

## ЛЕЙБНИЦ И СПИНОЗА: ОБЩЕЕ И ОСОБЕННОЕ В ПОДХОДАХ К КЛЮЧЕВЫМ ПРОБЛЕМАМ ОНТОЛОГИИ

**В.П. Горан**

Институт философии и права СО РАН,  
Национальный исследовательский  
Новосибирский государственный  
университет,  
Новосибирск, Россия

goran@philosophy.nsc.ru

Выделены пять существенных как для Лейбница, так и для Спинозы аспектов онтологических составляющих их учений. В каждом из них выявлено как общее для позиций обоих философов, так и то, в чем они существенно расходятся. *Первый* аспект – приверженность рационализму. У обоих бог – сугубо рациональное существо, и, соответственно, таково и мироустройство. Но у Лейбница бог находится вне рационально устроенного им мира, тогда как у Спинозы рациональный бог и есть непосредственно мир. *Второй* аспект – признание обоими философами однозначной предопределенности всего происходящего в мироздании. Но у Лейбница это результат решения бога реализовать наилучший из множества возможных миров, а у Спинозы мир не есть результат божественного выбора. *Третий* аспект – решение вопроса о свободе бога. Их позиции по данному вопросу совпадают в признании этой свободы. Но у Лейбница это свобода бога как субъекта, сознательно делающего выбор из множества возможных вариантов мироустройства в пользу наилучшего, а у Спинозы свобода бога – самодетерминация активности безличной субстанции. *Четвертый* аспект – признание обоими философами объективной необходимости. У Спинозы бог и необходимость – одно и то же, у Лейбница же абсолютная необходимость по своему могуществу выше бога. *Пятый* аспект – признание обоими философами множественности составляющих мироздания и одинаково полной взаимной как изолированности, так и согласованности элементов этой множественности. У обоих авторов источник и основание их согласованности – бог. Но если у Лейбница это внешний миру множественных монад бог, то у Спинозы это единство множественных атрибутов самого бога.

**Ключевые слова:** Лейбниц, Спиноза, онтологические учения, рационализм, бог, предопределение, возможные миры, свобода, объективная необходимость, множественные компоненты универсума.

DOI: 10.17212/2075-0862-2017-2.1-47-60

Целесообразность сравнительного исследования позиций Лейбница и Спинозы по ключевым для каждого из них проблемам онтологии определяется исторической значимостью процессов в Западной Европе XVII в.: на мировоззренческом уровне общественного сознания и собственно в философии. Оба философа были далеко не второстепенными творцами и участ-

никами этих процессов. Что касается мировоззренческого уровня, то особенно масштабный вклад в его изменение внес именно Лейбниц. Действительно, ключевым составляющим этого процесса было формирование научной картины мира на основе прежде всего механики. Лейбниц сыграл в этом весьма заметную роль, в особенности созданием дифференциального и инте-

грального исчислений и решением посредством использования этого нового математического аппарата ряда научных задач, что оказалось весьма значимым в историко-мировоззренческой перспективе формирования механистической картины мира в целом. Разумеется, отмечая роль Лейбница, следует иметь в виду, что он был хотя и весьма заметным, но лишь одним из целой плеяды творцов этого процесса. Немаловажно также и то, что специфика его вклада в формирование и обоснование мировоззрения, базирующегося на достижениях науки, определяется и его результатами в области собственно философии. Ведь Лейбниц – создатель и оригинального философского учения, в котором он предпринял попытку теоретического обоснования своего варианта картины мира, включающего достижения науки того времени, в том числе и прежде всего полученные им лично. А обоснование мировоззрения посредством создания соответствующего теоретического построения – специфическая функция уже философии (см. [1]).

Показательной в этом отношении является самооценка Лейбницем в возрасте уже 49 лет основных этапов своего пути как в философии, так и в научных исследованиях. Первый, еще юношеский, этап этого пути он характеризует как отличающийся увлечением Аристотелем, причем преимущественно в схоластической его интерпретации (см. [2, с. 272]). Затем его увлекла, по его словам, «прекрасная манера объяснять природу механически». Эту «манеру» явили ему «математика и новейшие писатели». Они буквально «заставили» его, как он выражается, тоже «еще в ранней юности» отвернуться «от метода тех, которые только нагромождали формы и способности, не дававшие ровно никакого знания» [Там же].

Занявшись углублением принципов механики, «дабы указать основание для законов природы, познаваемых из опыта» [Там же], Лейбниц осознает необходимость дополнить опору на понятие протяженной массы использованием также и понятия силы, которое он считает относящимся «к области метафизики» [Там же]. Реализуя это освобождение, как он сам выражается, «из-под ига Аристотеля», Лейбниц сначала «обратился к пустому пространству и атомам...; но отказался от этого после многих размышлений о невозможности найти *принцип истинного единства* в одной только материи...» [Там же]. И здесь же Лейбниц указывает на ту особенность атомистического учения, которая побудила его отказаться от него. Состояла эта особенность в трактовке материи как того, «что только пассивно» [Там же]. При этом Лейбниц имел в виду не только античную атомистику Демокрита, но и те ее модификации, которые создавались современными ему активными участниками процесса формирования научной картины мира нового времени.

