

С.В.Кайдаков

Теологическая основа философии Лейбница

Представление о философской концепции Лейбница не может на сегодняшний день считаться вполне адекватным. С нашей точки зрения это объясняется тем, что существует один принципиальный недочет той ситуации, в которой жил и творил немецкий философ. Это был период перехода от схоластической философии Средневековья, когда не только природа, но и Бог выступали объектом как религиозного, так и философского познания. В средневековое представление о Боге и мире постепенно, по мере накопления, начинают внедряться научные знания, наполняя своеобразием нового понимания старые христианские проблемы, делая попытку их рационального решения. Поэтому в центре внимания этого времени была онтология, рассматривающая вопросы творения Богом природы и человека, а гносеологические и другие философские проблемы были вторичными, выступая лишь следствием онтологических проблем. С нашей точки зрения, такое различие приоритетов позволяет более адекватно воспроизвести основу философской концепции Лейбница. Признавая, например, несомненную ценность монографии Г.Г.Майорова о Лейбнице, мы отмечаем другую установку автора, ибо он: «...ставит перед собой задачу собрать воедино разрозненные гносеологические идеи Лейбница, расположить их в стройной логической последовательности, специально останавливаясь на тех из них, которые так или иначе трансформируются в современную науку» [5, с. 264]. Но возникает вопрос: почему с точки зрения Майорова гносеологические идеи разрозненны? Наверное потому, что отсутствовало парадигматическое основание философской концепции Лейбница, ибо, как справедливо подме

чает Н.В.Мотрошилова: «Из божественного попечительства над миром Лейбниц выводит универсальную, неразрывную связь всего со всем» [7, с. 199]. Раз существует такая неразрывная, универсальная связь, то и гносеологические идеи, как отражение этой объективной всеобщей связности, не могут быть разрозненны. Они естественно вырастают из его рассуждений об онтологии, где основную онтологическую функцию выполняет Бог. Мы считаем, что основу философской концепции немецкого мыслителя составляет теология, в рамках которой она и строится. Попытаемся это доказать.

Начнем с очень категоричного утверждения Нобелевского лауреата И.Пригожина, вынесенного им в название параграфа статьи: «Лейбниц: исключение нестабильности» [8, с. 47]. Мы выражаем несогласие с таким тезисом и считаем, что все как раз наоборот: немецкий философ не только задал определенный интерес к проблеме нестабильности, но и заложил фундамент в разработку содержания этого понятия. Чтобы это доказать, рассмотрим вначале понимание нестабильности И.Пригожиным. Для конкретизации своего видения этой проблемы он ссылается на обычный маятник, оба конца которого связаны жестким стержнем, причем один конец неподвижно закреплен, а другой может совершать колебания с произвольной амплитудой. Если вывести этот маятник из состояния покоя, то в конце концов маятник остановится в самом нижнем положении. «Это хорошо изученное устойчивое явление» – пишет И.Пригожин. Оно-то и послужило основанием для обоснования детерминистских законов. Но... «Если же расположить маятник так, чтобы груз оказался в точке, противоположной самому нижнему положению, то рано или поздно он упадет либо вправо, либо влево, причем достаточно будет очень малой вибрации, чтобы направить его падение в ту, а не в другую сторону. Так вот, верхнее (неустойчивое) положение маятника практически никогда не находилось в фокусе внимания исследователей, и это несмотря на то, что со времени первых работ по механике движение маятника изучалось с особой тщательностью. Можно сказать, что понятие нестабильности было, в некоем смысле, идеологически запрещено» [8, с. 46].

Наша точка зрения заключается в утверждении, что философия уже с 17 века фактически занималась проблемами, связанными с маятником («перевернутым с ног наголову»). Больше того, социокультурный контекст, в котором происходило зарождение новоевропейского естествознания, был общим для

науки и философии и там уже были проблемы, связанные с феноменом нестабильности. Философия настойчиво пыталась их решить.

