласованность.

У Лейбница монады выстраиваются иерархически в соответствии с уровнем ясности и отчетливости, с какой они отражают Вселенную. Конечно, в восприятиях монады, считает Лейбниц, всегда будет присутствовать некоторая степень смутности, однако такая смутность изменяется в соответствии с возвышением (или, по-видимому, с понижением) достоинства монады. В связи с этим интересно его пояснение существа человеческого

тела: оно состоит из монад, каждая из которых бессмертна, является душой; но среди них есть одна господствующая монада, центральная, которая и предстает в восприятии тем, что обычно называется душой человека. С одной стороны, именно эта монада обладает наиболее ясным восприятием, что делает ее наиболее заметной. С другой стороны, такая монада является главной и потому, что все изменения в человеке и в человеческом теле происходят в связи с ней и ради нее. Если рука человека движется, то это происходит ради цели господствующей монады, т. е. в душе человека, а вовсе не в монадах, составляющих руку человека. Б. Рассел видит в таком положении Лейбница обоснование им контроля воли человека над его действиями [5, с. 91].

Лейбниц считает, что расположение монад следует видеть трехмерным, каждая монада занимает то или иное место соответственно точке зрения, с которой они отражают мир, поэтому и пространства в том виде, как оно является чувствам или как его понимает физика, не существует. Человек воспринимает лишь реального двойника пространства – соответствующим образом упорядоченные монады, каждая из которых представляет мир в определенной перспективе, только ей присущей; потому и разговор о пространственном положении монад всегда будет произвольным [Там же, с. 91]. А поэтому нет и такого явления, как пустое пространство, поскольку каждая точка Вселенной заполнена определенной монадой [3, с. 262].

Таким образом, простой первичной монадой, последним основанием вещей у Лейбница выступает Бог. Остальные монады сотворены им, и активность присуща только ему. Способность к действию у остальных монад ограничена по причине их «материальности», телесности. Однако у Лейбница телесность понимается как феномен, основа которого заключена в монадах [2, с. 401]. Всякая телесная субстанция представляется Лейбницем как агрегат, организованный доминирующей монадой. Если у животных доминирующей энтелехией выступает душа, то у человека – духовное начало, умственные способности. Поэтому, если низшие монады представляют скорее мир, чем Бога, то мыслящие субстанции представляют в большей мере Бога, чем мир [Там же, с. 403].

Интересный момент в философии Лейбница – его обоснование существования Бога. Рассел считает, что, хотя это обоснование было заложено еще древними греками, получило свое развитие у схоластов, было поставлено на точку зрения новой философии Декартом, именно Лейбниц, достигший в искусстве логики высочайших вершин, сформулировал эти доказательства лучше и четче, чем его предшественники [5, с. 91]. Он выделил четыре доказательства: онтологическое доказательство, космологическое доказательство, доказательство от вечной истины и доказательство от предустановленной гармонии.

В качестве основания для онтологического доказательства Лейбниц принял различие между существованием и сущностью. Обыкновенный че-

ловек или вещь, с одной стороны, существуют, а с другой стороны, имеют определенные качества, которые составляют их «сущность». Так, говоря о Гамлете, обычно имеют в виду такие проявления его сущности, как меланхоличность, нерешительность, остроумие и др. Если мы по возможности подробно описываем какого-либо человека, то вопрос о его реальности всегда будет открытым. Схоласты, например, считали, что в отношении любой конечной субстанции ее сущность не включает в себя ее существования. Иное дело в отношении Бога: его определяют как наиболее совершенное существо, т. е. существо, обладающее всеми другими совершенствами, как субъект всех совершенств, и при этом совершенство определяется как «простое качество, которое положительно и абсолютно и выражает без всяких ограничений все, что выражает» [5, с. 92]. Однако нет двух таких совершенств, которые были бы несовместимы. Лейбниц заключает: «Следовательно, существует или можно представить существующим субъекта всех совершенств или наиболее совершенное Существо. Из этого также следует, что Оно существует, так как существование включается в число совершенств» [Там же, с. 93]. Относительно мысли Лейбница Рассел замечает, что легче убедиться, что она должна быть ошибочной, чем точно выяснить, в чем заключается ошибка.