Как видим, последовательный материализм признан Лейбницем неудовлетворительным именно потому, что представления о материи тех, кто придерживался тогда этой позиции, исключали признание внутренней активности материи. А поскольку и Аристотель также мыслил материю как внутренне пассивное начало материальных вещей (дополнив его еще одним началом, характеризующимся внутренней активностью, в качестве которого у него фигурирует форма), то Лейбниц в итоге возвращается к аристотелевскому гилеморфизму. Но при этом он не отбрасывает и то, что воспринял от атомистического миропонимания. Как выражается сам Лейбниц, он «был принужден прибегнуть

к *тому формальному*, ибо что-либо материальное не может быть в одно и то же время и материальным, и совершенно неделимым, иными словами, обладать истинным единством» [Там же]. Делая это, Лейбниц непосредственно опирается на противопоставление Аристотелем материального как того, что само по себе не только внутренне пассивно, но к тому же еще и лишено внутреннего единства, формальному как обеспечивающему такое единство. И Лейбниц далее так и оценивает свое возвращение к аристотелевской понятийной конструкции: «Таким образом, пришлось снова обратиться к *субстанциальным формам* и, так сказать, восстановить их репутацию, столь поколебленную в настоящее время; но это надо было сделать таким образом, чтобы они стали доступны пониманию и чтобы пользование ими было свободно от тех злоупотреблений, которые делались. Итак, я нашел, что природа этих форм состоит в силе...» [Там же]. Как видим, явно и недвусмысленно Лейбниц утверждает здесь, что его возвращение к аристотелевской концепции материи и формы было обусловлено необходимостью дать место в своей картине мироздания также и такому началу, которое характеризуется активностью, имеет активную природу само по себе и, таким образом, восполняет отсутствие внутренней активности у того, что было принято тогда именовать материей. А так как это начало противопоставлялось материи, в том числе и главным образом в силу отмеченных его достоинств, то оно оказывается для Лейбница соотносимым с сознанием: «а отсюда вытекает нечто аналогичное сознанию и стремлению, и, следовательно, их нужно понимать наподобие того, как мы представляем себе души» [Там же, с. 272, 273].

И далее Лейбниц специально подчеркивает, что и здесь он обращается именно к Аристотелю, к его понятию «первых энтелехий». Но при этом он, во-первых, не забывает отметить, что «как к душе нельзя прибегать для объяснения частных в устройстве тел животных, точно так же... нельзя прибегать к этим формам для объяснения частных проблем природы, хотя они и необходимы для установления общих истинных принципов» [Там же]. Во-вторых, Лейбниц уточняет и терминологию. Аристотелевское словосочетание «первые энтелехии» он заменяет выражением «первичные силы (*forces primitives*)» Это силы, «которые содержат в себе не только *акт* или осуществление возможности, но и первичную *деятельность*» [Там же]. Тем самым он концентрирует внимание на таких началах мироздания, которые обеспечивают внутреннюю активность, деятельный характер всего реально существующего.

Вклад Спинозы в развитие общественного сознания и собственно в философию, разумеется, иной. Спиноза не занимался научным исследованием природы, но свое мировоззрение он вырабатывал с учетом достижений науки своего времени и тоже создал собственное оригинальное философское учение.

Таким образом, следует зафиксировать, что масштаб вкладов как Лейбница, так и Спинозы в становление западноевропейской философии Нового времени определяет значимость сравнительного исследования их позиций по ключевым для их миропонимания вопросам. Далее я займусь выявлением не только того, что составляет специфику позиции в отдельности каждого из них в онтологической составляющей их философских учений, но и того общего, что характеризует их усилия в ре-

шении ключевых для них онтологических проблем, сосредоточенность на которых во многом обеспечила своеобразие всей становящейся тогда философии в целом. При этом и расхождения между позициями Лейбница и Спинозы по этим проблемам нельзя не признать весьма информативными. Во-первых, это выявление важнейших составляющих спектра их подходов к данным проблемам. Во-вторых, не менее значим учет тех конкретных особенностей их позиций, которые оказали определяющее влияние на выбор из всего спектра возможных для этого времени подходов именно того, который каждый из этих двух мыслителей оценил как единственно для него приемлемый.

*Первое*, что объединяет позиции Лейбница и Спинозы, – это их *приверженность рационализму* при решении онтологических проблем. Вместе с тем те конкретные результаты, которые они получают, реализуя рационалистический подход к построению картины мироздания, наглядно демонстрируют своеобразие философских позиций каждого из них. Действительно, если иметь в виду то, что объединяет наших философов, то это – признание того, что мир устроен рационально. И для Лейбница, и для Спинозы это означает, что объективные особенности мироздания таковы, что как его устройство, так и функционирование не только рациональны сами по себе, но и постижимы для человеческого разума.

Лейбниц (в трактате «Рассуждение о метафизике») выражает эту особенность своего миропонимания следующим образом: «Мне кажется очень странным и то мнение некоторых других философов, которые говорят, что вечные истины метафизики и геометрии... суть лишь действия воли Божьей, тогда как мне кажется, что они суть

следствия его разума (entendement), которое несколько не зависит от его воли, точно так же как и его сущность» [2, с. 126]. Продолжая полемизировать против тех, кто истолковывает волю бога как не имеющую рациональных оснований, Лейбниц пишет: «Думать, что Бог в чем-нибудь действует, не имея никакого основания (raison) для своей воли, не говоря уже о том, что последнее вряд ли возможно, – значит держаться мнения, мало согласного со славой Божьей» [Там же. с. 127]. Если иметь в виду, что бог, по Лейбницу, творец всего мироздания, то подчеркивание в приведенном тексте несогласия с тем, что бог действует, «не имея никакого raison», т. е. не имея основания именно рационального, означает декларирование, так сказать, полной и безусловной рациональности всего мироустройства, включая как самого бога, так и его творение.

