**С.Е.Крючкова**

**ПРОБЛЕМА ВОЗМОЖНЫХ МИРОВ В ФИЛОСОФИИ ЛЕЙБНИЦА[[1]](#footnote-2)**

 *The article is devoted to considering the problem of possible worlds in Leibniz. The author shows that the idea of possible worlds is basic in Leibniz’s theory of «the best of all possible worlds» where it is postulated in the metaphysical justification of the divine creation as a free act and in the solution of the theological problem concerning the existence of evil. Also, Leibniz connects this idea with logic which he interprets as a science about all possible worlds. Leibniz's dichotomy between «truths of reason» and «truths of fact» is investigated in the context of necessity and contingency. Logical and moral reasons for God's choice of the best of possible worlds are examined in detail in both early and mature works by Leibniz.*

Разговор о началах новоевропейской метафизики, которую сегодняшние исследова­тели вслед за М. Хайдеггером обычно связывают с cogito Декарта, регулярно возобновля­ется в современной философии. Нынешний исследовательский интерес к «картезианским размышлениям» далеко не первый такой возврат к истокам рационалистической философ­ской традиции, т.к. несмотря на кантовскую атаку «против того способа мышления, который был свойственен последекартовскому рационализму, завершенному великим Лейбницем» [Гуссерль 2004: 130], методические коллизии европейской метафизики не были разрешены. Такое постоянное возвратное движение к ego cogito с помощью «зигзаго­образного», «циклического метода «прояснения» (Э.Гуссерль) начал, способствует более глубокому и связному продумыванию устройства рациональности современного человека. И в этом смысле картезианское cogito, несмотря на непрозрачность существовавшего в ХVII веке формата рациональности в описании заявленных проблем, как ни странно, оказывается зачастую продуктивнее некоторых нынешних концепций, отрицающих «классический способ обоснования» познания (classical foundationalism) с его сведением познания к неким недоказуемым самоочевидностям как «самопротиворечивый и разрушительный» (А.Плантинга).

 Реконструкция (как, впрочем, и подлинная деконструкция) любой философской концепции всегда сложна [Хинтикка 1996: 47], особенно, если историческая дистанция велика, и мы имеем дело с таким колоссальным интеллектом как Лейбниц, в текстах которого все не так внятно и определенно, как это обычно представлено с помощью набора цитат в учебниках, или даже как это было предъявлено в рецепции его последователей, таких, например, как Х.Вольф, чья популярная, и вместе с тем поверхностная и схематичная, интерпретация практически выхолостила творческое начало философии Лейбница.

 Однако даже при бережном подходе и стремлении к исторически правдоподобному объяснению идеала познания всего сущего, предложенного Лейбницем, возникает ряд трудностей, связанных, как с неоднозначностью терминологии в описании заявленных проблем, так и наличием в концепции Лейбница ряда пластов, на которые обратил внимание еще Б.Рассел, чей критический подход к лейбницевской философии дал толчок возникновению серьезных споров. Утверждая, что в доктрине немецкого философа есть две системы – экзотерическая (для широкой публики) и эзотерическая (подлинная), Рассел считает, что та, «которую Лейбниц открыто провозглашал, была оптимистичной, ортодоксальной, фантастичной и мелкой; другая, которую постепенно извлекли из его рукописей относительно недавние издатели, была глубокой, ясной, во многом сходной с философией Спинозы и удивительно логичной» [Рассел 1994: 88]. Не исключено, что с ведущимся сейчас изданием в Ганновере «полного Лейбница», куда войдет большое число ранее не публиковавшихся писем и работ, будет «извлечен» еще один, может быть, неожиданный для всех, Лейбниц. В этой связи вполне возможно повторение ситуации 1765 года, возникшей после опубликования «Nouveaux essais sur l'entendement humain» (Новые опыты о человеческом разумении), когда ранее неизвестный и более полный вариант доктрины Лейбница придал большую ясность миру его идей. Вместе с тем, возможно, что это было связано и с изменившейся духовной настроенностью нового поколения. Следует ли из этого, что сегодня мы можем понять Лейбница вернее, максимально избежав «интерпретационного домысливания»? «И согласился ли бы сам Лейбниц с тем, что его теперь вернее понимают? Не была ли математически-рационалистическая сторона его системы, оказавшаяся сегодня в тени, - писал известный немецкий историк и философ истории Ф.Мейнеке в 1936 году, - столь же близка ему, как и воссиявшая теперь вновь динамически-индивидуалистическая сторона?» [Мейнеке 2004: 26]. Этот вопрос возникает снова и снова, когда на первый план исследовательского интереса выходит очередная сторона системы Лейбница, такая, например, как концепция «возможных миров», активно развивающаяся сегодня и представшая в начале ХХI века более продуктивной и жизненной, чем это считалось совсем недавно.

Стало традицией указывать, что понятие «возможные миры» ввел именно Лейбниц, хотя оно уже было явно обозначено в контексте известной схоластической дискуссии по вопросу: чем (разумом или волей) руководствовался Бог при сотворении мира? Так, например, «волюнтаристическая» модель креации Иоанна Дунса Скота, включала в себя идею возможности как поля божественной творящей мысли. Действительный мир в его теории представал как один из бесконечного множества потенциально возможных миров, при этом причина выбора именно этого мира, оставалась принципиально непостижимой. Также понятие «возможного мира», как и идею о выборе Богом наилучшего мира, Лейбниц, с детства читавший схоластов, мог почерпнуть во взглядах на сущность Божества у Абеляра, который в третьей (неоконченной) книге «Введение в теологию» связывает понятие наилучшего с понятием разумного основания, ссылаясь при этом, в свою очередь, на Августина, и на христианского писателя и богослова, автора латинского перевода Библии, Иеронима [Ягодинский 2007: 333]. Представляется, что истоки этого понятия можно найти не только в философской культуре средневековья, но и в античной, например, в виде принципа мироустройства «не более так, чем иначе», согласно которому действительность – лишь одна из возможных версий бытия, а также идеи о наличии у настоящего не одного, а нескольких направлений развития в будущем.