В поле нашего внимания будет философский аспект содержания термина «нестабильность». Причем мы будем доказывать тезис, противоположный другому утверждению И. Пригожина. Так характеризуя состояние науки в XX в., он делает вывод о том, что «...идея нестабильности не только в каком-то смысле теоретически потеснила детерминизм, она, кроме того, позволила включить в поле зрения естествознания человеческую деятельность, дав таким образом возможность более полно включить человека в природу» [8, с. 46]. Как раз наоборот, разработанная (начиная с Лейбница) философами Нового времени модель человеческой деятельности может сегодня помочь в прояснении сущности «работы» нестабильности в природе. Ибо идея нестабильности, хотя и родилась в недрах естествознания 17 века, разрабатывалась в качестве объективного компонента человеческой деятельности, специфика которой постепенно приобретала автономность, отделялась от природы и даже противопоставлялась ее детерминистским законам.

Проблема нестабильности в смысловом значении «перевернутого маятника» фактически началась рассматриваться с появлением понятия «сила» в естествознании Нового времени, затем в философии Лейбница анализировалось с целью обоснования сути содержания понятия «субстанция», а затем экстраполировалось на человеческую деятельность. Чтобы обосновать этот тезис, надо посмотреть на 17 век через призму конкретной ситуации той эпохи, в контексте тех проблем, которые в то время были актуализированы. Именно это позволит обнаружить, что понятие «сила» было в центре дискуссий того времени.

17-18 века были периодом перехода от аристотелевской формы, как принципа активности, к принципу силы. На одну из причин такого перехода указывает Ф. Розенбергер – раз «...естествознание входило в конфликт с доктриной Стагирита, то возникла задача: привести все новые естественнонаучные открытия в вид, не противоречащий аристотелеву учению» [9, с. 220]. Уже тогда уважительно относились к науке: изменения происходили в результате осмысления новых естественнонаучных результатов и соответствующих выводов. Понятие «силы» не отменяло понятия «форма», а, будучи более гибким, постепенно его заменяло. Оно обеспечивало более тонкое, дифференцированное объяснение принципа активности.

Однако, такой переход начинался и долгое время продолжался в определенной, специфической для того времени форме – переосмыслении роли первопричины (Бога) в постоянном взаимодействии природных тел после того, как они были сотворены. Средневековая теология видоизменяется – постепенно в ее обоснование втягиваются естественнонаучные данные. И это начинает сказываться на понимании содержания деятельности Бога в процессе сотворения вещей. Иначе говоря, в этих условиях родилась актуальная проблема: как первопричина реализуется в природном механизме всего сотворенного?

Сформировалось два направления. Первое – было реализовано Декартом и его последователями. При анализе проблемы первопричины движения в природе Декарт четко формулирует свою позицию: «...раз Бог при сотворении материи наделил ее части различными движениями и сохраняет их все тем же образом и на основании тех самых законов, по каким их создавал, то он и далее непрерывно сохраняет в материи равное количество движения» [1, с. 368]. Такое утверждение действительно дает ответ на причину появления силы – Бог наделил природу движением и в этом случае сила производна от движения и в каждом случае взаимодействия она (сила) проявляется. А раз Богом обеспечивается постоянство этого движения, то тем самым обеспечивается и общее количество силы, которое может убывать в одном месте и в равной степени возрождаться в другом. Поэтому в природе происходят, с точки зрения Декарта, только количественные изменения. Вот почему он основное внимание уделяет «движению», «фигуре», «величине» и всему тому, что поддается математической обработке и обобщенно выражается в понятии «протяженность».

Следует обратить внимание еще на один картезианский тезис в вышеприведенном утверждении: наряду с постоянством движения, Бог сохранил в природе еще и те же самые законы, по которым ее творил, тем самым обеспечил направленность всеобщего движения. Это позволило позже Лейбницу, критикуя картезианцев, утверждать, что «...превращая сотворенные вещи в простые модификации Единой Божественной субстанции, делают вместе со Спинозой из Бога саму природу вещей» [3, с. 305]. Бог как бы растворяется в природе, становится тождественным ей, составляя с ней единое целое и таким образом утверждается один универсальный источник всего – сам Бог.