Столь же решительно рациональность мироустройства утверждает и Спиноза. Более того, как и Лейбниц, Спиноза делает это, ссылаясь в «Этике» на «разум бога», утверждая, что «разум Бога есть единственная причина вещей» [7, с. 608]. Но здесь же, в привлечении понятия бога при обосновании рациональности мироустройства, отчетливо проявляется и различие их позиций.

Лейбниц мыслит бога в качестве личностного существа, которое сотворило мир по своему свободному решению. Мироздание – это «известный порядок вещей, свободно выбранный Богом и основанный на изначальном свободном решении Бога, состоящем в том, чтобы всегда делать наиболее совершенное...» [2, с. 137]. Нельзя не видеть: характеризуя так деятельность бога, Лейбниц тем самым отчетливо демонстрирует, что бога он мыслит подобным в дан-

ном отношении человеку. Как человек, так и бог предпочитают то, что оценивают в качестве лучшего. Но при этом Лейбниц данную ситуацию ставит с ног на голову, утверждая, что человек сотворен богом по своему подобию, а не образ бога создан человеком именно посредством уподобления его себе.

Спиноза же как будто решительно отвергает уподобление бога человеку. Оценивая позицию тех, кто приписывает богу разум и волю, он пишет: «Если вечной сущности Бога свойственны разум и воля, то под обоими этими атрибутами, конечно, должно понимать нечто иное, чем то, что люди обыкновенно понимают под ними. Ибо разум и воля, которые составляли бы сущность Бога, должны были бы быть совершенно отличны от нашего разума и нашей воли и могли бы иметь сходство с ними только в названии; подобно тому, например, как сходны между собой Пес – небесный знак и пес – лающее животное» [7, с. 607]. Как видим, если брать только содержание приведенных суждений Спинозы, то в них действительно самым решительным образом отвергается уподобление бога человеку.

Вместе с тем использование как самого понятия «бог», так и понятий «разум» и «воля» для спецификации сущности этого «бога» всё же есть не что иное, как остаточные проявления и у Спинозы многотысячелетней религиозной традиции выражать представления о боге посредством наделения образа бога специфическими именно для человека особенностями. У Спинозы, как видим, таковыми оказываются разум и воля. И то, что при этом Спиноза подчеркивает кардинальные отличия этих особенностей у его бога от таковых у человека, разумеется, есть шаг вперед в преодолении

указанной религиозной традиции, но всё же не ее полное преодоление. Однако сам Спиноза этой неполноты преодоления им данной традиции не осознает. Напротив, он уверен в обратном. Более того, он подвергает критике «тех, которые полагают, будто Бог все производит под идеей блага. Последние, по-видимому, полагают, что вне Бога существует нечто от него независимое, к чему Бог обращается в своем творении, как к образцу, или к чему он стремится, как к известной цели. А это, конечно, все равно, что подчинять Бога фатуму» [Там же, с. 621]. Сам же Спиноза полностью отождествляет своего бога с миром и, соответственно, считает мир несотворенным и вечным, радикально расходясь в этом с приверженцами христианской догмы о сотворении мира богом из ничего. А так как этой догме был привержен и Лейбниц, то его позиция в этом отношении радикально отличается от позиции Спинозы.

*Второе*, что одновременно и сближает, и отличает Лейбница и Спинозу, тоже есть *следствие* того, что поскольку бога оба они признают рациональным, соответственно, признают рационально устроенным также и мир. Это следствие состоит в утверждении обоими того, что решительно всё в мире существует и происходит именно так, как оно существует и происходит, а по-иному существовать и происходить не может. Словом, они декларируют *однозначную предопределенность* всего происходящего в мироздании. Однако и здесь тоже имеет место существенное различие в их позициях.

Лейбниц обосновывает данную особенность своей картины мироздания тем, что выбор осуществлен внешним по отношению к самому этому мирозданию богом как его творцом. Причем свой вы-

бор бог сделал из множества возможных вариантов. А основанием выбора было то, что избранный для реализации вариант оценен богом как наилучший из всех возможных. При этом Лейбниц исходит из того, что «всякая истина, которая основывается на такого рода решениях, случайна, хотя и достоверна; ибо такие решения нисколько не меняют самой возможности вещей и... хотя Бог, наверное, выбирает всегда наилучшее, но это нисколько не препятствует тому, чтобы и менее совершенное было и оставалось возможным само по себе, хотя оно и никогда не произойдет, так как Бог отвергает его, но не в силу его невозможности, а лишь по его несовершенству» [2, с. 137]. Соответственно, такой выбор бога рациональный, а сам бог мыслится Лейбницем как совершенный разум: «вполне согласуется с разумом и вполне достоверно, что Бог всегда будет делать наилучшее, – хотя то, что менее совершенно, вовсе не заключает в себе противоречия» [Там же].