В середине ХХ века понятие «возможные миры» обрело новую жизнь в работах по логической семантике, где оно использовалось в процедуре установления истинности модальных высказываний (С. Крипке, Я. Хинтикка и др.). Постепенно сложилась практика обозначения данным понятием всех мыслимых состояний бытия, альтернативных наличному. В конечном итоге это привело тому, что в конце ХХ века «возможные миры» стали предметом интереса не только исследователей, занимающихся проблемами космологии и теологии, но и литературоведов, лингвистов, и др., некоторые из которых даже стали рассматривать «возможные миры» как общую парадигму гуманитарной рациональности (Н.Фатиев). В результате данное понятие стало настолько широким и «размытым», тянущим за собой такое количество коннотаций, что появилась потребность в его уточнении. А это, на наш взгляд, с необходимостью предполагает возвращение к историко-философским истокам, и, в первую очередь, к философии Г.Лейбница, так как именно он придал этой абстракции настолько богатое содержание, что оно лишь постепенно выявляется в ходе истории по мере затребования его развивающейся наукой.

 В системе Лейбница понятие «возможный мир» является «сквозным» для разных проблемных сфер, оно входит в устойчивое ядро его подвижной и открытой системы. Так, данное понятие является ключевым в лейбницевской теории «лучшего из возможных миров», где оно постулируется при метафизическом обосновании свободного акта божественного творения и решении теологической проблемы существования зла, а также связывается с логикой, которую он трактует как науку обо всех возможных мирах. Понятие «возможные миры» тесно связано у Лейбница с метафизикой, логикой, наукой и теологией - разными областями, которые немецкий философ стремился гармонизировать с помощью своего колоссально разностороннего интеллекта в целях создания высшего синтеза. Поэтому проблему «возможных миров» можно рассматривать как находящуюся в «поле напряженности» между этими сферами, обращая внимание на моменты перехода от представлений одной сферы к другой, которые постоянно совершает Лейбниц, благодаря своей детальной осведомленности относительно тонкостей логики, философии, теологии, математики, физики и др. Такое свободное перемещение по мирам человеческой культуры под силу лишь подлинным энциклопедистам, к которым Лейбниц, несомненно, принадлежал. Если попытаться одним словом охарактеризовать мировоззрение этого мыслителя, который по образному выражению Дидро, был для Германии одновременно и Платоном, и Аристотелем, и Архимедом, и, вместе с тем, не только «царем в философии» (Куно Фишер), но и физиком, математиком, логиком, юристом, то это слово будет - *универсализм.*

Этот универсализм наглядно проявился в исследовании Лейбницем взаимосвязи возможного и действительного, понятий, которые переплетаются в его системе модальностей неоднозначным образом, в частности, при решении вопроса об онтологическом статусе «возможных миров» и роли этой абстракции в научном познании. «Возможные миры» - категория у Лейбница столь же онтологическая, сколько и эпистемологическая. В эпистемологическом аспекте «возможные миры» исследуется немецким философом в ходе постановки проблемы истины, где они самым тесным образом оказываются взаимосвязаны с дихотомией «истин разума» и «истин факта», актуализированной в контексте проблемы необходимости и случайности, в частности, при согласовании свободы человеческой воли с предопределенностью «поведения» монады.

Идея «возможных миров» используется Лейбницем при толковании необходимо истинного, которое он ставил во главу угла всего научного познания, полагая, что для обоснования человеческого знания требуется твердый исходный пункт, на который можно опереться, чтобы идти дальше. Декартовский критерий ясности и отчетливости представлялся Лейбницу неудовлетворительным, т.к. в науке нередки ситуации, когда даже при ясном указании признаков исследуемого понятия, они могут быть познаны нами смутно, т.е., их содержание дано, но не понято нами, а, следовательно, полученное знание «неадекватно». Считая знаменитые четыре правила метода Декарта слишком общими и тривиальными, Лейбниц критиковал их автора за «неметодичность» метода, за то, что тот логически не определил сомнение, в силу чего установить cogito в качестве образца размышления невозможно, т.к. «я мыслю» и «я сомневаюсь» нельзя привести к однозначному тождеству. Более того, анализ истины и характеристика "достоверности", считал Лейбниц, не должны содержать психологического компонента, они не нуждаются в том, чтобы соотносить их с субъективным переживанием. Критика Лейбницем Декарта – это критика принципа субъективной достоверности: начала всякого познания должны быть получены не посредством анализа субъекта познания, а путем исследования природы самой истины. Лейбниц, упрекая Декарта в стремлении «поразить читателя новизной», считает его методическое сомнение лишь приемом, рассчитанным на публику. «В пресловутом сомнении Лейбниц скорее видит декартовское «самомнение», нескромное желание отбросить все то, что было установлено раньше другими, и построить все задание науки, начиная с фундамента, самому» [Майоров 2009: 400]. Как следствие, Лейбниц призывает понимать под сомнением лишь требование отыскания основания. Тем самым, немецкий философ одним из первых усматривает апории рационализма, выявляя методическую ничтожность некоторых его положений. Он не просто «следовал Декарту», как часто заявляют исследователи, во многих случаях «его следование не столько открывает новые перспективы, сколько закрывает уже было открывшиеся, выявляя смутность аргументации и внутреннюю рассогласованность картезианских сочинений» [Малышкин, Кузницын 2007: 159].

Лейбниц полагает, что истина укоренена в субъектно-предикатной структуре суждения, тем самым, он находит «достаточно простой логический механизм, освобождающий истинные суждения от субъективизма» [Соколов 1982: 26], ведь в них наличествует «предикатное бытие в субъекте», т.е. связь субъекта и предиката имеет характер включения. Логика суждения, таким образом, приобретает новый смысл, ведь теперь она не может ограничиться лишь описанием формальных связей мышления, а должна сделать своим предметом само содержание знания. Концепция истины в итоге приобретает солидное метафизическое основание.

