

ЛЕЙБНИЦ И ПЛАТОН. ВОЗРОЖДЕНИЕ ИДЕАЛИСТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ В ЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ НОВОГО ВРЕМЕНИ

Целью данной статьи является рассмотрение проблемы теоретических источников философии Лейбница. Этот вопрос, пожалуй, один из самых трудных и запутанных вопросов в истории философии Нового времени. Это объясняется не только широтой эрудиции Лейбница, разнообразием интересов и глубиной его философской интуиции, но и его стилем мышления, для которого было характерно прежде всего стремление в каждой философской системе отыскать некоторое рациональное зерно, не упуская при этом из виду и ее недостатков. К тому же, Лейбниц всегда охотно подчеркивал сходство своих взглядов с той или иной философской позицией, никогда не признавал правоту одной из сторон и всегда стремился стать выше тех точек зрения, которые занимали в споре диаметрально противоположные позиции. В качестве своих предшественников он упоминал самых разных философов: Пифагора, Парменида, Демокрита, Платона, Аристотеля, стоиков, скептиков, а также схоластиков и каббалистов [9, Bd. 4, s. 523]. Вопрос о теоретических источниках философии Лейбница и, в частности, о влиянии на нее Платона стал предметом оживленных дискуссий в начале двадцатого века, когда разгорелся спор о роли метафизики и логики в становлении метафизической концепции Лейбница. В этом отношении наибольший резонанс имели, пожалуй, работы В. Кабица, Б. Ясиновского и Д. Манке. Однако если В. Кабиц и Д. Манке только подчеркивали фундаментальное значение в философской системе Лейбница неоплатоновской идеи всеобщей гармонии, то Б. Ясиновский открыто указал на сильное влияние мистицизма и, в частности, на ту важную роль, которую в формировании философии Лейбница сыграли некоторые идеи неоплатоников. Именно у Плотина и неоплатоников он рекомендует искать метафизические корни принципа достаточного основания и других основополагающих принципов философии Лейбница. «Так,— указывал Б. Ясиновский, — для неоплатонизма в высшей степени характерны знаменитые принципы системы Лейбница, а именно: принцип тождества неразличимых, актуальной бесконечности,

непрерывности, наконец, принцип лучшего мира или оптимизма, хотя в силу отсутствия дедуктивно-научного способа изложения этим принципам у них невозможно приписать ту конструктивную роль, которую они играли у Лейбница» [7, s. 52].

Такая интерпретация философии Лейбница вызвала протест у большинства исследователей его философии. Наиболее решительно против подобной трактовки философии Лейбница выступили Б. Янсен и П. Петерсен, которые попытались оспорить взгляд на Лейбница как мистика и неоплатоника и вернуть его в русло традиционной схоластической философии. Согласно Б. Янсену, среди представителей философии Нового времени Лейбниц ближе всех стоит к аристотелевско-схоластическому мышлению, поскольку его логика, как и аристотелевско-схоластическая логика, опирается на реалистическую метафизику [6, s. 12]. Б. Янсена поддержал П. Петерсен, который, опираясь на анализ основных тенденций развития аристотелизма в Германии начала 17 века, попытался обосновать тезис, что Лейбниц никогда не выходил за рамки «реформированного аристотелизма» [12, s. 379]. Аргументация этих философов оказалась настолько убедительной, что после них практически никто уже не пытался говорить о неоплатонизме Лейбница. Тем не менее, проблема взаимосвязи философских воззрений этих двух великих философов, как нам кажется, не потеряла своей актуальности и теперь, представляет интерес как в контексте вопроса о теоретических источниках философии Лейбница, так и с точки зрения вопроса о роли философских идей Платона в формировании идеалистического мировоззрения в философии Нового времени и исследование ее является собственно **главной задачей данной статьи.**

Исследователи, которые так или иначе затрагивали вопрос об отношении этих двух мыслителей, ограничивались, на наш взгляд, лишь указанием на наличие общих черт в метафизических концепциях Платона и Лейбница. Вне поля зрения фактически оказалась гносеологическая и методологическая проблематика. В результате этого не были вскрыты гносеологические и методологические основания, побудившие обратиться Лейбница именно к философии Платон для решения проблем, актуальных для философии Нового времени. В частности, обойден стороной спор о природе идей, который разгорелся в философии Нового

времени, не дано должной оценки вкладу Лейбница в разработку теории идей и не раскрыта роль Лейбница в становлении идеалистической традиции в философии Нового времени. В данной статье предпринимается попытка ликвидировать указанные пробелы и, в частности, на основе анализа той проблематики и тех методологических подходов, которые были характерны для философии Нового времени, показать вклад Лейбница в становление идеалистической традиции в философии Нового времени и влияние философии Платона на эволюцию философско-методологических взглядов Лейбница.

