

# ФИЛОСОФИЯ НОВОГО ЧАСУ

*Сергей Секундант*

## БЫЛ ЛИ ЛЕЙБНИЦ ЭКЛЕКТИКОМ?

Первым, кто заговорил об эклектизме Лейбница в негативном смысле, был, пожалуй, Иоганн Готтлиб Буле. Характеризуя Лейбница как гениального мыслителя, о его философии он, тем не менее, отзывался негативно. «Она, – утверждал Буле, – является не продуктом свободной, самостоятельной и оригинальной спекуляции, как это было у его современников Декарта, Спинозы, Гоббса, Локка и др., а скорее результатом сравнения и проверки прежних систем, эклектицизмом, недостатки которого он пытался преодолеть своеобразным способом, благодаря чему она приняла вид оригинальной системы. Даже философией он занимался непостоянно, не излагая ее в виде целостной системы в ее необходимых связях и полноте» [Buhle, 1803: S. 131].

С такой оценкой философии Лейбница согласился и Гегель, цитирующий в своем курсе истории философии этот отрывок, правда, в несколько искаженном виде. «Лейбниц, – комментирует указанный отрывок Гегель, – в целом рассуждал в своей философии так, как физики еще и теперь рассуждают, когда они создают гипотезу для объяснения наличных данных. Следует найти всеобщие представления идеи, из которых можно было бы вывести особенное; так как здесь имеются налицо требующие объяснения данные, то мы должны так препарировать всеобщие представления в их определениях, например, рефлексивное определение силы или материи, чтобы они были применимы к этим данным. Таким образом, Лейбницева философия представляет собой больше гипотезу о сущности мира, чем философскую систему, гипотезу о том, как именно следует определить мир согласно признанным верными метафизическим определениям, данным и предпосылкам представления. Эти мысли, впрочем, излагаются им без последовательности понятий, в виде простого сообщения, и взятые сами по себе, они не являют нам необходимости в своей связи. Лейбницевская философия выглядит поэтому, как произвольные утверждения, которые следуют друг за другом, как метафизический роман» [Гегель, 1935: с. 343]. Для Гегеля «эклектицизм» становится синонимом несамостоятельного и несистематического мышления. Согласно Ульриху Шнайдеру, именно благодаря Гегелю слово «эклектический» в словоупотреблении немецкой философии приобретает негативный смысл и становится синонимом несистематического и несамостоятельного выбора [Sneider, 1999: S. 51].

С этим утверждением, как и с утверждением У. Шнайдера, будто Гегель отвергает эклектический метод только тогда, когда «непоследовательно из одной философии берут одно, а из другой – другое», нельзя полностью согласиться. Гегель, который строит свою систему преимущественно в полемике с одним из основных идеологов

---

© С. Секундант, 2013

эклектизма Яковом Брукером, термин «эклектицизм» употребляет исключительно негативно. Правда, это не мешает ему заимствовать у Брукера многие идеи. Однако негативный смысл этому термину первым придать не он, а основоположник спекулятивного направления и идеолог немецкой классической философии Карл Леонард Рейнгольд, связывавший эклектический метод с популярной философией. В «Письмах о кантовской философии» он, правда, говорит о синкретизме («популярных философств», не разграничивая эти два термина. Лейбница он относит к спиритуалистам, но подчеркивает, что тот не создал никакой системы [Reinhold, 1792: S. 341]. И это не было случайностью, ибо, считает он, стиль Лейбницева философствования чужд систематическому мышлению. Главную ошибку Христиана Вольфа он видит в стремлении преобразовать философию Лейбница в систему. «Вольф, – писал он, – ложно понял философию Лейбница и совершил по отношению к ней грубое прегрешение, придав ей форму системы, ибо Лейбниц не имел системы...» [Reinhold, 1791: S. 25]. Для него «эклектицизм» – это отсутствие единой точки зрения на вещи, множественность способов представления и методов, что, по его мнению, ведет к «разрушению философии» (*Zerüttung der Philosophie*). Эклектизм, по его мнению, должен быть упразднен общезначимым характером кантовского учения [См. Erhart, 1991: S. 367].