Космологическое доказательство весьма интересно. Уже древние философы, и Аристотель в частности, выстраивали такое доказательство от первопричины. Здесь утверждается, что всё ограниченное имеет свою причину, которая также должна иметь причину, и т. д. Однако такой ряд причин не может быть бесконечным, и первое в этом ряду не должно иметь причины, иначе оно не будет первым. Таким образом, должна существовать беспричинная причина, что и есть Бог. Лейбниц же принимает иную форму доказательства. Он полагает, что каждая единичная вещь в мире случайна в том смысле, что логически возможно, чтобы она не существовала; это возможно не только в отношении единичной вещи, но и в отношении всей Вселенной. Даже если мы допускаем вечность Вселенной, в этом случае мы не находим внутри Вселенной ничего, что показывало бы, почему она существует. Но всё должно иметь достаточное основание, так же как и Вселенная; достаточное основание для Вселенной следует находить вне ее – таким достаточным основанием является Бог. Рассел замечает, что в доказательстве Лейбница нет временного аспекта, оно действительно в той мере, в какой мы допускаем принцип достаточного основания Лейбница; большая на вид правдоподобность космологического доказательства перед доказательством онтологическим обманчива [Там же, с. 93–94].

Доказательство от вечной истины заключается в том, что истины являются частью содержания умов, а вечная истина должна быть частью содержания вечного ума. Лейбниц считает, что конечное основание для случайных истин положено в необходимых истинах: для всего ограниченного в

мире должно существовать основание, но само такое основание не может быть случайным, оно положено среди вечных истин. Существование человека или вещи имеет свое существующее основание; поэтому и вечные истины должны существовать, но они могут существовать только как мысли в уме Бога [5, с. 94].

Доказательство из предустановленной гармонии основывается на положении Лейбница о «лишенных окон» отражающих Вселенную монадах. Если многие часы показывают одновременно одно и то же время, то есть и единая внешняя причина, которая всё регулирует. Предустановленность, по-видимому, следует понимать широко, ибо только в этом случае Лейбниц мог объяснить множество сосуществующих, но не взаимодействующих монад. Согласно Лейбницу, взаимодействия быть не может, потому что всё случающееся с каждой субстанцией является частью ее собственного понятия и определено вечно, если эта субстанция существует [Там же, с. 98]. Бог изначально сотворил души и всё другое таким образом, что всё, что в них происходит, происходит в силу их собственной природы и при этом согласовано со всем остальным. Это и есть мировая гармония, созданная Богом. И связь субстанций происходит только через Бога; свободная воля сохраняется, поскольку всё действует в силу своей природы [1, с. 16].

Как известно, Спиноза сомневался в наличии свободной воли. Под волей он понимает само стремление человеческого ума пребывать в своем бытии в течение неопределенного времени, в воле выражается инерция вещи к сохранению своего бытия [6, с. 168]. Лейбниц же допускает наличие свободы воли. Он выдвигает принцип «достаточного основания», в соответствии с которым ничто в мире не происходит без какого-либо основания; однако в случаях свободного действия, согласно философу, причины следует искать в «склонности без необходимости» [5, с. 91]. Конечно, человеческие поступки всегда мотивированы, но можно ли их объяснить одной логической необходимостью? Напротив, в этом случае в достаточном основании для действия человека нет логической необходимости. То же, по мнению Лейбница, следует относить и к объяснению свободы действия Бога: он всегда действует во имя лучшего, но никакая логика не принуждает его поступать таким образом; Бог не действует вопреки законам логики, однако он может вызвать всё логически возможное, что и предоставляет ему величайшую широту выбора [Там же].

Важной чертой философской концепции Лейбница выступает его идея о многих возможных мирах. Сама по себе *возможность* мира обусловлена его логической непротиворечивостью. Бог имел возможность созерцать много миров, прежде чем сотворил действительный мир, лучший из возможных. Это тот мир, в котором добро выше зла. Бог мог бы сотворить мир, лишенный зла, но этот мир не был бы так хорош, как действительно существующий мир. Благость реального мира раскрывается через ло-

гическую связанность добра и зла: без одного нет и другого. Бог даровал человеку свободу воли, что есть великое благо, но для этого он повелел быть и греху. В лучшем мире хотя и существует зло, но добра в нем все же больше, чем в любом другом возможном мире. (Рассел по этому поводу замечает, что такое решение Лейбницем проблемы зла, в принципе, вполне возможно, но не очень убедительно [5, с. 95].)