Спиноза же полагает, что необходимость и бог – одно и то же, так что его бог не выбирал, как это делал бог Лейбница, из множества возможных вариантов (причем возможных безотносительно к его целевым установкам), руководствуясь целью создать наилучший из всех возможных миров. Если у Лейбница бог существует до мира и вне мира после сотворения этого последнего, так что мир и бог не одно и то же, то у Спинозы ситуация с соотношением бога и мира диаметрально противоположная, а именно: Спиноза не признает ни творения мира богом, ни, соответственно, как существования бога до сотворения им мира, так и наличия множества возможностей для бога, из которых тот властен выбрать для реализации одну-единственную.

*Третье*, в чем позиции Лейбница и Спинозы как совпадают, так и существенно расходятся, это решение ими вопроса *о свободе бога*. Каждый из двух философов характеризует бога как наделенного свободой. В этом их позиции совпадают. Вместе с тем по вопросу о том, в чем же конкретно состоит свобода бога, они существенно расходятся.

У Лейбница свобода бога – это свобода субъекта, обладающего самосознанием и, соответственно, осознанно сделавшего свой выбор при сотворении мира в пользу, как мы видели выше, наилучшего (по его оценке) из всех возможных вариантов. Действительно, в упомянутой выше полемике против трактующих волю бога как не имеющую рациональных оснований Лейбниц разъясняет, что именно понимает он под свободой бога: «Они думают также дополнить этим и свободу Бога, словно наивысшая свобода не состоит в том, чтобы действовать совершеннейшим образом, согласно с высшим разумом (*souveraine raison*)!» [2, с. 127]. Как видим, в условиях ведения острой полемики со сторонниками непризнания рационального характера всего исходящего от бога, и, соответственно, непризнания самого бога существом рациональным, Лейбниц противопоставляет им свою концепцию бога как субъекта не только всецело рационального, но обладающего «высшим разумом». Согласно Лейбницу, бог осознанно выбрал для реализации то, что наиболее совершенно: «Бог выбрал самый совершенный мир, т. е. такой, который в одно и то же время проще всех по замыслу (*en hypotheses*) и богаче всех явлениями» [Там же, с. 130].

Теперь попытаемся разобраться в том, откуда, по Лейбницу, берется многообразие возможностей до принятия богом решения

о сотворении именно наилучшего из возможных миров, т. е. до принятия решения о реализации единственной из этих возможностей. Ведь когда это решение было богом принято и реализовалась именно эта (из всех имевшихся до этого) возможность, никакого многообразия существовавших прежде возможностей не осталось, ибо далее в каждый последующий момент времени состояние мира строго однозначно предопределяется непосредственно предшествующим ему состоянием. Стало быть, первоначальное многообразие возможностей определялось отсутствием мира. А это единственное условие наличия у бога многообразия возможностей предполагает ситуацию творения им мира *из ничего*, т. е. ситуацию отсутствия каких бы то ни было предпосылок того или иного варианта будущего мироустройства в силу отсутствия чего бы то ни было реально существующего помимо бога как субъекта, действующего в условиях полного одиночества. Как только в результате реализации избранной богом одной из возможностей эта ситуация отсутствия предпосылок перестала иметь место, даже для бога исчезла имевшаяся до этого возможность выбора из более чем одного варианта, ибо налицо оказывалась ситуация наличия одной-единственной возможности, определяемой полнотой создавшихся реальных условий. Так что признание Лейбницем исходного для бога многообразия его возможностей определяется единственно религиозной догмой о сотворении им мира именно из ничего. А если отбросить эту догму как вздорную фантазию, то окажется, что у Лейбница остается вполне соответствующая современной ему науке механистическая картина однозначной детерминации каждого последующего состояния мироздания предыдущим.

Спиноза фактически и реализовал это отбрасывание. А Лейбниц не решился отказаться от христианской трансформации в абсурдное положение о творении мира из ничего здоровой по своей сути идеи признания творческого характера человеческой активности в окружающем человека мире. Идеи, открывавшей еще во времена становления христианства возможность преодоления античной созерцательности. Именно антропоморфный христианский бог тем существенно и отличался от античных нехристианских богов, которые были в основном результатом обожествления человеческим воображением сил природы, что был наделен этой творческой способностью, качественно отличающей человека от его животных предков. Но акцентирование творческой сути человеческого отношения к окружающему миру самим христианством было реализовано именно посредством декларации абсурда.

Таким образом, свобода как самодетерминация своей активности присуща как всей субстанции в ее целостности у Спинозы, поскольку ничего внешнего по отношению к ней нет, так и каждой монаде у Лейбница в силу той же ситуации ее (монады) абсолютной замкнутости в себе и, соответственно, отсутствия чего-либо детерминирующего ее активность извне. И субстанция в ее целостности у Спинозы, и каждая монада у Лейбница только в самих себе имеют источник своей активности. Они самодетельны и в этом смысле являются, так сказать, «субъектами» свободы. В этом позиции Лейбница и Спинозы совпадают.