Итак, с Декарта началось становление нового направления, получившего название «кинетизм», в основе которого лежал принцип – движение есть причина силы. В целом Лей

бниц положительно оценивает философию Декарта, подчеркивая ее рационалистическую направленность: «Декарт имеет большие заслуги прежде всего в том, что возродил стремление Платона увести дух от чувственного восприятия» [3, с. 245].

Другое направление – «динамизм» – ведет свое начало от Ньютона, но наиболее убедительное обоснование получило у Лейбница, который прямо заявляет, что «...я уже здесь скажу, понятие силы, или способности (по-немецки – Kraft, по-французски – force), объяснению которого я предназначил особую науку – динамику, проливает яркий свет на истинное понятие субстанции» [3, с. 245]. Свое несогласие с Декартом Лейбниц объясняет так: «...я пришел к мысли (и притом правильной), что премудрый Творец в строении системы вещей избежал того, что вытекало бы само собой из голых законов движения, почерпнутых в чистой геометрии» [3, с. 255].

Рассмотрим поподробнее, какое содержание он вкладывает в понятие «субстанция». Не отрицая тезис Декарта, что первопричиной всего сотворенного является Бог, Лейбниц в то же время обращает внимание еще на одно различие: в самой природе (сотворенном) надо выделить основное – субстанцию – и то, что производно от основного. Иначе говоря, в сотворенном непосредственно не действует первопричина, ее действие опосредуется субстанцией, которая выступает опосредующим звеном между Богом и движущейся природой. Декарт и его последователи такого различия не делали и вычленили для своего анализа только производную часть: движение и его модификации (протяженность). С точки зрения Лейбница такой подход не совсем верен, ибо он пришел к другому выводу: «...помимо чисто математического и подверженного представлению необходимо допустить нечто метафизическое и постигаемое только умом, придать материальной массе некоторое высшее, так сказать, формальное начало, ибо не все истины телесных вещей могут быть выведены из одних только мыслительных и геометрических аксиом» [3, с. 255]. Эту же мысль он подчеркивает и в другом месте: в сотворенной природе существует более глубокий, метафизический источник, который нельзя сводить к самой материи, ибо «...физическая необходимость вытекает из мета-физической» [3, с. 285]. Поиск этого метафизического источника, который реализуется в содержании понятия «субстанция», заставляет его обратиться к Аристотелю, к его субстанциальным формам: «Аристотель называет их первичными энтелехиями, я ...называю их первичными силами, которые содержат в себе ...осуществление

возможности, но и первичную деятельность» [3, с. 273]. Указывая на содержащуюся в первичных силах возможность, Лейбниц тем самым фиксирует внимание на специфике субстанции, которая, обладая нестабильностью, выступает в статусе потенции как первичная, имеющая в этой первичности веер возможностей, но еще не определившаяся деятельность. Состояние нестабильности – это только состояние способности к деятельности, но без которого невозможна и сама деятельность – превращение возможности в действительность.

Такой контекст рассуждений естественно подводит его к иному, чем у Декарта, выводу: основной закон природы «...состоит не в сохранении одного и того же количества движения, как обыкновенно думают, но в том, что необходимо сохраняется одно и то же количество деятельной силы» [3, с. 293]. Так возникает другое направление, получившее название «динамизм» (сила есть причина движения). Интересно, что к этому направлению причастны не только Лейбниц, но, по мнению Ф. Розенбергера, и такой философ как Кант. Он относит его к «динамистам» потому, что «...сам Кант считал одной из своих важнейших заслуг подведение философского обоснования под ньютоновское естествознание» [9, с. 31]. И это действительно так, если вспомнить, что его ранняя работа называется «Мысли об истинной оценке живых сил».