Согласно Лейбницу, Бог выбрал самый совершенный мир – простой в замысле, богатый в явлениях. Он допускает то зло, какое не противоречит законам природы и из которого он может извлечь большее благо. Но сам Бог не есть причина зла: зло есть следствие ограниченной природы его творений и их несовершенство. С творениями Бога всё может случиться, но это есть следствие их существования, их природы, но не внешнего влияния других субстанций [1, с. 17].

И. В. Берестов в связи с этой идеей Лейбница заметил, что его подход положил начало не только метафизическому взгляду на возможные миры (что общепризнано), но и взгляду эпистемическому: у Лейбница каждая монада отражает весь актуальный мир, но отражает его только в своей собственной перспективе. Истина этого мира доступна только Богу, а постижение других субъектов (монад, душ) всегда будет смутным и неадекватным, поскольку такое постижение всегда частично. Поэтому Бог постигает все метафизически возможные миры, но все его создания (души) способны постигать реальный мир ограниченно: воспринимаемый душой мир не является полным. Исходя из этих положений, И. В. Берестов заключает, что миры, воспринимаемые разными душами, являются эпистемическими (перцептуальными) альтернативами реального мира. Таким образом, у Лейбница различаются 1) метафизически возможные миры, мыслимые Богом, 2) реальный мир, сотворенный Богом посредством актуализации наилучшего из всех возможных миров, 3) эпистемические (перцептуальные) возможные миры, воспринимаемые сотворенными душами с их собственной точки зрения [7, с. 66–67].

Лейбниц, как показано выше, видит Бога как необходимое бытие, ибо совершенное должно существовать необходимым образом, иначе оно не было бы совершенным. Он необходим, поскольку в нем совмещаются сущность и существование; лишь он обладает прерогативой возможности беспредельного совершенства; только Божественный разум позволяет возможности стать реальностью. Конечно, возможности бесконечны, они могут организовываться в бесчисленные миры. Однако воплощение одной из них влечет за собой неосуществление другой (ведь они взаимоисключающие). Лейбниц пишет: «...Следует признать, что возможным является все то, что включает какую-то степень совершенства; осуществляется же то возможное, которое совершеннее противоположного; и это не в силу собственной природы, но в силу общего установления Бога производить наиболее совершенное. Совершенство, т. е.

сущность, есть потребность в существовании, из которой, впрочем, само собой вытекает существование, но не в силу необходимости, а [из предпосылки всетворящего Бога, т. е.] если другое, более совершенное, не может помешать [этому]» [3, с. 309].

Поскольку, согласно Лейбницу, существование есть реализация возможных сущностей, следовательно, даже если Бог задумал бесчисленное множество миров, он, тем не менее, может воплотить только один. Возможные миры стремятся к существованию, но только выбор Бога решает, который из них надо продвинуть к фактическому существованию. Однако, по Лейбницу, Бог – источник не только сущностей, но и существований. Сущность выражает, «что собой представляет вещь», существование выражает реально наличное бытие. Сущности – это всё мыслимое без противоречий, всевозможное, а Божественный разум есть «средоточие вечных истин и идей, от коих зависят истины». Следовательно, именно Божественный разум делает их возможными, придает им максимальную реальность, которая только может быть у возможности [2, с. 411]. Из этих положений можно вывести различия между истиной разума и истиной факта. Истины разума – те, противоположное которым логически невозможно (эти истины находятся в разуме Бога, они основаны на законах непротиворечия, они всеобщи и необходимы). Истины факта – это случайные, эмпирические, лишенные метафизической необходимости истины; противоположное им логически мыслимо. Поэтому истин факта может и не существовать. Однако они существуют, а следовательно, имеют определенные основания для своего существования [8, с. 26–27]. Для их нахождения недостаточно тождества, непротиворечия, они нуждаются, согласно Лейбницу, еще и в принципе «достаточного основания».

Согласно этому принципу, всякое событие, происходящее фактически, имеет достаточное основание, чтобы определить, почему оно случилось и почему произошло так, а не иначе. Мы не всегда можем найти достаточное основание для отдельного факта, для этого требуется восстановить множество частных. Мир сотворен Богом именно по принципу достаточного основания: в Боге достаточное основание совпадает с выбором лучшего, с моральным долгом; у человека достаточное основание есть основной закон познания. Предвидение или совершенное знание случайных истин свойственны сознанию, однако они не изменяют их случайной природы и не превращают их в истины разума. Если истины разума основаны на логико-математической необходимости, то истины факта связаны со свободным Божественным волеизъявлением [2, с. 411–412].