В процессе познания, по мнению Лейбница, необходимо опираться на закон тождества, имеющий дело с возможными объектами познания, а также на закон достаточного основания, имеющий дело не только с возможными, но и действительны­ми объектами. Считая тождество одним из центральных вопросов метафизики, Лейбниц в письме Т.Бернету заявляет: «Существуют два принципа знания необходимых, и, по моему мнению, не зависящих от опыта истин: определения и аксиомы тождества» [Лейбниц 1983: 627]. Для Лейбница быть истинным – это значит быть тождественным, быть тем же самым. В тождестве включение предиката в субъект имеет явный характер. Так как все необходимые истины потенциально являются истинами тождества, то во всех неявных случаях необходим анализ понятий с целью выявления лежащего в их основе тождества. Таким образом, аналитичность приобретает статус абсолютного критерия. «Истинное предложение,- подчеркивает Лейбниц в небольшой, но важной работе «Абсолютно первые истины», - является тождественным или может быть доказано из тождественных с помощью определений» [Лейбниц 1984: 124]. Здесь возникает методологическая проблема разграничения логического аспекта тождества от гносеологического, т.е. априорного понятия тождества, являющегося аналитической абстракцией, и апостериорного суждения тождества, являющегося синтетической абстракцией. Несмотря на то, что в условиях реальных актов познания эти аспекты дополнительны, в логическом плане их неразличение, как показывают современные логики, может приводить к «парадоксам тождества» (см. [Новоселов 2008: 252]).

Приводя в качестве примера доказательство Евклида, Лейбниц заявляет, что в метафизике, как и в геометрии, следует исходить из постулатов, которые доказывались бы. При этом он вводит весьма сильное допущение о том, что «предписания моральной достоверности, а тем более простой вероятности, могут быть доказываемы с такой же строгостью, как положения геометрии» [Лейбниц 1983: 628]. В работе «Об универсальном синтезе и анализе» он подчеркивает: «общепринятые аксиомы сводятся к тождественным или доказываются разложением либо субъекта, либо предиката, либо того и другого» [Лейбниц 1984а: 119]. Суждение, полученное путем логического анализа понятий, необходимым основанием истинности которого является тождество субъекта и предиката, относится Лейбницем к разряду так называемых «истин разума». Эти истины он противопоставляет истинам, полученным из опыта - «истинам факта».

Дихотомия двух истин, как методологическая коллизия, весьма характерна, как известно, для средневекового дискурса. В том виде, как она была предъявлена Лейбницем, ее исторические корни можно найти у Иоанна Дунса Скота, который выступая против учения Августина о божественном озарении для постижения истинности «вечных истин», полагал, что последние по своей природе - это аналитические суждения, в которых «термины самоочевидных основ несут в себе столько схожего, что один с необходимостью содержит в себе другой» (Цит. по [Коплстон 2003: 305]). Высказывания же, основанные на фактах, Иоанн Дунс Скот отказывался признать необходимыми. Для него все суждения, утверждающие существование конечных вещей являются условными.

 Дихотомия двух видов истин присутствует уже в ранней работе Лейбница «Абсолютно первые истины», которая может быть рассмотрена как логическая преамбула к учению о «возможных мирах». «Истины разума» включают в себя как первичные («вечные») истины, являющиеся тождественными положениями, так и некоторые истины естествознания, этики и права. Эти истины значимы сами по себе, независимо от того, есть ли в действительности факты им соответствующие, т.к. они говорят не о фактах, а о необходимых общих условиях существования, и о том, что из них следует. Эти истины основаны на законе противоречия, который может быть выведен, как показывает Лейбниц, из закона тождества. В суждениях, выражающих эти истины, связь субъекта и предиката является необходимой, так как противоположное им заключает в себе логическое противоречие. Т.е., если истина необходима, то можно показать анализом, что она, в конечном счете, может быть сведена к первичным исти­нам. Лейбниц неоднократно подчеркивает, что «истины разума» выражают «абсолютную», или «метафизическую» необходимость. Здесь, скорее всего, речь идет о самодостаточной логической необходимости, выражающейся в универсальной общезначимости логических истин, которые «нельзя отвергать, - пишет Лейбниц, - не впадая в абсурд» [Лейбниц 1989: 76]. Не всегда выражая то, что действительно существует, они позволяют мыслить то, что возможно, т. е, непротиворечиво. Особое место среди «истин разума» занимают истины, непротиворечивость которых раскрывается не чисто логически, а с помощью конструкции предмета, способа, который играет важнейшую роль, например, в геометрии. Акт генетической конструкции позволяет отличать научные конструкции от пустых фикций. Этот путь определения истинности понятия Лейбниц называет определением через причины. Таким образом, по Лейбницу универсальные и вечные «истины разума» относятся ко всем возможным мирам, они носят необходимый характер, являются или могут быть сведены к тождествам, доказываются разложением терминов и их подстановкой и противоположное им невозможно. Кроме необходимо истинных высказываний, немецкий философ указывает и на возможно истинные высказывания – истинные в одном или нескольких возможных мирах.

 Область возможного у Лейбница составляет сущностный слой бытия. Она включает в себя чистые возможности и все то, что является существенным в самих вещах, а также идеи вещей, безотносительно к тому, реализуется ли когда-либо в действительности такого рода идея или нет. Истинное во всех «возможных мирах» абсолютно не зависит от опыта, а, следовательно, от «истин факта». Последние относятся только к одному – реальному, действительному миру, они основаны на опыте, это «законы, данные природе Богом, или зависят от этих законов. Мы узнаем их или посредством опыта, т. е. a posteriori, или посредством разума и a priori, т. е. из соображений соответствия, побудивших выбрать их» [Лейбниц 1989: 76]. «Истины факта» являются случайными, что проявляется в допустимости противоположной истины. В этом пункте Лейбниц кардинально расходится со Спинозой, полагавшим, что Бог не мог бы сделать другой ни сущность, ни производящую причину, ни одной вещи, если бы даже захотел, поэтому все истины в равной степени необходимы и противоположное им невозможно. Лейбниц полагает, что Бог не может изменить только истины разума, ведь они составляют его природу, изменить которую он не может, а вот истины факта он мог бы сделать совсем другими*.*  Однако обвинения в спинозизме, особенно в связи с обсуждением вопроса: можно ли считать случайными события, которые произойдут в будущем определенным образом, являются в адрес Лейбница постоянными. Они обусловлены наличием противоречий в лейбницевской попытке согласовать принцип достаточного основания с наличием случайности в универсуме. В этой связи нельзя не согласиться с мнением, согласно которому «неразрешенность проблемы аналитичности истин факта может привести на позиции однозначного детерминизма, граничащего с унылым парализующим фатализм» [Майоров 1984: 29]. Указывая на эту особенность позиции Лейбница, В.Виндельбанд охарактеризовал ее как «интеллигибельный фатализм» [Виндельбанд 2007: 518]. Эта оценка была продолжением критики ХУШ века (И.Ланге), которая имела дело, прежде всего, с вариантом Вольфа. Однако и в ХХ веке, после опубликования ряда работ Лейбница, критика учения Лейбница о необходимости и случайности была возобновлена, например, А.Лавджоем, считавшим, что с метафизической точки зрения концепции Лейбница и Спинозы мало отличаются, т.к. «принцип достаточного основания у Лейбница ничем не отличается от доктрины Спинозы об универсальной, квазигеометрической детерминации» [Лавджой 2001: 181-182]. Не разделяя эту оценку, заметим, что хотя подобная реконструкция Лейбница и может быть подкреплена множеством цитат, она дает превратное представление о позиции немецкого философа, который полагал, что его позиция отличается как от абсолютного логического детерминизма Спинозы, с одной стороны, так и от теорий случайного мира, с другой. Он неоднократно замечает, что универсум содержит достаточную долю случайности, находится ей место и в свободе воли Первопричины.