Но имеется и существенное отличие. У Спинозы субстанция в ее целостности не обладает самосознанием и тем не менее характеризуется философом как свободная. Лейбниц же выделяет из всех монад те,

которые обладают самосознанием, в том числе и человека, и только в силу этого характеризует их в качестве подлинных субъектов свободы. Они самостоятельны, в себе самих обладают источником собственной активности, этот источник их активности является внутренним для них, а не находящимся вне их. Вместе с тем и у Спинозы *люди* обладают разумом. И если они достигают той степени самосознания разума, когда он способен полностью сосредоточиться на себе, то этим достигается свобода и человека. Как верно заключает В.В. Соколов, «спинозовский бог представляет... абсолютизацию сугубо рационалистически истолкованного человека» [5, с. 133]. Поэтому не удивительно, что свободой Спиноза наделяет не только бога, но и тех людей, которые достигают высшей степени самосознания своего разума, обеспечивающей его независимость от затемняющих его функционирование аффектов-страстей. Спиноза утверждает: «Пока мы не волнуемся аффектами, противными нашей природе, до тех пор мы сохраняем способность приводить состояние тела в порядок и связь сообразно с порядком разума (*intellectus*)» [6, с. 597].

Вместе с тем наивысшая степень доминирования разума в человеке, состоящая в функционировании одного только интуитивного способа познания и, соответственно, в полном освобождении от аффектов-страстей, достигается, согласно Спинозе, только в том состоянии человека, которое обычно считают смертью его тела. Но Спиноза полагает, что душа и тело человека составляют неразрывное единство. Так что то, что называют смертью тела, означает у Спинозы, как подчеркивает В.В. Соколов, «что его части принимают друг относительно друга новый способ движения

и покоя» [5, с. 146]. Это «приводит... к прекращению памяти данного человека. А память выступает в психологии Спинозы тем фактором, который объединяет все идеи в самосознание личности» [Там же, с. 146, 147]. С утратой памяти и индивидуального самосознания человека идеи, составлявшие содержание его сознания, «снова возвращаются к безличному существованию в “бесконечном разуме бога”, то есть в атрибуте мышления» [Там же]. И этим наглядно демонстрируется, что представление Спинозы о боге действительно есть результат абсолютизации «сугубо рационалистически истолкованного человека».

Допустимо ли квалифицировать позиции и Лейбница, и Спинозы как фаталистические? Если исходить из того, что всё происходящее оба философа оценивают как однозначно необходимое, то ответ на этот вопрос не может не быть утвердительным: «да, это фатализм». Но если приглядеться к тому, что конкретно каждый из них квалифицировал как фатализм, то ответ на поставленный вопрос окажется отрицательным.

Что касается Лейбница, то он полагал, что хотя бог *предопределил* до мельчайших деталей то, что будет реализоваться в мире, в том числе и то, что будет с каждым его существом (вот уж поистине фаталистическая картина решительно всего происходящего), но человек в любой момент своей жизни не только имеет реальную возможность самостоятельного выбора того, что именно ему делать, но и делать это с учетом всех осознаваемых им для себя возможностей, т. е. делать свой выбор осознанно. А бог только *заранее знает* все условия, которые человек принимает во внимание, и поэтому знает и исход поисков человеком его решения. Но это имеющееся у бога знание



нисколько не влияет на то, что человек в любой момент своей жизнедеятельности сам принимает решение. Соответственно Лейбниц квалифицирует поведение человека как проявление свободы самого этого человека определять свои действия. Как видим, нет основания характеризовать его миропонимание как фаталистическое применительно к человеку.

Спиноза же исходит совсем из другой картины мира. У него бог не есть самознающий себя субъект. Его бог – это сам имеющий атрибут протяжения, т. е. телесный мир. Всё происходящее в этом мире характеризуется как необходимое. Но при этом предопределения нет, ибо нет субъекта, который бы заранее спланировал будущее и контролировал реализацию своего плана. Так что именно по этому критерию для Спинозы нет и фатализма. Вместе с тем подлинно свободным Спиноза всё же считает как своего бога, т. е. субстанцию в ее целостности, так и человека, если этот последний достиг высшей ступени возвышения своего разума над аффектами. Непризнание Спинозой фаталистического характера его картины мира имеет, таким образом, иное основание, чем у Лейбница.

*В-четвертых*, и у Лейбница, и у Спинозы бог не может не подчиняться необходимости. В этом их позиции совпадают, хотя имеются и существенные отличия. Если у Спинозы необходимость и бог – одно и то же, то у Лейбница необходимость – над богом, выше бога в смысле ее могущества. Согласно Лейбницу, наряду с тем, что «представляется наилучшим среди многих вещей, одинаково возможных», имеются и «необходимые истины», а именно те, которые «основываются на принципе противоречия и на возможности или невозможности са-

мых сущностей, без отношения к свободной воле Бога или творений» [2, с. 138]. Но если, как видим, утверждается, что бог не в состоянии не подчиниться тому, что необходимо, то этим фактически признается то, что могущество необходимости превышает возможности бога. Бог, таким образом, не обладает, согласно Лейбницу, всемогуществом. Он всего лишь довольствуется возможностью выбрать, причем даже не из всего, что уже имеется безотносительно к его творческим способностям. Выбрать он в состоянии всего лишь из того, что имеет статус возможного, причем возможного наряду с иными возможными вариантами. Словом, выбирать бог может только то, что Лейбниц относит к сфере случайного. А там, где имеет место «абсолютно необходимое» [Там же, с. 136], удел бога – безусловно подчиниться господству этой необходимости. Так что могущество необходимости оказывается у него выше власти бога. Не необходимость уступает богу, а, напротив, бог безусловно подчиняется необходимости. И далеко не случайно Лейбниц фактически признает *невозможность не подчиниться* необходимости совершенно одинаковой как для бога, так и для творений этого бога. Бог в данной ситуации не имеет никаких преимуществ перед тварными существами, в том числе и перед людьми.