А. Фуше де Карейль был, пожалуй, первым, кто обратил внимание на тот глубокий интерес, который возник у Лейбница к Платону после его возвращения из Парижа. По его мнению, своим интересом к Платону Лейбниц был обязан Симону Фуше, с которым он познакомился в Париже. Из переписки Лейбница и С. Фуше видно, что Лейбница в Платоне привлекала отнюдь не мистическая сторона его философии. Напротив, он высказывает открытое недовольство в адрес Патрици и Фичино, которые, по мнению Лейбница, в своих комментариях на философию Платона преувеличили значение «некоторых крайностей» и прошли мимо «более простого, но зато более основательного». Лейбниц не скрывает, что под «крайностями» он имеет в виду именно мистическую сторону учения Платона, а под «основательным» — логическую. «Фичино, — жалуется он С. Фуше, — только и говорит что об идеях, мировых душах, мистических числах и тому подобном; а вместо этого следовало бы проследить попытки Платона дать точное определение понятий» [1, т. 3, с. 273]. В этом же письме мы встречаем также указание Лейбница относительно того, как следует относиться к наследию древних. «Мне хотелось бы, — пишет он, — чтобы кто-нибудь извлек из наследия древних то, что отвечает потребностям и вкусу нашего века в целом, не обращая внимание на разногласия партий» [1, т. 3, с. 273]. Мистика, вне всякого сомнения, не была тем, что могло бы отвечать самым насущным потребностям эпохи расцвета рационалистического мировоззрения.

Как отмечает все тот же А. Фуше де Карейль, в 1676 году Лейбниц по совету С. Фуше тщательно конспектирует диалог

Платона «Парменид» и переводит диалоги «Теэтет» и «Федон». В этом же году появляются его первые ссылки на диалоги «Менон» и «Федон» [5, р. XVI]. Платона с Лейбницем, как, впрочем, и со всей рационалистической философией Нового времени, сближает прежде всего стремление отыскать прочные основания достоверного знания. Если философия Платона была реакцией на релятивизм и нигилизм софистов, то философия Декарта и Лейбница была направлена как против скептиков, отрицавших возможность достоверного познания, так и против схоластиков, пренебрегавших такого рода проблематикой. Для рационалистов и Платона характерно также убеждение в существовании всеобщих и необходимых истин. И Лейбниц, и Декарт, и Мальбранш, как и Платон убеждены, что таковыми являются истины математики. Для Платона, как и для Декарта, Спинозы, Гоббса, Лейбница и многих других их современников, математика выступает как образец достоверного знания, и именно в ней они пытаются найти ответ на вопрос об основаниях достоверного знания. Но если Декарт скорее опирается на Августина и в первую очередь на его критику скептицизма, то Лейбниц вполне сознательно и, пожалуй, в большей мере, чем кто-либо из рационалистов, ориентируется на Платона. Однако он проявляет интерес не к мистике Платона, а прежде всего к его критике софистики и его опыту обоснования возможности достоверного знания. Именно в контексте этой проблематики обнаруживается близость обоих мыслителей по ряду важнейших вопросов и прежде всего в учении об идеях.

Понятие идеи становится одним из ключевых понятий философии Нового времени благодаря Декарту. Однако у него оно приобрело несколько иной смысл, чем тот, какой ему придавали Платон и представители схоластической философии. В «*Summa theologiae*» (Questio XV) Фома Аквинский доказывает необходимость рассматривать идеи как находящиеся в рассудке Бога прообразы вещей. Идея для него выступает прежде всего как образец (*exemplar*) вещи вне самой вещи, формой которой она является. В пользу своего взгляда он приводит следующие аргументы. Во-первых, Бог не может познавать мир с помощью идей, которые находятся вне его. Во-вторых, если мир создан не случайно, а Богом с помощью его «действующего разума» (*intellectus agens*), то необходимо, чтобы в божественном рассудке