А. Лавджой в связи с этим пишет, что принцип достаточного основания следует рассматривать в его историческом контексте: этот принцип стал подтверждением основополагающего предположения, что существует по крайней мере один тип бытия, чья сущность необходимо и непосредственно предполагает существование. «Но этот принцип значил

для Лейбница и то, что существование всех конечных вещей так же должно иметь некоторые основания в рациональном порядке идей и их импликаций – в царстве потенциального, которое Бог держал в своем разуме “до творения”» [9, с. 173]. А. Лавджой замечает, что вера Лейбница в этот принцип имела и прагматические основания. Если отвергнуть данный принцип, то альтернативой ему мог выступать Каприз, какими бы выражениями его не прикрывали. Если в природе не находить оснований, то она будет совершенно чужда разуму. Мир, основанный на случайности, был бы зыбким, неопределенность распространялась бы на всё, всё что угодно могло бы происходить. Однако такая гипотеза не устраивала Лейбница [Там же, с. 175].

В. В. Соколов отмечает, что предустановленная гармония применительно к человеку и его социальной жизни выступает у Лейбница как теодицея – богооправдание. Это была исконная проблема христианской теологии. Суть теодицеи сводилась к тому, чтобы снять с Бога ответственность за многообразное зло, переполняющее этот мир. Позиция Лейбница в данном вопросе во многом определяется охарактеризованными выше собственными идеями немецкого философа о Боге как верховном организаторе природы. Сверхъестественное чудо оказывается видимостью по мере расширения познания; зло же всё более улечивается по мере восхождения ко всё более обширной целостности и осознания тех или иных отношений и порядков как ее элементов [8, с. 75–76]. Зло неизбежно, поскольку, по Лейбницу, оно есть необходимый компонент мировой гармонии; но оно становится всё более незначительным по мере расширения нашего кругозора в пространстве и времени.

Оценивая философию Лейбница в целом, следует указать на то, что она направлена на постановку и решение проблем, имеющих давнюю историю, и обращена к вопросам, поставленным перед ученым миром в связи с бурным развитием естественнонаучных исследований. В оптимизме Лейбница следует видеть отражение просветительских настроений, порожденных успехами научного знания и ожиданием общего прогресса человечества в связи с этими успехами [Там же, с. 76–77]. Лейбниц создал целостную философскую систему, предложил взгляд на мир как развивающееся, системное целое.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Долгих А. Ю. Метафизика Готфрида Лейбница / А. Ю. Долгих // Вестник Вятского государственного гуманитарного университета. 2011. № 3 (1). С. 16–19.
2. Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. От Возрождения до Канта / Д. Антисери, Дж. Реале. СПб. : Пневма, 2002. 880 с.
3. Лейбниц Г. В. Сочинения / Г. В. Лейбниц ; ред. и сост., авт. вступ. ст. и примеч. В. В. Соколов ; пер. Я. М. Боровского и др. М. : Мысль, 1982. Т. 1. 636 с.
4. Робинсон Г. Субстанция / Г. Робинсон. URL: <https://philosophy.ru/ru/substance>.

5. *Рассел Б.* История западной философии : в 2 т. / Б. Рассел. Новосибирск : Изд-во Новосиб. ун-та, 1994. Т. 2. 400 с.
6. *Гаджикурбанов А.* Спиноза / А. Гаджикурбанов // *Философская антропология*. 2018. Т. 4, № 2. С. 152–185.
7. *Берестов И. В.* Уникальность объектов в возможных мирах Г. В. Лейбница / И. В. Берестов // *Идеи и идеалы*. 2017. Т. 1, № 2 (32). С. 61–74.
8. *Соколов В. В.* Философский синтез Готфрида Лейбница. Свидетельство природы против атеистов / В. В. Соколов // *Лейбниц Г. В. Сочинения / Г. В. Лейбниц ; ред. и сост., авт. вступ. ст. и примеч. В. В. Соколов ; пер. Я. М. Боровского и др. М. : Мысль, 1982. Т. 1. С. 3–77.*
9. *Лавджой А.* Великая цепь бытия: история идеи / А. Лавджой. М. : Дом интеллектуал. кн., 2001. 376 с.