Это делает его позицию идентичной позиции Спинозы. Ведь и у Спинозы необходимость – это то, что безусловно властвует без каких бы то ни было исключений: «в природе всё происходит в некоторой вечной необходимости» [7, с. 625]. Отличие позиции Спинозы от таковой Лейбница в данном вопросе только в том, что у первого необходимость и бог – одно и то же, а у второго необходимость над богом выше бога в смысле ее могущества.

Обратимся, наконец, к *пятому* пункту, по которому также имеет место как сходство позиций Лейбница и Спинозы в онтологической составляющей их учений, так и наличие существенных различий между ними. Сначала зафиксируем сходство.

Что касается Лейбница, то речь идет о главной особенности его онтологии, а именно о том, что тварный мир у него – это бесконечное множество субстанциальных единиц, именуемых монадами. Как поясняет сам Лейбниц, «монада – слово греческое, обозначающее единицу, или то, что едино» [2, с. 404]. Таким образом, самым этим названием «монада» он подчеркивает принципиальный, неотъемлемый характер единства каждой из этих единиц. Одна из существенных особенностей его учения о монадах состоит в том, что они совершенно обособлены (следует даже сказать – полностью изолированы) друг от друга. Лейбниц подчеркивает эту особенность своего учения, используя впечатляющий образ: «Монады вовсе не имеют окон, через которые что-либо могло бы войти туда или отсюда выйти» [Там же, с. 413, 414].

У Спинозы атрибуты его субстанции тоже бесконечны по числу. Он пишет: «Под Богом я разумею... субстанцию, состоящую из бесконечно многих атрибутов» [7, с. 589]. Причем как монады у Лейбница не имеют каких бы то ни было возможностей реального воздействия друг на друга, так и ни один атрибут субстанции у Спинозы совершенно не способен оказывать влияние на любой другой атрибут. Наиболее непосредственно это выражено у Спинозы в том, что из бесчисленного множества атрибутов субстанции человеку известны только атрибут протяжения и атрибут мышления, и это знание о существовании всего лишь названных двух атрибутов ни-

как не помогает узнать что-либо об остальных. А утверждение Спинозы, что их бесчисленное множество – это не результат их восприятия человеком, а абстрактное заключение философа из признания субстанции бесконечной. Даже и два названных атрибута таковы, что совершенно исключено какое бы то ни было их реальное влияние друг на друга: «каждый из... атрибутов представляется сам через себя» [Там же, с. 596]. Это признание Спинозой независимости, изолированности любого из атрибутов субстанции от всех остальных создает проблему согласования такой ситуации с не менее явной и бескомпромиссной его приверженностью позиции онтологического монизма, выраженной положением о единой субстанции.

Что касается его двух единственно известных человеку атрибутов – протяжения и мышления, то В.В. Соколов пришел к выводу, что, утверждая их полную независимость друг от друга, самостоятельность по отношению друг к другу, Спиноза отходит от собственной монистической позиции и по этому вопросу в определенной степени склоняется к позиции дуалистической, которой последовательно и откровенно придерживался Декарт. В подтверждение этого вывода В.В. Соколов приводит следующую формулировку самого Спинозы: «Ни тело не может определять душу к мышлению, ни душа не может определять тело ни к движению, ни к покою, ни к чему-либо другому...» [6, с. 457]. И оценивает он эту формулировку Спинозы следующим образом: «преодоление картезианского дуализма Спинозой достигнуто лишь в общем плане учения о единстве субстанции. Но в решении психофизической проблемы невозможно говорить о полном преодолении картезианского дуализма, поскольку

для Спинозы характерно представление о взаимонепроницаемости двух атрибутов» [5, с. 128].

Отметив, как видим, неполное преодоление Спинозой дуализма Декарта, В.В. Соколов здесь же дает следующую оценку всей его позиции по вопросу о соотношении души и тела конкретно человека: «Однако его учение о единстве субстанции все же дало автору “Этики” возможность показать последовательное единство в действиях души и тела» [Там же]. Конкретно этот последний штрих в оценке В.В. Соколовым позиции Спинозы по вопросу о единстве субстанции, на мой взгляд, может быть оценен как результат учета вполне естественного проявления той сути его концепции и по вопросу о взаимоотношении атрибутов мышления и протяжения, понимание которой исключает допущение проявлений у него того, что может быть квалифицировано как пережиток картезианского дуализма. А суть эту можно выявить, предварительно решив вопрос о том, что же реально имеет Спиноза в виду, когда субстанцию, которую он именует богом (не наделяя этого бога самосознанием), признает имеющей атрибут мышления. Другими словами, что реально понимает Спиноза под мышлением субстанции, которое не есть мышление обладающего самосознанием субъекта?