была форма, в соответствии с которой был создан мир. Отсюда он выводит необходимость рассматривать идею как принцип познания и тем самым как форму познаваемой вещи в познающем субъекте. Вслед за Авиценой он говорит о тройном существовании универсалий: 1) в вещах как *forma substantialis*, 2) после вещей как *conceptus objectivus* и до вещей в качестве идей божественного разума. У Декарта идея понимается прежде всего как непосредственный объект познания. Подобное понимание существовало уже в поздней схоластике. Однако поздние схоластики, как указывает Р. М. Блэйк, отождествляли идею, как правило, с чувственным образом (*imago*), познаваемой формой вещи (*species intelligibilis*) и продуктом нашего воображения (*phantasma*) [2, p. 532]. Т. Гоббс (*De corpore*, VII,1) также трактует идею как образ памяти (*phantasma*). Декарт идеей называет все, что осознается нами как наш внутренний опыт [4, vol. VII, p. 181]. Поэтому, если строго придерживаться такого определения, то идеей следует называть также наши волевые акты, эмоции, чувственные образы и даже продукты нашего воображения. В частности, в «Правилах для руководства ума» Декарт определяет идею как «*species in phantasia depictae*» [4, vol. 10, p. 414]. Позднее у Декарта обнаруживается стремление избегать такого рода узкого понимания идеи. В отличие от поздних схоластиков, он ясно осознает, что между идеями и внешними вещами нет никакого сходства и, следовательно, их нельзя отождествлять с образами этих вещей. Тем не менее, ему так и не удалось полностью очистить свое понятие идеи от того ее понимания, которое характерно было для поздних схоластиков, в результате чего его понятие идеи становится еще более многозначным, чем оно было, а это, как отмечает В. Риссе, поставило под сомнение возможность плодотворного применения этого понятия в философском контексте [13, s. 113–114]. На этот недостаток указывали еще современники Декарта, в частности, С. Фуше и П. Гюз. Это признают и современные исследователи философии Декарта. А. Кенни, в частности, указывает на то, что идею Декарт понимает, с одной стороны, как психологическую диспозицию, т. е. как способность мыслить [8, p. 98], а с другой – как субъективный акт мышления [8, p. 106]. Х. Буркхардт обобщил и дополнил эту классификацию значений понятия идеи у Декарта. В качестве основных он выделяет понимание идеи 1) как формы

мысли и 2) как ее содержания. Те два понимания идеи, на которые указывал А. Кенни, он относит к взгляду на идею как форму мысли, понимание же идеи как содержания мысли он делит, в зависимости от происхождения этого содержания, на идеи, имеющие свой источник в опыте, и идеи, имеющие чисто духовное происхождение [3, s. 149].

Неоднозначность понятия идеи не могла не сказаться на дальнейшем ходе развития философской мысли. Она, в частности, породила знаменитый спор А. Арно и Н. Мальбранша о природе идей. Если А. Арно настаивал на тождестве идеи и восприятия, то Н. Мальбранш подверг критике восходящий к Аристотелю взгляд на идеи как впечатления (*impresses*), полученные в результате воздействия на человеческую душу внешних тел и требовал строго различать чувственное (*sentire*) и интеллектуальное познание (*connaitre*). Он выступил также против окказионалистов, отождествлявших идею с формой мысли. Оба эти взгляда на идею, с точки зрения Мальбранша, не в состоянии объяснить возможность всеобщих и необходимых истин. Для Мальбранша идеи не являются ни результатом воздействия на душу внешних тел, ни продуктом деятельности нашей души. Они даны нам от рождения и являются непосредственным объектом нашей души [10, vol. 3, p. 373]. Однако они являются не внутренним, а внешним объектом нашей души, поскольку они пребывают в Боге, который только и способен непосредственно воздействовать на нашу душу и вмещать в себя бесконечное число идей и в том числе идею бесконечности. Человеческая душа, как и всякое реальное творение, не может быть ни бесконечной, ни даже общей [10, vol. 3, p. 393].