Рейнгольд первым попытался представить кантовское учение в виде стройной системы, и именно он вновь придать позитивный смысл понятию системы, которое было главным объектом критики эклектиков. Исходя из «чистого закона сознания», Рейнгольд пытается вывести все категории сознания и преодолеть присущие кантовской философии противоречия. Пытаясь очистить философию Канта от «догматических предрассудков» эмпиризма, он выдвигает идею спекулятивной критики. Критику Рейнгольд, однако, понимает не в духе Локка и Канта, пытавшихся ограничить сферу действия разума опытом, а в духе эклектизма – как преодоление ограниченности различных точек зрения. От эклектического критицизма его «спекулятивный критицизм» отличается тем, что преодоление ограниченности различных точек зрения осуществляется на основе принципов, выведенных из самого сознания и, в конечном счете, из фундаментального закона сознания. При таком понимании критицизма понятия «критика» и «система» не только не противопоставляются, а, напротив, образуют единое целое. Критика становится возможной только в рамках системы. Рейнгольд не просто реабилитирует понятие системы, которое отождествлялось популярными философами с «лейбницианско-вольфовской школой» и догматизмом. Разрушая основы господствовавшей ранее философской идеологии эклектизма, он фактически закладывает основы новой философской идеологии с ее системой ценностей и нормативными требованиями, а именно основы спекулятивной философии, получившей в марксистской историко-философской литературе название «немецкая классическая философия». Его протезе Фихте, Шеллинг и Гегель лишь далее развили основные нормативные принципы этой идеологии, попытавшись реализовать их в виде систем, понимаемых каждым из них по-своему. Для Гегеля «спекуляция» и «философская система» становятся фактически тождественными понятиями. В основе каждой философской системы, по его мнению, должна лежать оригинальная спекулятивная мысль. Именно отсутствие единой спекулятивной мысли у Лейбница дает ему основание причислять Лейбница к эклектикам.

Взгляд на Лейбница как эклектика попадает в некоторые учебники по истории философии. Так, Эдуард фон Гартманн указывал на наличие в философии Лейбница двух тенденций (*Doppellantlitz*) – реалистической и идеалистической, реально никак не связанных между собой. Двойственный характер философии Лейбница, по его мне-

нию, бросается в глаза, если сравнить ее с философией Спинозы. У Спинозы мы находим единое начало, единый реалистический принцип и единый метод, ведущий к отрицанию целевых причин. У Лейбница, по его мнению, мы такого единства не находим. Метафизику Лейбница Э. фон Гартманн представляет как результат целого ряда плохо объяснимых заимствований. Подобно тому, как Мальбранш учение о Боге Фомы Аквинского связывает с космологией Декарта, Лейбниц связывает это учение с космологией Спинозы, подчеркивая индивидуалистическую составляющую в философии Спинозы. С механистическим мировоззрением Спинозы в области телесного и духовного он соединяет аристотелевское учение об энтелехии, с царством природы – царство провидения и благодати. Истоки учения о монадах как индивидуальных субстанциях Э. фон Гартманн видит не только в монадологии молодого Ван Гельмонта, но и в индивидуализме Спинозы. Учение Джордано Бруно о минимуме Лейбниц, по его мнению, преобразует в учение о дифференциалах. Ему же он обязан своей динамической натурфилософией. У номинализма он заимствует принцип, согласно которому только индивидуальное и единичное может быть субстанцией и вне абстрагирующего мышления не существуют никакие абстрактно общие понятия и идеи. Данный принцип противоречит признанию существования в сознании Бога множества идей, понимаемых уже как индивидуальные идеи монад. Согласно Э. фон Гартманну, у Парацельса Лейбниц заимствует учение о том, что монады все производят на основе внутренних изменений, а у Эрхарда Вайгеля – учение о том, что всякое познание – это также результат внутренних изменений. Учение о предустановленной гармонии Лейбниц, по его мнению, заимствует у Гейлинкса, а название – у Франсуа Лами, последователя Мальбранша. У Гоббса можно найти истоки его учения о пространстве и времени, учение о впечатлении как бесконечно малом движении, а также разграничение дескриптивных и генетических дефиниций [см. Hartmann, 1899: S. 420–421].

Герман Шмаленбах в своей книге о Лейбнице, ссылаясь на наличие самых разных истоков в философии последнего и отсутствие единого взгляда (*Schau*) на вещи, называет лейбницевскую философию «эклeктической» [Schmalenbach, 1921: S. 475]. Он, правда, говорит об «ограниченном эклектизме» и относит Лейбница к «мыслителям барокко» на том основании, что ему, как и мыслителям барокко, присущ гармонизм и оптимизм [ibid., S. 484]. По его мнению, Лейбниц пренебрегал теорией познания, учением о методе и не сформулировал отдельных правил для мышления.

Любопытно, что во Франции термин эклектизм не приобрел негативного смысла. И это во многом благодаря просветителям, которые видели в эклектизме одну из наиболее прогрессивных форм философии. Виктор Кузен, философские взгляды которого формировались под сильным влиянием объективного идеализма Шеллинга и Гегеля, считает эклектическую философию истинной и соответствующей его времени. Согласно В. Кузену, эклектизм включает в качестве своих моментов истины сенсуализма, идеализма, здравого смысла и мистики. Подобно Гегелю, он считает, что наше сознание объективно по той причине, что оно сопричастно абсолютному разуму, который конструирует мир. Мир при этом понимается как необходимая манифестация Бога. Он предполагает наличие познающего субъекта и познаваемого объекта, причем оба имеют свое основание в абсолютном духе Бога. Так же, как и Гегель, познание он рассматривает как процесс самопознания абсолютного духа и полагает, что в человеческом сознании Бог возвращается к самому себе. Эклектизму в области теоретической философии он противопоставляет эклектизм политический. В отличие от традиционалистов, которые пропагандировали абсолютную монархию, его идеалом была

конституционная монархия, которая объединяла в себе лучшие черты (Wahrheitsmomente) монархии, аристократии и демократии [См. Rohls, 1997: S. 371].