Таким образом, соглашаясь с Декартом, что первопричиной всего является Бог, Лейбниц расходится с ним по поводу понимания способа воздействия первопричины на все сотворенное. Фактически он в систему отношений «Бог – природа» вводит опосредующее звено, что приводит к созданию новой цепочки: «Бог – субстанция – природа». Функционирующий мир не на прямую зависит от Бога, а через субстанцию («одно и то же количество деятельной силы»), которой Бог наделил природу. В таком понимании первичные силы есть некое неопределенное целое, если их рассматривать автономно, где это целое обладает только возможностью. Лейбниц последователен, он в полном согласии с Аристотелем называет это целое первой энтелехией, но указывает, что ее «...обычно называют формой субстанции», она есть другое начало природы, которое «...вместе с материей, т.е. пассивной силой, образует телесную субстанцию, представляющую собой единство, а не просто агрегат из множества субстанций» [4, с. 221]. Лейбниц не мыслит себе субстанцию как целое отдельно от материи, подчеркивает их единство, тем самым утверждая, что реализованная сила есть пассивная, оформленная телесность. Функцию

нирующая природа – постоянный переход возможности в действительность, нестабильности в стабильность и обратно. И поэтому в полной субстанции другое начало природы (первичные силы) занимают особое место – благодаря этому началу она (природа) обладает способностью уменьшаться и расти, свертываться и развертываться, «...пока в ней сохраняется сама эта субстанция, а в этой последней (при всех видоизменениях) – какая-то степень жизненности или, если угодно, первичной активности» [4, с. 223].

Однако эта «жизненность» выражает себя (проявляется) в частях, вот почему, помимо первичной (субстанциальной) силы, Лейбниц признает и произвольную (акцидентальную) силу, в которой это неопределенное целое получает некую множественность, создавая многообразие активных начал мира. Утверждение о множественности, на которую дробятся первичные силы, означает, что в природных телах возможно выделить инвариантную структуру, обладающую также потенцией, и которую Лейбниц обозначил термином «монада»: «Это и есть субстанциальное начало, которое в живых существах называется душой, в других же – субстанциальной формой, а поскольку оно составляет с материей действительно одну субстанцию, или единое само по себе, оно образует то, что я называю монадой» [3, с. 300]. Таким образом, более точно говоря, им выделяется одна общая, нерасчлененная монада (первичная сила, первичная активность) и множество монад, получивших некоторую определенность в природных телах, но сохранивших в себе всю содержательную характеристику первичной силы как целого.

С точки зрения Лейбница различаются три группы монад: 1) – не отделяют себя от всех и себя от себя (физические процессы); 2) – отделяют себя от всех, но не могут отделить себя от себя (растения, животные); 3) – отделяют себя от всех и себя от себя (разумные монады, обладающие самосознанием).

Как же им понимаются эти инвариантные структуры – монады, имеющиеся во всех сотворенных вещах ?

Приступая к характеристике монад, следует в первую очередь обратить внимание на их сущностную специфику, которая служит аналогом изучения верхнего положения маятника.

Содержание термина «монада» отражает определенную абстракцию – сила здесь берется в предельно верхнем напряжении. Однако эта предельность, по мнению Лейбница, имеет иной смысл, отличающей ее от обычного («школьного») для того времени понимания.

Схоласты в активной силе мыслили голую потенцию, которая обладает статусом абсолютности и в этом своем качестве выступает условием действия. На языке физики такое понимание означало бы, что перевернутый маятник находится в предельно верхнем и абсолютно равновесном состоянии. Такое положение маятника свидетельствует об отсутствии в нем возможности самодействия, то есть потенциальная сила его может быть включена только при условии внешнего воздействия, которое вывело бы его из состояния равновесности: «Активная сила отличается от широко известной философским школам голой потенции, ибо рассматриваемая схоластами активная потенция, или способность, – это не что иное, как ближайшая возможность действия, которая, однако, нуждается в постороннем возбудителе, как бы стрекале, чтобы претвориться в действие [3, с. 245-246]. Понимание Лейбницем предельно верхнего состояния другое, оно означает предельно верхнее напряжение, то есть даже в абсолютном смысле монада как активная сила «...включает в себя усилие, или тенденцию к действию» [4, с. 222]. Отрицая существование голой возможности, он в то же время утверждает наличие тенденции к действию, ибо в его понимании усилие обладает постоянством. Иначе говоря, перевернутый маятник никогда не находится в равновесии – в нем всегда заложена способность к движению в сторону нижнего положения, ибо только в этом смысле можно говорить о постоянстве усилия. Специфика понятия «усилие» и характеризует предельное состояние силы в статусе нестабильности в отличие от стабильного, абсолютно равновесного состояния перевернутого маятника. Вот почему монада обладает самодействием, а голую потенцию Лейбниц называет «мертвой». Он пишет: «И я утверждаю, что способность действовать присуща всякой субстанции и из нее всегда порождается какое-то движение; и поэтому сама телесная субстанция (равно как и духовная) никогда не прекращает действовать, что, очевидно, недостаточно учли те, кто полагает сущность материи в одной только протяженности, ...и вообразил, что может себе представить тело всецело покоящееся» [3, с. 246].