На мой взгляд, словом «мышление» Спиноза обозначил *закономерность*, внутренне – и более того, атрибутивно, неотъемлемо – присущую процессам, имеющим место в субстанции, вторым атрибутом которой признано протяжение. И если это так, то становится понятным смысл утверждения Спинозы, что эти два атрибута никак не действуют друг на друга, что между ними совершенно отсут-

ствует взаимовлияние в форме причинно-следственных отношений, при которых причина предшествует во времени своему следствию. Ведь признание отсутствия таких причинно-следственных отношений означает, что какие бы изменения ни имели место в протяженных объектах, законы, по которым эти изменения осуществляются, остаются неизменными. Точно так же и то, что изменения в мире протяженных объектов осуществляются по определенным законам (атрибут мышления субстанции), всё же никак не меняет той ситуации, что эти объекты остаются протяженными, так что и протяженность сохраняет свой атрибутивный статус. Словом, какие бы изменения ни происходили в атрибуте протяжения, всё же в атрибуте мышления, т. е. в законах, по которым это происходит, никаких изменений не может быть. Именно в силу неизменности этих законов, т. е. того, что принадлежит атрибуту мышления, они не в состоянии менять однозначность определяемого ими в атрибуте протяжения.

Утверждение такой же неизменности, безальтернативности происходящего в мироздании есть и у Лейбница. Действительно, что бы ни происходило в мире сотворенных монад, это не может никак изменить раз принятого богом решения, состоящего в том, что «при творении универсума он избрал план наилучший» [2, с. 409]. А выбирал бог Лейбница из своих идей, в которых «есть бесконечное множество возможных универсумов, из которых осуществиться может лишь один» [Там же, с. 422]. И это признание безальтернативности для бога выбора для реализации единственного варианта наилучшего мироустройства определяет и следующую особенность позиции Лейбница относительно ситуации,

когда этот выбор сделан: бог не может вмешиваться в происходящее в мире, не может осуществлять, так сказать, «ручное» управление посредством непрерывных ли, или же только эпизодических актов личного вмешательства в происходящее. Поскольку Лейбниц признает монады именно сотворенными богом, поскольку, как он настаивает, они «не могут рождаться и погибать естественно» [4, с. 388] и тем самым не имеют в себе основания своего существования, он так объясняет то, что их существование продолжается и после акта их сотворения: «сохранение монад есть не что иное, как непрерывное творение их» [3, с. 454]. Но при этом бог только поддерживает их существование, не решая за них, что им делать в каждый момент времени.

Не менее показательна идентичность позиций Лейбница и Спинозы демонстрирует следующее утверждение немецкого философа: «Душа следует своим собственным законам, тело – также своим, и они соотносятся в силу *гармонии, предустановленной* между всеми субстанциями, так как они все суть выражения одного и того же универсума» [2, с. 427]. Как видим, здесь у Лейбница налицо едва ли не полное тождество с воззрениями Спинозы. Но есть и различие. Оно – в тезисе Лейбница о предустановленной гармонии, о том, что ее предустановленность от бога как обладающего самосознанием субъекта, осознанно обеспечившего данную гармонию. А бог Спинозы не имеет самосознания и, соответственно, не в состоянии осуществлять осознанно направляемую целевую активность. Однако и у Спинозы есть высказывания, в которых он неизменные законы мироздания именуется «решениями и велениями бога» (*Decreta Dei*), божественным промыслом, при этом

заявляя, что «все предопределено богом» [7, с. 622]. Этим Спиноза как бы полностью уподобляется Лейбницу, отвлекаясь от того, что никакое предопределение для его бога просто невозможно в силу невозможности для него самосознания и, соответственно, осознанно осуществляемой активности. Впрочем, Спиноза разъяснил свою позицию по данному вопросу: «Говорим ли мы, что все происходит по законам природы или что все устраивается по решению или управлению Божию, – мы говорим одно и то же» [Там же, с. 253]. Этим он фактически подтверждает, что под богом он в высказываниях типа «по решению и управлению Божию» имеет в виду *мироздание* в его целостности, а не личностное существо, да еще пребывающее вне мироздания, как это имело место у Лейбница.

Теперь пришел черед отметить и существенные различия в позициях Лейбница и Спинозы в признании ими наличия субстанциальной основы мироздания. В решении вопроса о том, какова конкретно эта основа, различие между ними весьма глубокое. Действительно, у Лейбница такой основой мироздания являются монады, специфика которых состоит в том, что абсолютная их неразрушимость, а тем самым и субстанциальный статус, обеспечивается тем, что они непротяженные. Соответственно, они и бестелесные, тогда как чувственно воспринимаемые тела суть «не что иное, как феномены, проистекающие из этих субстанций» [2, с. 400]. А у Спинозы один из атрибутов, т. е. неотъемлемых свойств его субстанции, есть именно протяжение.

Еще одно не менее существенное различие в представлениях Лейбница и Спинозы о том, какова именно субстанция все-

го сущего, состоит в следующем. У Лейбница субстанций множество. Это и обособленный от всего остального бог, и находящееся вне его бесчисленное множество абсолютно самозамкнутых, совершенно изолированных друг от друга монад. У Спинозы, напротив, субстанция характеризуется единством в такой степени, что и бог есть не что иное, как всё сущее, причем это «всё сущее» обладает внутренним единством. Кроме этого, один из атрибутов сущего у Спинозы – протяжение. Тем самым объективно, вне зависимости от субъективных самооценок того, что он сделал, Спиноза создал философскую концепцию, которая содержит в качестве своей весьма существенной составляющей материалистическое миропонимание. Но выражает он эту составляющую своего учения, используя традиционно религиозные понятия, несовместимые с материализмом. Главное такое понятие – «бог», имеющее статус центрального, ключевого во всех религиях, достигших, разумеется, определенного уровня своего исторического развития.