Вместе с тем, нельзя не признать, что угроза фаталистического лабиринта для Лейбница как бы постоянно существует. Она поддерживается трудностями нахождения критерия различения «истин факта» и «истин разума», которые связаны с принципами непротиворечия и достаточного основания. Неоднозначное понимание соотношения последних в разные периоды творчества Лейбница еще более проблематизирует проблему нахождения критерия. Лейбниц, опираясь на принцип достаточного основания, гласящий, что у всякой истины есть явное или неявное разумное основание, имеющее место «не меньше в истинах случайных, чем в необходимых» [Лейбниц 1984в: 496], заявляет, что в этом плане все истины виртуально тождественны. Однако возникает вопрос, если необходимые «истины разума» доказуемы через аналитическое решение посредством разложения терминов и сведения к тождеству, то в отношении случайных «истин факта» такое доказательство невозможно. Очевидно, что на практике анализ не может быть доведен до конца из-за сложности объекта, когда каждый факт предполагает другой. «Истины факта» не могут быть познаны человеческим разумом, так как последний не способен «пройти бесконечное» (Аристотель) до конца. Более того, на практике полный анализ понятий очень трудно (а может быть и невозможно) провести и в отношении истин геометрии, а также метафизики. Это обстоятельство вполне осознавалось Лейбницем, заметившим, что если и есть в человеческом знании аналитическое понятие, то это только понятие числа, определение которого ближе всего к совершенному.

 Одновременно с этим, Лейбниц декларирует необходимость для человека постигать «истины факта», в конечном счете, как тождества, уподобляя их «истинам разума», которые человек может постигнуть, т.к. в потенциальной бесконечности они не различаются. Такое стирание различий, вероятно, было обусловлено картезианской трактовкой еgo cogito, в соответствии с которой разум полагается как онтологически исходная инстанция бытия и истины. Признание детерминированности случайных истин порождает двусмысленность и ведет к непростой методологической ситуации, способной породить ряд серьезных вопросов и трудностей, например, означит ли это, что без аналитического доказательства исходных аксиом можно вполне обойтись, используя, к примеру, гипотетические или конвенциональные принципы. Кроме того, признание экзистенциальных суждений аналитичными, как показал В.Каринский, равносильно признанию невозможности случайных истин [Каринский 1912: 301]. Каким же образом Лейбницу удается избежать угрозы фатализма?

Немецкий философ исходил из допущения, что основное различие двух видов истин состоит лишь в степени доведения до конца логического анализа. В необходимых истинах он доведен до конца, а в случайных трудно совершить такой анализ, так как временные последовательности фактов уходят в бесконечность. Именно в бесконечной последовательности, не позволяющей превращать «истины опыта» в тождества, и проявляется случайность. Лейбниц сам подчеркивал, что этот путь решения проблемы случайности был им взят из математического понимания природы бесконечности. Отсюда становятся понятными постоянные аналогии двух видов истин то с рациональными и нерациональными числами, то с соизмеримыми и несоизмеримыми величинами и т.п.

 Последнее достаточное основание для «истин факта» Лейбниц находит в необходимой субстанции – Боге, который один «знает априори случайные истины и понимает несомненность их, не обращаясь к опыту»» [Лейбниц 1982: 314]. Если между божественным и человеческим знанием необходимого нет особого различия, то в отношении случайных «истин факта», оно существенно. Человек в силу своей ограниченности не может использовать только априорный способ познания, большинство предметов познает опытно, a posteriori. Последнее исключается для Бога. «Имея в своем разуме всю полноту возможных вещей и возможных миров и восхотев создать наилучший мир, Бог совершенно a priori видел все подробности этого мира» [Беляев 2007: 223]. Таким образом, Бог совершенно не нуждается в опыте, его мысль и необходимое, и случайное познает a priori.. Божественное знание не является дискурсивным, оно есть изначальное видение всего сразу и в одно мгновение. В отличие от человеческого разума, Божественный интеллект, имеющий полное знание всех чистых возможностей, безусловно, способен осуществлять *мгновенный анализ* бесконечных рядов, поскольку эта способность принадлежит его сущности, в соответствии с которой он и действует, свободно выбирая, какие из множества фактов сделать действительными. «Здесь-то и есть корень случайности, не знаю, объясненной ли кем-либо до сих пор» - замечает Лейбниц [Лейбниц 1984в: 496].