Монада обладает статусом абсолютности и в другом смысле – она выражает состояние напряженности в тот момент, когда еще нет и не было самого акта действия, не было соприкосновения с объектом реализации силы, в результате которого началось бы снижение уровня напряженности. Это ее состоя

ние фиксируется Лейбницем в чистом виде, без «материальных примесей» и поэтому монады «чисто активны» [3, с. 385]. Быть чисто активным значит не иметь протяженности и, следовательно, частей, ибо о каких частях может идти речь применительно к напряженности, которая может только терять свою абсолютность. Именно поэтому она и не может разрушаться, «...ибо всякое разрушение в природе состоит в разъединении частей» [3, с. 384].

Таково состояние нестабильности монады в ее предельно верхнем напряжении, в которой заложена потенция к реализации. Но, как указывает Лейбниц, первичные силы содержат в себе еще и сам акт реализации, «...или осуществление возможности» [3, с. 273]. Как же происходит реализация этой потенции, превращения возможности в действительность? Чтобы осуществить такого рода акт, он, при выявлении сущности чистой активности (или «преддействия» как он ее еще называет), выделяет в монаде два атрибутивных качества: стремление и восприятие (перцепцией) [3, с. 415]. Именно их взаимодействие и обеспечивает реализацию возможности.

Рассмотрим первое. Стремлению или «деятельности внутреннего принципа», как еще его называет Лейбниц, он придает особое значение. Фактически речь идет о наличии внутри монады детерминирующего фактора, определяющего направленную реализацию силы и выступающего в ранге автономного образования. И этим его позиция существенно отличается от позиции схоластов.

С точки зрения схоластов, как мы уже отмечали, начальная активность – это «голая потенция» и поэтому это состояние нуждается в постороннем возбудителе, чтобы претвориться в действие. Иначе говоря, достаточно любой по величине и качеству вибрации, чтобы определить направленность реализации силы, задать начальный этап действия в сторону определенности. В природном взаимодействии, по мнению схоластов, и происходит постоянная провокация на реализацию, которая осуществляется по логике любого внешнего воздействия.

Иное понимание проблемы реализации потенции у Лейбница. Преддействие обладает той особенностью, что оно переходит в действие не в результате любого внешнего толчка – реагирует не просто на логику внешних воздействий – оно обладает внутри себя и обязательно уже в статусе чистой активности определенной направленностью, а, следовательно, и

избирательностью. Чистая активность, потенция не является голгой, уже до начала действия имеет внутри себя специфическое содержание, обеспечивающее ей направленную реализацию возможности: «...содержит в себе некую действенность... и составляет нечто среднее между способностью действия и самим действием, предполагает устремление» [3, с. 246]. «Некая действенность», или «устремленность» (позже Лейбниц это будет обозначать термином «стремление»), и выступает в контексте его рассуждений выражением скрытой, определенной направленности чистой активности, своеобразным фактором, детерминирующим реализацию потенции. Наличие такого детерминирующего начала необходимо включается в содержание действия, ибо только в этом случае предполагается несовпадение, столкновение, конфронтация, ведущая к необходимости изменения ситуации, а не просто адаптация к внешнему миру. Вот почему активная сила «...сама по себе направлена к осуществлению и не нуждается во вспомогательных средствах, а только в устранении препятствий» [3, с. 246]. Устранить препятствия для реализации потенции по особой, автономной логике, скрыто находящейся внутри монады – вот в чем смысл постановки проблемы Лейбницем.