Подводя итог того, в чем Лейбниц и Спиноза демонстрируют как близость, так и радикальные отличия онтологических составляющих своих философских позиций, можно сделать вывод относительно важнейшей особенности не только рассматриваемого здесь этапа историко-философского процесса. Борьба мировоззренческих ориентаций и, соответственно, борьба на метауровне теорети-

ческих построений по отношению к собственно мировоззрению, каковыми являются философские учения (см. [1]), предстает не только как борьба между приверженцами противостоящих мировоззренческих и философских ориентаций. Столь же характерна для едва ли не всех этапов истории философии и ситуация наличия в учении *одного и того же* философа противостоящих по своему объективному содержанию тенденций. У Лейбница и Спинозы это, главным образом, сочетание ориентаций на построение и обоснование картины мира, основанной, с одной стороны, на достижениях современной им науки, а с другой – на еще сохраняющих тогда господствующее положение в массовом сознании религиозных представлениях.

#### Литература

1. Горан В.П. Философия. Что это такое? // Философия науки. – 1996. – № 1 (2). – С. 3–14; 1997. – № 1 (3). – С. 3–15.
2. Лейбниц Г.В. Сочинения: в 4 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1982. – 636 с.
3. Лейбниц Г.В. Сочинения: в 4 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1983. – 686 с.
4. Лейбниц Г.В. Сочинения: в 4 т. Т. 4. – М.: Мысль, 1989. – 554 с.
5. Соколов В.В. Спиноза. – М.: Мысль, 1973. – 224 с.
6. Спиноза Б. Избранные произведения. В 2 т. Т. 1. – М.: Политиздат, 1957. – 632 с.
7. Спиноза Б. Об усовершенствовании разума: сочинения. – М.: Эксмо-Пресс; Харьков: Фолио, 1998. – 864 с.

## LEIBNIZ AND SPINOZA: COMMONALITIES AND DIFFERENCES IN THEIR APPROACHES TO KEY ONTOLOGICAL PROBLEMS

V.P. Goran

Institute of Philosophy and Law SB RAS,  
National research Novosibirsk State  
University,  
Novosibirsk, Russian Federation

goran@philosophy.nsc.ru

The author analyzes five aspects of ontological teachings of Leibniz and Spinoza and identifies commonalities and differences in the positions of these two philosophers. The *first* aspect is adherence to rationalism. The god is an essentially rational being, and so is the world. However for Leibniz the god is outside of the rational world he created, but for Spinoza the rational god is the world itself. The *second* aspect is acceptance by both philosophers of predeterminism of everything in the world. For Leibniz this is the result of the god's choice to create the best out of the many possible worlds, but for Spinoza the world is not the result of the god's choice. The *third* aspect is the answer to the question about the freedom of the god. They both accept this freedom, but for Leibniz this is freedom of the god as a subject making a conscious choice out of many possible choices, while for Spinoza freedom is self-determination of activity of impersonal substance. The *fourth* aspect is acceptance by both philosophers of objective necessity. For Spinoza the god and necessity is the same thing. For Leibniz absolute necessity is mightier than the god. The *fifth* aspect is acceptance by both philosophers of multiple components of the universe and their mutual isolation and consistency of elements at the same time. The god is the source and reason of this consistency for both philosophers, but for Leibniz the god is outside of the world of multiple monads, while for Spinoza it is the unity of multiple attributes of the god itself.

**Keywords:** Leibniz, Spinoza, ontological teachings, rationalism, god, predeterminism, possible worlds, freedom, objective necessity, multiple components of the universe.

DOI: 10.17212/2075-0862-2017-2.1-47-60

### References

1. Goran V.P. *Filosofiya. Chto eto takoe?* [Philosophy. What is it?]. *Filosofiya nauki – Philosophy of Science*, 1996, no. 1 (2), pp. 3–14, 1997, no. 1 (3), pp. 3–15.
2. Leibniz G.W. *Sochineniya*. V 4 t. T. 1 [Works. In 4 vol. Vol. 1]. Moscow, Mysl' Publ., 1982. 636 p. (In Russian)
3. Leibniz G.W. *Sochineniya*. V 4 t. T. 2 [Works. In 4 vol. Vol. 2]. Moscow, Mysl' Publ., 1983. 686 p. (In Russian)
4. Leibniz G.W. *Sochineniya*. V 4 t. T. 4 [Works. In 4 vol. Vol. 4]. Moscow, Mysl' Publ., 1989. 554 p. (In Russian)
5. Sokolov V.V. *Spinoza*. Moscow, Mysl' Publ., 1973. 224 p. (In Russian)
6. Spinoza B. *Izbrannye proizvedeniya*. V 2 t. T. 1 [Selected works. In 2 vol. Vol. 1]. Moscow, Politizdat Publ., 1957. 632 p. (In Russian)
7. Spinoza B. *Ob usovershenstvovanii razuma: sochineniya* [On the Improvement of the Understanding]. Moscow, Eksmo-Press Publ., Khar'kov, Folio Publ., 1998. 864 p. (In Russian)