Лейбниц, отвергая фатализм, подчеркивал, что «не только могут, но и должны существовать истины, которые никаким анализом несводимы к тождественным истинам или принципу противоречия, но дают бесконечный ряд оснований, видимый до конца лишь Богу» [Лейбниц 1982: 317]. Он пытается обосновать «свободу случайности», исходя из своего принципа бесконечного числа возможных миров, представляемых в области вечных истин, утверждая при этом, что «ни предвидение будущих случайных событий, ни основание достоверности этого предвидения, не должны затруднять нас, или не могут причинить ущерба нашей свободе. И если бы было верно и возможно, что будущие случайные события, состоящие в свободных действиях разумных созданий, совершенно независимы от Божиих определений и внешних причин, то и тогда существовало бы средство предвидеть их, потому что Бог видел их такими, какими они являются в области возможностей, до своего решения о доведении их до бытия» [Лейбниц 1989: 156]. Т.е. в области возможностей они были представлены такими, какими они являются, т. е. случайными и свободными. Вместе с тем, Лейбниц хорошо понимает затруднение, возникшее у его современников, признававших, что истинность будущих случайных событий определена. Для него случайное событие, осуществляясь в будущем, не становится менее случайным; и определение, которое называли бы достоверностью, если бы оно было познано, совместимо со случайностью. Выходом из данной ситуации, позволяющей избежать ситуации фаталистического лабиринта, в который попадали многие мыслители, пытавшиеся примирить Божественное предопределение со свободой воли, как раз и стала «идея бесконечности, точнее – идея бесконечности аналитических истин, а также более корректное использование понятия «возможность» [Майоров 1984: 29].

Дихотомия двух видов истин используется Лейбницем при рассмотрении отличий друг от друга возможных миров. Последние разняться только наличием или отсутствием фактов, а «истины разума» в них одни и те же при любом фактическом положении вещей. Т.е., если бы существующий мировой порядок изменился, то законы логики остались бы законами. Современные логики сделали бы здесь оговорку, что они остались бы таковыми при условии сохранности прежних интерпретаций логических констант (см. [Новоселов 2008: 257]). Таким образом, позиция Лейбница в отношении дихотомии двух видов истин является «срединной» между декартовским подходом, для которого все истины для Бога не являются необходимыми, т.к. не входят в его природу, и подходом Спинозы, наоборот, полагавшим все истины необходимыми, противоположное которым невозможно.

Существование таких разных подходов актуализировало проблему выделения «среднего знания» (scientia media), находящегося между априорным знанием необходимости и апостериорным знанием случайности, которую в споре с доминиканцами и августинцами выдвинул испанский теолог Луис де Молина, полагавший, что существует три рода божественного знания: знание событий возможных, действительных и условных, где последнее занимает среднее место. Лейбниц в небольшой работе, которая так и называлась «Среднее знание», опираясь на «высший принцип, что ничего не бывает без основания» [Лейбниц 1984с: 142], категорически отверг такое знание. Ссылаясь на мнение Августина, он показывает, что Бог знает действия вещей (прошлые или будущие), необходимые и случайные, он имеет априорное полное знание о будущем обусловленном исходе, например, кто из двоих – Петр или Павел – примет или отвергнет благодать, что изберет каждая из двух свобод воли, «подобно тому, как геометр знает, что может быть построено в каждом конкретном случае с помощью циркуля и линейки» [Лейбниц 1984с: 142]. Ни одно случайное событие не может состояться без божественного предопределения: «Бог знает абсолютное будущее,- пишет Лейбниц, - ибо знает, что он решил, и обусловленное будущее, ибо знает, что он решит. А он знает, что решит, поскольку знает, что будет в этом случае наилучшим, ибо он намерен избрать наилучшее» [Лейбниц 1984с: 143]. Т.е., понятие, охватывающее мир, для Бога полностью аналитично. Этим положением Лейбниц как бы закрывает логико-метафизическую проблему, переходя в область теологии. Принцип достаточного основания, утверждавший не просто существование одного, а наилучшего, мира, давал ему возможность позиции, согласно которой необходимые вещи являются осуществлением некоторой ценности. Лейбниц старался отграничиться от спинозизма не только и, может быть, не столько по внефилософским (как об этом пишут некоторые исследователи, имея в виду особенности исторической эпохи) обстоятельствам, но и потому, что ему казалось, что метафизика Спинозы не оставляет места какой-либо моральной философии. Подчеркивая, что божественная воля избирает по «склонности» наилучший мир, он имеет в виду не метафизическую необходимость Спинозы, а моральную необходимость. Кроме того, признание однозначного детерминизма вовсе не соответствует общему духу философии Лейбница, в системе которого, в частности, в логике, наряду с достоверностью, нашла соответствующее место и вероят­ность.

Стремясь дать метафизическое оправдание миру науки, Лейбниц ставит задачу прояснения начал и предъявляет требование обоснованности и строгости не только к суждениям естественных наук, но и, как уже отмечалось, к философским, что приводит его к проблеме конечных причин, предельных оснований, представляющей один из аспектов ключевой метафизической проблемы – проблемы Бытия. Задаваясь, как и многие его великие предшественники, вопросом, почему существует нечто, а не ничто, Лейбниц закономерно выходит за сферу науки, которая не может дать ответы на экзистенциальные вопросы. Такая квазитеологическая тенденция была присуща всей новоевропейской метафизике ХУП века, в которой божественное знание представлено как конструкт абсолютного познания. Пытаясь найти ответы на «запредельные», экзистенциальные вопросы, Лейбниц обращается к рассмотрению позиций Декарта, Мальбранша, Спинозы и других, размышлявших над вопросом, почему из всех возможных миров Бог избрал именно этот, чтобы создать его? Лейбниц приходит к принципу целесообразного, наилучшего, в первую очередь, с точки зрения моральной (а не метафизической, как у Спинозы) необходимости, стараясь при этом удовлетворить интересы и теологии, и метафизики. Постулируя самостоятельность последней, он, тем не менее, включает в нее теологическую проблематику, одновременно используя и язык схоластики (единственный язык тогдашней философии) для решения несхоластических проблем, порой сочетая «несочетаемое». Лейбниц, пожалуй, единственный, кто мог рассматривать проблемы сущности и существования одновременно в разных «системах координат», т.к. он обладал, во – первых, обширным объемом знаний из разных наук, и, во – вторых, исключительной способностью их виртуозно перерабатывать, собирая «воедино образчики чужого мышления в органической комбинации» [Ягодинский 2007: 153]. Показательно, что одна из первых самостоятельных философских работ Лейбница 1666 года, так и называлась “Искусство комбинаторики». Он в совершенстве владел этим искусством, благодаря чему ему удавалось не только примирять различные, порой противоположные взгляды, а создавать сочетания высшего порядка.