Откуда же Лейбниц выводит этот специфический, автономный детерминирующий фактор? Надо отметить, что только в споре с Декартом и его последователями рождалась его точка зрения: «Но если бы во времена Декарта знали этот новый закон природы, мною доказанный, а именно, что сохраняется не только одно и то же общее количество силы в телах, которые находятся во взаимодействии, но еще и общее взаимодействие этих тел в целом» [3, с. 371].

Исходя из того, что творческая деятельность Бога была направлена на создание наилучшего из миров, о чем не раз писал Лейбниц, то и сама монада как субстанциальная единица активности имеет внутри себя направленность к лучшему, совершенному, ибо только так она может вписаться, включиться в гармонию идеально устроенного мира. Раз есть результат творения одного творца, то и все части целого так соотносены, чтобы обеспечить существование этого совершенного целого. Отсюда понятен и вывод о предустановленной гармонии: «Души следуют своим законам, которые состоят в известном развитии восприятия соответственно с их благом и злом, а тела тоже следуют своим законам, которые состоят в правилах движения, и, однако, эти два

рода существ, совершенно» различные, встречаются и согласуются друг с другом, как двое часов, может быть совершенно различных по устройству, но поставленных в полное соответствие. И это называю предустановленной гармонией» [3, с. 372].

Однако само по себе стремление (устремленность) беспомощно. Чтобы реализовать себя, чистую активность перевести в начало действия, монада имеет и другую атрибутивную характеристику восприятие (перцепцию). Стремление, как автономное независимое начало, имеющего статус онтологического, предполагает необходимость поиск путей реализации чистой активности. Восприятие, направленное вовне, и выполняет эту задачу, где точкой отсчета для определения пути реализации силы становится движение в сторону совершенства, гармонии. Только в единстве двух атрибутивных характеристик – стремления и восприятия – монада может выполнить задачу: вписаться в гармонию мира.

Лейбниц обращает внимание на специфику действия восприятия. Наличие в монаде независимой от внешнего мира направленности означает, что не все воздействия этого мира находятся в равнозначном отношении к монаде. Чистая активность становится на путь реализации в том случае, когда найдено «выдающееся» восприятие, то есть способствующее гармонизирующему эффекту действия, а до этого монада находится в «бессознательном состоянии» [3, с. 417]. Иначе говоря, состояние монадности, хотя и обладает направленностью к гармонии, оно все же до определенного времени характеризуется замкнутостью на саму себя, ибо у нее еще нет связи с внешним миром – монада эту связь только ищет. Чистую активность можно выразить еще и как такое состояние напряженности, при котором все внешние воздействия «оцениваются» с точки зрения способности осуществить переход от потенциальной готовности к реальному действию, от чистой напряженности к конкретно-содержательной активности. Обнаружение пути реализации лишает монаду чистоты и означает начало перехода из состояния неопределенной напряженности в состояние конкретно-содержательного ее наполнения. Все это отражает движение к выходу из крайней (абсолютной) предельности и первичное соприкосновение с содержательной сферой, первичное сцепление с этой сферой.

Таким образом, обнаружение «выдающегося восприятия» становится стартом действия, началом перевода активности из состояния возможности в состояние действительности, при

сохранении соответствия общей направленности. Для Лейбница фиксация такого переходного процесса является чрезвычайно важной, ибо этим в достаточной мере обосновывается его мысль о том, что только единство активного и пассивного начал образует полную субстанцию. Ибо конечным результатом этого процесса является действительность, которая и есть реализованная возможность: сила растворилась в результате, обретаена равновесность, состояние изменилось (перешло из нестабильности в стабильность) – маятник остановился в своем крайнем, нижнем положении. Важно еще раз подчеркнуть, что по убеждению Лейбница: от Бога «...истекает равным образом и ход и согласие восприятий» [3, с. 373].