Как и Декарт, Лейбниц понимает процесс познания как дискурсивный процесс, который, чтобы избежать с самого начала предрассудков, должен начинать с непосредственного объекта. Вслед за Декартом он признает, что в качестве непосредственного объекта познания выступает идея. Однако Лейбниц стремится очистить Декартово понятие идеи от «ложных примесей» и за помощью обращается непосредственно к Платону. В Письме к Гюе (1679) он утверждает, что метафизическая и моральная доктрина Платона, которой некоторые философы пользуются как источником, является «священной и правильной» (*sancta rectaque*), а его учение о вечных идеях и истинах – «восхитительно»

(*admiranda*) [9, Bd. 3, s. 17]. В другом месте, он замечает, что Платон «божественно хорошо» (*divinement bien*) объясняет бестелесные субстанции, отличные от материи, и «идеи, независимые от чувств» (*idées indépendantes des sens*) [9, Bd. 4, s. 305]. Под влиянием Платона Лейбниц стремится очистить идеи от всякой примеси чувственности и в этой связи приходит к необходимости признать существование бестелесных субстанций, отличных от материальных сущностей. Сильное влияние Платона чувствуется уже в первом крупном метафизическом труде Лейбница «Метафизических рассуждениях» (1676). Он соглашается также с Мальбраншем, что ни внешний объект, ни его чувственный образ не являются непосредственным объектом познания. Отождествления идеи с чувственным образом, согласно Лейбницу, приводит к тому, что в процесс познания могут вкрасться неосознаваемые нами ложные предпосылки. Исходным пунктом для Лейбница, как и для многих других рационалистов, является признание того факта, что «ничто не входит естественным путем в наш дух извне, и лишь по дурной привычке мы думаем, будто душа наша принимает на себя нечто вроде образов, извещающих ее о предмете, как если бы она имела двери и окна» [1, т. 3, с. 151]. Как и они, Лейбниц убежден, что понятия происходят не из внешних чувств, а из внутреннего опыта [1, т. 3, с. 152]. Отвергнув взгляд, согласно которому внешние чувства являются единственным источником внутреннего опыта вообще и идей в частности, Лейбниц приходит к выводу о врожденности идей и оказывается перед необходимостью ответить на вопросы, как следует понимать врожденность идей и как происходит процесс их познания. Ответы на эти вопросы он пытается снова искать у Платона и даже склоняется в пользу его теории припоминания, решительно отвергая аристотелевскую концепцию сознания как «чистой доски». В частности, он замечает, что учения Платона о припоминании «имеет в себе много основательного, если только правильно понять его, очистить от ложного учения о предсуществовании и не воображать, что душа прежде знала и думала отчетливо то, что она отчетливо знает и думает теперь» [1, т. 3, с. 151]. В соответствии со своей установкой отыскивать в учении древних только то, что соответствовало бы духу его времени, Лейбниц отбрасывает мистическую сторону

платоновского учения об идеях и ограничивается констатацией того факта, что идеи присутствуют в душе до всякого опыта. Как Декарт и его последователи, Лейбниц считает, что они присутствуют в душе как ее интенции и смутно, а процесс познания рассматривает как чисто аналитический процесс, благодаря которому смутные идеи становятся все более отчетливыми. В качестве источника идей Лейбниц, в соответствии с христианской религиозной традицией, рассматривает Бога. Как и Мальбранш Лейбниц считает, что Бог является единственной внешней причиной, способной воздействовать на нас [1, т. 3, с. 153]. Принимает Лейбниц и вытекающий из предыдущего положения тезис, что мы видим все вещи через Бога [1, т. 3, с. 153]. Но он резко выступает против его утверждения, что все наши идеи находятся в Боге, а идея, тем самым, выступает как непосредственный внешний объект. В этом вопросе он становится на сторону А. Арно, который в своем споре с Мальбраншем также выступал против подобной трактовки идей. В своем письме к С. Фуше от 28 апреля 1695 г. Лейбниц указывает на те мотивы, которыми он руководствовался, выступая против такого понимания идей Мальбраншем «Преп. о. Мальбранш, — пишет он, — считает идеи непосредственным внешним объектом наших мыслей; при таком взгляде их следует, конечно, приписать Богу, так как ничто, кроме Бога не в состоянии действовать на нас непосредственно. Но Бог в качестве общей причины является источником всего, и потому я думаю, что для объяснения частных, относящихся к вторичным причинам, нет необходимости ссылаться на Бога, а достаточно показать, каким образом мы находим в нас самих непосредственные объекты всех наших знаний» [1, т. 3, с. 295].