К своему знаменитому учению о том, что наш мир есть «лучший из возможных миров» Лейбниц пришел двояким путем. Положение, что действительный мир есть лучший он выводит из космологических и теологических доказательств, и «одинаковость результата, к которому приводит теология и космология, является как бы удачной проверкой вычисления» [Фишер 2005: 575]. Если действительный мир - совокупность случайных вещей (а это так, ибо каждая из них не имеет основания в самой себе), то его существование именно данного мира случайно и возможны другие миры. «Если бы существовала только одна возможность, то не было бы ни выбора, ни свободы» » [Лейбниц 1989: 293]. Все «возможное по самой своей природе требует существования» [Лейбниц 1984: 123] в зависимости от степени совершенства, которое заключает в себе. Так как наш мир – одна осуществленная возможность, то он результат выбора, а значит, наилучший. Таким образом, бесконечно мудрый и благой Бог своим всемогуществом создает мир, выбирая из имеющихся в его уме бесчисленных возможных миров наилучший. Это, ставшее в последующем знаменитым, «оптимистическое» утверждение Лейбница о том, что, несмотря на наличие зла, наш мир - все же «наилучший и совершеннейший из всех возможных миров», ибо он создан Богом, являющимся основанием его сущности и существования, вызвало критику и даже насмешки уже в XVIII веке (Вольтер). Большинство критиков полагали противоречивым и потому невозможным одновременно принимать существование Бога и существование в мире зла. В свое время Боэций сформулировал эту теологическую проблему так: если есть Бог, то откуда зло, а если его нет, то откуда добро? Из этого вытекал вопрос, который П.Бейль, полемизировавший с Лейбницем по поводу концепции предустановленной гармонии и полагавший при этом, что человеческий разум никогда не сможет согласовать предустановление и свободу, сформулировал так: как может Бог наказывать деяние человека, которое он сам предустановил, являясь, таким образом, его причиной?

 Действительно, если Бог при создании мира выбрал наилучшую из возможных комбинаций, то почему отдельному человеку кажется, что мир мог быть бы и лучше, т.к. в нем, вопреки божественному происхождению, много несправедливости и зла. Однако позиция Лейбница не связана с признанием актуальности всех совершенств, он не просто признает наличие зла, но сравнивает его с диссонансами в музыке, которые содействуют гармонии целого художественного творения. Это положение вызвало критику со стороны многих теологов, т.к. если зло существует как условие разнообразия мира, то Бог не может его предотвратить. Однако для Лейбница несовершенство мира – гарантия его существования, ибо, будучи совершенным, он был бы неотличим от Бога, а, следовательно, невозможен. Как и всякая другая возможность, возможность зла, существует в божественном разуме, подчиняющемся логической необходимости, но создает мир в творческом акте воля, которая обусловлена набором имеющихся возможностей, в котором по логическому основанию не может быть совершенного существа, т.е. божественный разум связывает волю возможным. Таким образом, по логическим основаниям Бог не мог создать мира без несовершенства, а по моральным основаниям он выбирает из несовершенных миров тот, кто наиболее способен к совершенствованию (см.[Виндельбанд 2007: 517]). «Все стремится к совершенству, не только… универсум вообще, но и отдельные творения», - пишет Лейбниц в «Новой системе природы…» [Лейбниц 1982а: 275] .

 Что же касается человека, который не может понять, что наилучший мир - это мир наименьших зол, то это происходит в силу ограниченности его ума, который не способен охватить универсум в целом. А если бы мог, то убедился, что в универсуме не только добро превышает зло, и перевес добра над злом больший, чем в любом другом возможном мире, но и самое зло служит умножению добра. Поэтому действительный мир – это восходящий порядок становящегося совершенства.

Наряду с этим ответом на вопрос о происхождении зла, различные виды которого Лейбниц подробно разбирает в «Теодицее», им дается и вполне традиционный христианский ответ, а именно: от злоупотребления человеком свободой воли: «свободная воля есть ближайшая причина зла виновности и затем зла наказания, хотя верно и то, что природное несовершенство созданий, существовавшее в представлении вечных идей, есть первая и наиболее отдаленная причина этого» [Лейбниц 1989: 325]. Бог предвидел, делая человека свободным, что Адам съест яблоко, но для него логически невозможно даровать свободу воли, которая является великим благом, и, в то же самое время, повелеть не быть греху. Поэтому Бог не желает, а только допускает. Таким образом, задача «Теодицеи» - оправдать не только лучший мир, несмотря на наличие в нем зла, но и божественное предопределение в связи с наличием в этом мире свободы. Помимо этих аргументов, Лейбниц полагает возможным опровергнуть все возражения против его концепции одним только фактом существования действительного мира, который Бог выбрал из других возможностей таким, каков он есть, значит, он и был наилучший – таков последний довод, приводимый немецким философом в защиту своего оптимизма. Таким путем Лейбниц разрешает спорные вопросы, которые возникали по поводу его оптимистической доктрины.

 Другой причиной критического отношения к оптимистической концепции Лейбница могла явиться также нетрадиционная для христианских философских систем интерпретация Лейбницем первичного акта творения, когда божественная воля выбирает и создает по какому-то определенному принципу, а, следовательно, должна иметь определенное *основание* для такого выбора. Практически никогда до Лейбница, кроме разве теологии Пьера Абеляра с его идеями достаточного основания и причинности, не смотрели на акт творения, как на происходящий с точки зрения выбора по лучшему основанию (см. [Ягодинский 2007: 332]). Совершеннее из всего то, считал Лейбниц», что «содержит в себе больше сущности» [Лейбниц 1984: 124]. В толковании этого положения, как и в целом в вопросе о конкретном содержании принципа совершенства, выступающего в качестве критерия выбора, нет достаточной определенности. Мнения исследователей весьма разнятся: рассматриваются такие характеристики как оптимальность (minimax - существование в мире максимального количества вещей при минимальном числе управляющим им законов); способность к развитию (производить и получать новое); полнота, гармония и др. Подобный разброс мнений не случаен, так как у самого Лейбница в разные периоды и в разных работах принцип совершенства принимает разный характер: то логический, то теологический, то метафизический.