Остановимся на этом состоянии стабильности поподробнее. Можно и здесь выделить абстрактную предельность как абсолютно конечный результат действия – сила реализовалась, действие утасло, напряжение стало равным нулю. Эта абстракция отражает отсутствие даже минимального напора силы, ибо сила в результате конкретного действия перешла в состояние равновесности. Стремление также реализовалось в определенности, оставив позади все возможности, зона поиска сужалась по мере реализации силы и в конечном результате завершилась полным ее отсутствием. Чистая (абсолютная) активность трансформировалась в абсолютную пассивность, ибо, как отмечал Кант, «...тело стремится прийти в такое состояние, при котором оно не действует» [2, с. 254]. По нашему мнению, в истории философской мысли такая абстракция есть противопоставление другой, которая зафиксирована в понятии «атом». Атом как раз и выражает отсутствие принципа самодвижения, выступая в системе более высокого целого в качестве его элемента и обеспечивая функционирование этого целого. Движение атома определяется внешним по отношению к нему действием, то есть вынуждается к движению другим, а это другое – третьим и т.д. Начало движения, таким образом, отодвигается в бесконечность, что и нашло свое выражение в философской концепции Декарта, приписавшего источник движения Богу. Сам же атом, на это обращает внимание Маркс, «...не может проявить себя в качестве силы» [6, с. 24], поэтому он переходит в иную плоскость бытия, обладая бытием функционирования, а не бытием в деятельности.

На этом этапе наших рассуждений мы вновь возвращаемся к проблеме соотношения кинетизма и динамизма. По сути дела в этих двух направлениях речь идет о вычленении двух видов

законов – законах функционирования и законах продуктивной деятельности (творчества). В основе первого лежит принцип атома, в основе второго – принцип монадности. Оба эти вида законов неразрывно связаны между собой, но приоритет Лейбниц отдает, как мы уже видели, законам продуктивной деятельности.

Интересно то, что Лейбниц в начале своей творческой деятельности отдал дань атомистике, в чем он признается сам, вспоминая, что в молодости «...я вместе с Демокритом и его последователями Гассенди и Декартом видел природу тела в одной только инертной массе» [3, с. 254]. Однако, в дальнейшем он постепенно переходит на позиции динамизма и начинает выступать против «корпускулярной философии», которая объясняет только тот уровень взаимодействия, где субстанциальными началами являются атомы, то есть анализируется только производная часть и упускается более глубокое метафизическое основание. Принцип активности, деятельности недостаточно приписывать только Богу, необходимо распространить его на всю природу. Вот почему он возрождает аристотелевскую энтелехию, противопоставляет демокритовскому атому единицу деятельности – монаду.

Следует отметить диалектичность подхода Лейбница: допуская декартовский подход в частях, признавая необходимость существования законов функционирования, и в то же время отдавая приоритет продуктивной деятельности, он в целом опирается на теологическую структуру создания мира: «Это как бы два царства: одно – причин действующих, другое – конечных». И тут же оговаривает: «Но с точки зрения их общего происхождения одного из них недостаточно без другого, ибо они вытекают из одного источника, в котором соединены сила, производящая причины действующие, и мудрость, управляющая причинами конечными» [3, с. 373]. Лейбниц везде подчеркивает теологическую основу своей философии, видя в Боге источник всего сотворенного, где материя не выпадает из общей гармонии, ибо «...творения свободные или освобожденные от материи были бы тем самым оторваны от связи с универсумом и были бы некоторым образом дезертирами всеобщего порядка» [3, с. 377]. Связность всего, тем самым, обеспечивается субстанцией, которая создает эффект предустановленной гармонии.

Литература

1. *Декарт*. Избранные произведения. Госполитиздат. М., 1950.
2. *Кант И.* Соч.: В 6 т. М.: Мысль, 1963-1966. Т. 1.
3. *Лейбниц Г.В.* Соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1982-1985. Т. 1.
4. *Лейбниц Г.В.* Указ. изд.. Т. 3.
5. *Майоров Г.* Теоретическая философия Готфрида В.Лейбница. М.: Изд-во МГУ, 1973.
6. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Из ранних произведений. М.: Госполитиздат, 1958.
7. *Мотрошилова Н.В.* История философии: Запад – Россия – Восток. Кн. 2. вторая. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А.Шичалина, 1996.
8. *Пригожин И.* Философия нестабильности // *Вопр. философии.* 1991. № 6. С. 46-52.
9. *Розенбергер И.* История физики. Ч. 2. (История физики в новое время). М.; Л.: Гостехиздат, 1933.