Мы видим, что рассуждения Лейбница, касающиеся проблематики идей, как и рассуждения такого рода многих из его современников, включая Мальбранша, возвращаются в русло проблемы поиска объекта достоверного знания. При этом он, как и его современники из лагеря не только рационалистов, но и эмпириков, старается апеллировать к разуму и внутреннему опыту. Правда, Лейбниц не пренебрегает и теми аргументами, которыми пользовался Фома Аквинский. Однако он дает им совершенно новое применение. Так, утверждение Мальбранша, что идеи находятся в Боге, ведет, по мнению Лейбница, к парадоксальному выводу, что

мы мыслим идеями другого существа [1, т. 3, с. 153]. Но больше всего в концепции Мальбранша Лейбница не устраивает то, что в качестве активного субъекта познания в ней выступает только Бог, душа же ограничивается только тем, что пассивно воспринимает идеи, что, по мнению Лейбница, противоречит опыту, который свидетельствует об активности нашего сознания в процессе познания.

Лейбниц требует таким образом пересмотреть концепцию души, чтобы она соответствовала опыту, свидетельствующему о ее активности. «Необходимо также, — предлагает он, — чтобы душа действительно находилась в известного рода определенных состояниях, когда она думает о какой-нибудь вещи; и значит, она заранее должна иметь в себе не только пассивную способность находиться в этих состояниях, которая полностью уже определена, но еще и активную способность, в силу которой в ее природу всегда входят признаки будущего произведения этой мысли и предрасположенность произвести ее в свое время» [1, т. 3, с. 154]. Лейбниц исходит из понимания опыта как процесса активного вмешательства в естественный процесс — взгляда, который в немецкой философии особенно активно разрабатывался И. Юнгом, — и приходит к выводу об активном характере человеческого познания вообще и принципиально новой концепции сознания. Для Лейбница сознание выступает уже не как пассивная способность восприятия идей извне, безразлично идет ли речь о внешних телах или Боге, а как активная, направленная на преобразование окружающего мира способность предвидеть конечные результаты деятельности и направлять наши действия в процессе достижения поставленных целей. Соответственно, идея у него не является уже простым объектом познания, а выступает как парадигма, цель и регулятивный принцип как познавательной, так и всякой другой деятельности, т. е. приобретает те черты, которые она имела у Платона. Такой взгляд на идеи возникает у Лейбница не только вследствие понимания опыта как активной преобразовательной деятельности и не только под влиянием его полемики с Мальбраншем, но и при непосредственном влиянии Платона и прежде всего его диалога «Федон».

В статье, начинающейся словами «Существует две секты натуралистов», Лейбниц двум сектам натуралистов (стоиков и

эпикурейцев) противопоставляет секту Платона и Сократа, которая, по его мнению, «более согласуется с требованием благочестия» [1, т. 1, с. 104]. Здесь же он упоминает «восхитительный диалог» Платона о бессмертии души, в котором содержатся «мысли, противоположные взглядам новейших стоиков» [1, т. 1, с. 104]. Под «новейшими стоиками» Лейбниц имел в виду прежде всего Декарта и Спинозу, некоторые взгляды которых ему очень сильно напоминали воззрения древних стоиков и эпикурейцев. Однако его работа направлена главным образом против Спинозы и его последователей. У стоиков (спинозистов) Лейбницу не нравится прежде всего их вера в слепую необходимость, которая направляет даже действия Бога. Из убеждения, что всем вещам присуща машинообразная необходимость, считает Лейбниц, вытекало, что «Бог не обладает ни разумом, ни волей» и его роль сводится к той роли, которую играют пружина или гири в часах. Все это, по его мнению, подрывало веру в бессмертие души и в будущую жизнь. Как отмечает Л. Штайн, «мотив, который привел его (Лейбница – С. С.) к платонизму, был отчасти религиозного, отчасти метафизического рода» [13, с. 123], но он имел для философии Лейбница большие методологические последствия.