В этом плане весьма интересна постановка вопроса о критерии выбора в ранних произведениях Лейбница, где наилучшее трактуется как наиболее гармоничное. Бог, которому присущи такие неотделимые от его существа качества как Всемогущество, Мудрость и Воля, всегда выбирает лучшее в силу, как замечет Лейбниц, гармоничности своей природы. Акт творения божества, понимаемый как что-то гармонически творческое, описывается Лейбницем в ранних работах с помощью понятия «potius» (букв. с лат. «предпочтительнее», «лучше»), которое первоначально использовалось в ранних работах по физике, а затем было перенесено им в область метафизики. На важную методологическую роль данного понятия, обычно незаметного и в общем потоке разнообразных лейбницевских идей и практически никогда не оказывавшегося в фокусе исследовательского интереса, обратил внимание отечественный исследователь начала ХХ века И.И.Ягодинский. Опираясь на письмо Лейбница к Веддеркопфу (1671), а также его наброски к «Теодицее» [Ягодинский 2007: 334], он показал, что в ранний период творчества понятие «*potius*», используется Лейбницем не только в метафизике, а и в логике с этикой, где оно приобретает статус принципа lex melioris, причем часто в соединении с lex libertatis. Это объясняется тем, что в этом понятии содержится идея оценки, приобретающая разные смыслы в зависимости от исследуемой проблемы (логический, метафизический, этический), поэтому она имеет особый статус и играет интегрирующую роль - служит связующим звеном главных частей философии Лейбница. «В самом деле, - пишет И.И.Ягодинский, - логически разум ценит одно больше другого с точки зрения истины. Это – lex rationis . Метафизически Бог при выборе ценит одно больше другого с точки зрения гармонии. Это – lex melioris. Этически наше Я обязано ценить одно больше другого с точки зрения свободы, понимаемой как принуждение разума к наилучшему. Это - lex libertatis. Все эти три закона выражают модификации понятия оценки, а общую окраску этому понятию придает понятие *«potius*», связующее их в гармонически творческом акте Божества» [Ягодинский 2007: 335].

 Не случайно такой знаток раннего творчества Лейбница как В.Кабитц придавал именно идее гармонии исключительное значение. «Гармония, - считал он, - возвышается до последнего решающего основания бытия вещей вообще, до абсолютного мирового масштаба божьей воли в ее выборе, по крайней мере, между возможными мирами» [Kabitz 1909: 129]. Вряд ли можно согласиться с приданием гармонии статуса основного принципа выбора наилучшего из возможных миров, учитывая известные особенности методологического подхода В.Кабитца, который сам неоднократно указывал, ключом к пониманию идей ранней системы у него выступают позднейшие сочинения Лейбница. Представляется, что в данном случае придание особой значимости идее гармонии в качестве критерия выбора наилучшего из возможных миров, происходит в свете позднейшего оригинального принципа Лейбница о предустановленной гармонии души и тела, который проблематизировался Лейбницем гораздо позднее. Также вряд ли можно согласиться с И.И.Ягодинским, что понятие «*«potius»*  является ключевым для всего творчества Лейбница, и именно оно является решающим основанием выбора наилучшего из возможных миров. Анализ показывает, что в ранний период содержание этого понятия слишком неопределенно для выполнения такой функции.

 Выявление связи между зрелыми взглядами и идеями первоначальными - традиционно продуктивный методологический прием, однако при его использовании существует и опасность неправомерного переноса концептов зрелой системы на ранние произведения и наоборот. Представляется, что в случае с Лейбницем такой подход не является неправомерным, в первую очередь, в силу того что как «система» в научном смысле слова, философия Лейбница, как выразился один из исследователей, это – мираж, в том смысле, что никогда и не в одной работе, она не была выражена в завершенной форме. Это вообще-то неудивительно, т.к. Лейбниц – теоретик, не всегда затруднявший себя обоснованием своих многочисленных идеей, догадок и гипотез. Большинство из его сочинений, как известно, представляют собой черновые варианты, не получившие окончательного оформления, или же вообще наброски или письма, не предназначавшиеся для печати. Кроме того, он почти «в каждой работе пишет обо всех частях и понятиях своей системы и в то же время вносит нечто новое, углубляющее то, что было им высказано ранее» [Соколов 1982: 15]. К тому же различие научных интересов в ранний и зрелый период творчества, изменение акцентов в постановке «сквозных» проблем, а также разбросанность его идей, некоторые из которых лишь бегло заявлены, с одной стороны, безусловно, затрудняют понимание лейбницевской философии.

 Таким образом, при рассмотрении концепции «возможных миров», и, в частности, критерия выбора наилучшего из них, надо обращать внимание, какого рода необходимость: логическая или фактическая, имеется в виду. При этом учитывать и тот факт, что возможное, как логически необходимое, мыслимое, и действительное, как случайное, и одновременно фактически необходимое, входят в ядро философский идей Лейбница и переплетаются друг с другом в его доктрине не вполне однозначным образом. Показательным в этом плане является вопрос о так называемой «теории совозможностей», который плохо вписывается в известные реконструкции философских идей Лейбница, отмечавшего, что в принципе в мире могло существовать любое возможное, если бы ему не препятствовало другое, несовозможное с первым: «не все возможные виды совозможны во вселенной» [Лейбниц 1983а: 309]. Т.е. в мире реализуются не все возможные комбинации, при обретении существования сущности как бы «организуются в ряды» по принципу совместимости. А значит, лишь теоретическая логика решает вопрос о том, какая группа совозможностей является наибольшей и, соответственно, будет существовать. «В этом случае, - справедливо подмечает Б.Рассел, - нет упоминания Бога и, очевидно, нет акта творения. И нет нужды ни в чем, кроме чистой логики для определения того, что существует» [Рассел 1994: 99].

Наличие в системе Лейбница различных временных и проблемных пластов, вариантов решения одной и той же проблемы, создает весьма серьезные трудности для исследования, поэтому определенный скептицизм по отношению к исторической достоверности воссоздания его системы, небезоснователен и присутствует всегда, однако он «в данных пределах времени нисколько не влияет на ценность получающейся картины в смысле ее абсолютно философского значения» [Ягодинский 2007: 313].