В диалоге «Федон» Лейбница привлекает то место где, приговоренный к смерти Сократ, объясняет, почему он предпочитает принять смерть, а не бежать к беотийцам. При этом он указывает на беспомощность натурфилософии, не способной объяснить мотивов его поведения. Эти слова Сократа оказали столь сильное впечатление на Платона, что навсегда сделали его верным учеником Сократа, и привели в конце концов к созданию идеалистической философии. Спустя две тысячи лет эти же слова потрясли и Лейбница. И хотя смысл их он понимает несколько уже, последствия их оказываются не менее радикальными. По мнению Лейбница, в диалоге «Федон» (97в–99с) Платон «высказывает мнение, что целевые причины являются главными в физике и что искать их нужно для объяснения смысла и основания (raison) вещей» [1, т. 1, с. 105]. Свою мысль Лейбниц формулирует в виде принципа совершенства, требующего искать в человеке или какой-либо вещи «не что иное, как то, что является наилучшим и наиболее совершенным», ибо, аргументирует Лейбниц, «тот, кто познал наиболее совершенное, легко мог бы судить на этом основании о

том, что является несовершенным, так как знание о том и другом одно и то же» [1, т. 1, с. 105].

Для Лейбница, как и для Платона, натурализм не в состоянии объяснить мотивы поведения людей. Физическое строение человека не может служить такой причиной, его можно рассматривать, считает он, в лучшем случае как условие, но не как подлинную причину человеческих поступков. «Конечно,— замечает Лейбниц, — если кто-нибудь скажет, что без жил и костей я не мог бы осуществить все это [т. е. убежать к беотийцам, или остаться в тюрьме], он будет прав, но одно дело — истинная причина, а другое — условие» [1, т. 1, с. 105]. Согласно Лейбницу, если метафизика претендует на статус фундаментальной науки, она должна быть способна объяснить мотивы поведения. В метафизике Лейбница, как и в философии Платона и Сократа, человек занимает центральное место. Как наиболее совершенное творение Бога, человек, по глубокому убеждению Лейбница, должен быть главным объектом философии, который, считает он, нельзя игнорировать при объяснении других «явлений» природы, если мы, конечно, стремимся к созданию единой и непротиворечивой картины мира. Руководствуясь этими соображениями, он требует вернуться к телеологической картине мира.

В «Рассуждении о метафизике» (1686), работе, которая считается первой зрелой работой Лейбница, где он в достаточно полной и систематической форме излагает свою метафизику, влияние Платона ощущается еще достаточно сильно. Лейбниц здесь решительно выступает против полного устранения из физики конечных причин, полагая, что последствия этого чрезвычайно опасны, поскольку ведут к предположению, «будто бы Бог, совершая действия, не имел в виду никакой цели и никакого блага или как будто бы благо не было предметом его воли» [1, т. 3, с. 144]. Именно здесь Лейбниц рекомендует искать «принцип всех существований и законов природы, ибо Бог всегда ставит себе целью наилучшее и наиболее совершенное» [1, т. 3, с. 144]. Несмотря на совершенно иное понимание места и роли Бога в творении, идея блага и в системе Лейбница становится центральной идеей, а телеологический принцип совершенства — основополагающим принципом «всех существований и законов природы». Руководствуясь идеей блага, Бог, по его мнению,

сотворил мир. Позже Лейбниц признается, что пришел к выводу о необходимости признания существования разумной причины, пытаюсь понять основания законов природы. Ссылаясь на Пифагора и Платона, которые «в особенности подчеркивали эту мысль», Лейбниц утверждает, что «познание законов природы приводит нас в конечном счете к более высоким принципам порядка и совершенства, которые указывают на то, что вселенная является результатом универсальной разумной силы» [1, т. 3, с. 144]. Однако само доказательство этого тезиса свидетельствует о том, что Лейбниц приходит к этому выводу исходя из проблематики и предпосылок философии своего времени. Мы не находим у него противопоставления знания и искусства, напротив, он, руководствуясь прагматическими соображениями, навеянными прежде всего успехами математического естествознания, рассматривает искусство как ближайшую цель, к которой ведет познание законов природы. Правда, и здесь чувствуется сильное влияние античной философии. В духе Платона Лейбниц утверждает, что «познание приносит духовное удовлетворение, проистекающее из мудрости и добродетели», и «само по себе является наибольшим удовольствием в жизни», что «оно возводит нас к вечному». «А то, что служит установлению правил, полагавших счастье в добродетели, — замечает он, — и то, что выводит все из принципа совершенства, бесконечно более полезно для человека и государства, чем все то, что служит искусствам» [1, т. 3, с. 127–128].

Тем не менее, полностью отвергнуть взгляд на природу, характерный для современной ему философии, и стать на точку зрения ортодоксального платонизма он так и не решает. И здесь он пытается найти компромисс. Лейбниц полагает, что «в самой телесной природе присутствует, если можно так выразиться, два царства, которые взаимопроникают, не сливаясь и не мешая друг другу: царство силы, где все можно объяснить механически, с помощью действующих причин, если мы достаточно глубоко в них проникнем, и царство мудрости, где все можно объяснить архитектурно, с помощью, так сказать, конечных причин, если мы понимаем их достаточно хорошо» [1, т. 3, с. 130]. Лейбниц был убежден, что архитектурный способ объяснения применим не только в физике, но и в математике, а потому метафизику, которая опирается на архитектурные принципы познания, он

рассматривал как необходимую предпосылку физики и математики.

На основании вышеизложенного можно сформулировать следующие выводы. Проблема объекта достоверного познания была той исходной проблемой, которая побудила Лейбница обратиться к Платону. Руководствуясь этой проблемой, Лейбниц вполне в духе его философии стремится очистить идеи от всякой примеси чувственности и приходит к необходимости признать существования бестелесных идей, независимых от мира чувственного. К взгляду на сознание как активной способности души, а идеи как образцы, цели и регулятивные принципы всякой деятельности Лейбниц приходит вследствие понимания опыта как процесса активного преобразования действительности. Религиозные и нравственные последствия натуралистической философии Спинозы приводят Лейбница к выводу о недостаточности математических методов познания и ограниченности механистического мировоззрения, которое во времена Лейбница становилось все более популярным, и о преимуществе телеологического миропонимания. И хотя Лейбниц приходит к такому выводу в процессе поиска «принципа всех законов и существований», т. е. исходя из современной ему проблематики, именно диалог Платона «Федон» помог ему глубже осознать методологическую несостоятельность натуралистической философии, с одной стороны, и преимущества архитектурного взгляда на мир и идеалистического мировоззрения – с другой.

На основании проведенного исследования можно сделать следующие выводы. Руководствуясь своим принципом брать у древних авторов только то, что соответствует духу его времени, Лейбниц, опираясь на аргументацию, понятную его современникам, и исходя из проблематики, близкой духу своего времени, обосновывает необходимость возврата к идеалистическому мировоззрению в том виде, как оно было впервые сформулировано Платоном, и тем методам, которые соответствовали этому мировоззрению. Он делает актуальными не только основные идеи и принципы философии Платона, но и многие его аргументы, глубину которых, как считает Лейбниц, не осознали его современники. И, как результат, возникает оригинальная метафизическая система, поражающая современников глубиной своей мысли и цельностью, система, которая, как подчеркивал сам

Лейбниц, гораздо ближе платоновской, чем какая-либо другая из философских систем Нового времени.

1. Лейбниц Г.В. Сочинения в 4-х тт. — М.: Мысль, 1982—1989.
2. Blake R. M. Note on the use of the Term «idee» prior to Descartes // *Philosophical Review*. — Vol. XLIII. — 1939.
3. Burkhardt H. Logik und Semiotik in der Philosophie von Leibniz. — München, 1980.
4. Descartes R. Oeuvres. — Vol. VII. Ed. Ch. Adam / P. Tannery. — Paris, 1906.
5. Foucher de Careil. Nouvelles Lettres et opuscules inédites de Leibniz. — Paris, 1857.
6. Jansen B. Leibniz erkenntnistheoretischer Realist. Grundlinien seiner Erkenntnislehre. — Berlin, 1920.
7. Jasinowski B. Die analytische Urteilslehre Leibnizens in ihrem Verhältnis zu seiner Metaphysik. Inaug. Diss. — Wien, 1918.
8. Kenny A. Descartes. A study of his Philosophy. — N.Y., 1968.
9. Leibniz G. W. Die Philosophische Schriften hrsg. von C. F. Gerhardt. — Bd. 1—7. — Berlin, 1878—1890.
10. Malebranche N. Oeuvres de Malebranche. Nouvelle édition collationnée sur les meilleurs textes et précédée d'une introduction par M. Jules Simon. — Vol. 3. — Paris, 1871.
11. Petersen P. Geschichte der aristotelischen Philosophie in protestantischen Deutschland. — Leipzig, 1921.
12. Risse W. Die Logik der Neuzeit. 2 Bd. — 1640—1780. — Stuttgart—Bad Cannstatt, 1970.
13. Stein L. Leibniz und Spinoza. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der Leibnizschen Philosophie. — Berlin, 1890.