 Последнее является причиной того, что очень многие идеи Лейбница, высказанные относительно разных областей научного знания, послужили началом, как выразился бы наш соотечественник Н.Кондратьев (автор теории больших циклов), «длинной волны» исследований опыта познания мыслящего субъекта, его поисков ответов на вопрос, что такое мир и что мы знаем истинного о нем. Со временем, эта волна, раздробившись на ряд мелких, стала менее заметной, но и сегодня она еще видна на поверхности океана науки, о чем свидетельствуют публикации в научных и философских журналах.

**Литература**

Беляев 2007 – *Беляев В.А.* Лейбниц и Спиноза. СПб.: Наука, 2007.

Виндельбанд 2007 – *Виндельбанд В.* История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками. В двух томах. М.: «Гиперборея», «Кучково поле», 2007., т.1.

Гуссерль 2004 - *Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию. СПб., 2004.

Каринский 1912 – *Каринский В.*  Умозрительное знание в философской системе Лейбница. СПб, 1912.

Коплстон 2003 – *Коплстон Ф.*  История философии. Средние века. М.: ЗАО «Полиграф», 2003.

Лавджой 2001 – *Лавджой А.* Великая цепь бытия: История идеи. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001.

Лейбниц 1982 - *Лейбниц Г. В.* Два отрывка о свободе // Лейбниц Г.В.Сочинения в четырех томах. М.: Мысль, 1982. Т.1. С.307-317.

Лейбниц 1982а - *Лейбниц Г. В.* Новая система природы и общения между субстанциями, а также о связи, существующей между душою и телом // Лейбниц Г.В.Сочинения в четырех томах. М.: Мысль, 1982. Т.1. С.271-281.

Лейбниц 1983 – *Лейбниц Г.В.* Переписка Лейбница и Т.Бернета де Кемни // Лейбниц Г.В. Сочинения в четырех томах. М.: Мысль, 1983. Т.2. С.611- 638.

Лейбниц 1983а – *Лейбниц Г.В.* Новые опыты о человеческом разумении // Лейбниц Г.В. Сочинения в четырех томах. М.: Мысль, 1983. Т.2. С.47-545.

Лейбниц 1984 - *Лейбниц Г. В.* Абсолютно первые истины // Лейбниц Г.В. Сочинения в четырех томах. М.: Мысль, 1984. Т.3. С.123-126.

Лейбниц 1984а - *Лейбниц Г. В.* Об универсальном ситезе и анализе // Лейбниц Г.В. Сочинения в четырех томах. М.: Мысль, 1984. Т.3. С.115-122.

Лейбниц 1984в - *Лейбниц Г. В.* Об универсальной науке, или философском исчислении // Лейбниц Г.В. Сочинения в четырех томах. М.: Мысль, 1984. Т.3. С.494-500.

Лейбниц 1984с - *Лейбниц Г. В.* Среднее знание // Лейбниц Г.В. Сочинения в четырех томах. М.: Мысль, 1984. Т.3. С.142-143.

Лейбниц 1989 - *Лейбниц Г.* Опыты теодицеи о благости Божией, свободе человека и начале зла // Лейбниц Г.В. Сочинения в четырех томах. М.: Мысль, 1989. Т.4. С.49-554.

Майоров 1984 – *Майоров Г.Г.* Лейбниц как философ науки // Лейбниц Г. Собрание сочинений в четырех томах. М.: Мысль, 1984, т.3.

Майоров 2009: 400 - *Майоров Г.Г.* Философия как искание Абсолюта: Опыты теоретические и исторические. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009.

Малышкин, Кузницын 2007 - *Малышкин Е., Кузницын Д.* Трудный рационализм // Послесловие к кн.: Сретенский Н.Н. Лейбниц и Декарт. СПб.: Наука, 2007.

Мейнеке 2004 – *Мейнеке Ф.* Возникновение историцизма. М.: РОССПЭН, 2004.

Нарский 1972 – *Нарский И.С.*  Лейбниц. М.: Мысль, 1972.

Рассел 1994 – *Рассел Б.* История западной философии. В 2 т. Т.2. – Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1994.

Новоселов 2008 - *Новоселов М.М.* Аргументы от абстракции и парадоксы (интервальный подход) // Противоположности и парадоксы. М.: Изд-во «Канон +», 2008.

Соколов 1982 *- Соколов В.В*. Философский синтез Готфрида Лейбница // Лейбниц Г. Собрание сочинений в четырех томах. М.: Мысль,1982, т.1.

Фишер 2005 – *Фишер К.* История новой философии: Готфрид Вильгельм Лейбниц: Его жизнь и учение. М.: АСТ: Транзит-книга, 2005.

Хинтикка 1996 – *Хинтикка Я.* Проблема истины в современной философии // Вопросы философии, 1996. №9.

Ягодинский 2007 – *Ягодинский И.И.* Философия Лейбница. Процесс образования системы. Первый период: 1659-1672. СПб.: Наука, 2007.

Kabitz 1909 - *Kabitz W*. Die Philosophie des jungen Leibniz. Heiderberg, 1909.

**Об авторе**

***Крючкова Светлана Евгеньевна,*** доктор философских наук, профессор кафедры онтологии, логики и теории познания факультета философии Государственного университета – Высшая школа экономики.Сфера научных интересов: теория аргументации, философия творчества, инноватика. Основные труды:Творчество как новационный процесс. М., 2007; “Креативная онтология” и принцип универсального эволюционизма. // Метафизика креативности. Вып.2. - М., 2007; Логические основы теории аргументации. М., 2004; Инновации: философско-методологический анализ. М., 2000; Введение в инноватику. М., 2001; От открытия к творчеству. М., 1999. Природа управления инновациями // Вестник государственного университета управления. 2008. №2; Концептуальные инновации и их роль в процессе общественного воспроизводства // Вестник МГТУ «Станкин»,2008. №2; Инноватика: проблемы методологии // Ученые записки Российского государственного социального университета, 2008. №1; «Незримый колледж» и вузовская философия // Высшее образования для ХХ1 века. - М.,2009;Инноватика: самостоятельная наука или междисциплинарный синтез? // Гуманитарные исследования, 2008. №1..

1. © С.Е.Крючкова, 2010 [↑](#footnote-ref-2)