Неудивительно, что его последователь Жан Феликс Нуриссон считает Лейбница эклектиком в хорошем смысле этого слова. Он различает два вида эклектизма, которые знал и практиковал Лейбниц. Сначала он знал только «эклектизм, который обобщает прежние учения, ничего не добавляя к ним» [Nourisson, 1860: p. 93]. Но позже Лейбниц знал и практиковал более высокий род эклектизма, который уже не только обобщал сказанное, но добавлял к нему новое, подготавливая тем самым будущее [Nourisson, 1860: p. 94]. Лейбниц не только испытатель, но также преобразователь. Отыскивая ценное, он способствует росту знания [Nourisson, 1860: p. 95].

Столь неоднозначная характеристика эклектизма объясняется тем, что эклектизм представлял собой довольно неоднородное дифференцированное движение, в рамках которого шла борьба и некоторые из его форм негативно оценивались уже самими эклектиками. Слово «эклектика» происходит от древнегреческого глагола ἐκλέγω, «выбирать». Эклектизм в качестве философского направления возникает в эпоху Эллинизма как альтернатива скептицизму и догматизму, а в Новое время – как альтернатива синкретизму. Синкретизм (συνκρήτισμος – букв. «объединение») был достаточно популярен в эпоху Возрождения. Он был характерен для тех философов, которые, подобно Пико делла Мирандоле, пытались объединить разнородные учения. В эпоху Реформации в протестантской теологии этот термин имел позитивный смысл. Синкретизм выступал против догматизма, ставшего, по их мнению, причиной раскола в протестантском движении. Он представляет собой важную стадию в развитии протестантской теологии, пришедшую на смену догматизму и предшествующую пиетизму [См. Gass, 1857: S. V]. Синкретисты выступали за объединение всех христианских конфессий. В этом отношении Лейбниц признавал себя синкретистом. Он чувствовал себя связанным с Георгом Галикстом и Гуго Гроцием, главными представителями движения «примирения» («Irenik»), направленного против религиозных распрей [См. Hartmut, 1999: S. 109]. Однако в философии примерно с середины XVII в., этот термин приобретает негативный смысл и служит для обозначения некритического объединения плохо совместимых учений. Эклектизм противопоставляет себя синкретизму как такое учение, которое осуществляет объединение учений на основе критического отбора их отдельных положений.

В философии Нового времени одним из первых пропагандистов эклектизма стал голландский философ Герхард Иоганн Фосс (Gerhard Johannes Vossius) (1577-1649). В его посмертно опубликованной книге «О философских сектах» историю философии он, подобно Диогену Лаэртскому, представил как историю сект. Секту Потамона Фосс называет «secta electiva vel electrix», поскольку тот предпочитал не создавать новые учения, а заимствовать свои положения у других. Фосс говорит не о простом заимствовании, а об отборе положений, которыми философы пользовались в процессе философствования (a ratione qua in philosophando utuntur) [Vossius, 1657, P.109]. В эклектизме Фосс видел единственную возможность преодолеть сектантство в философии и тем самым положить конец истории философских сект [См. Schneider, 1992: S. 204]. Вместе с Георгом Горном [Horn, 1655], Томасом Стэнли [Stanley, 1656] и Иоганном Йонсенем [Joensen, 1659] его можно также считать основоположником истории философии как особой философской дисциплины. К эклектикам относили себя и некоторые из философов, пытавшиеся примирить философию Аристотеля с современной механистической философией. Роман Теллер, относивший себя к эклектикам, рас-

смастривал эклектическую философию как улучшенный аристотелизм. Достоинство эклектической философии он видел в том, что она, придерживаясь аристотелевского принципа золотой середины, терпимо (*mediocriter*) относится к другим учениям. Р. Теллер утверждает, что для последователей Аристотеля его произведение не являются истинными правилами философии. Они доверяют Аристотелю не потому, что это сказал Аристотель, а потому, что то, что говорит Аристотель, говорит сама природа словами, которые в нее вложил сам Бог («*Nam scripta Aristotelis non sunt regula vera Philosophiae [...] Aristotelici credimus, non quia Aristoteles dixit, sed quia, quod Aristoteles dixit, ipsa natura dixit, inquam illud dicendo ipse Deus impressit*») [Teller, Nicolai, 1674: Cap. III, § 4]. Главное преимущество эклектической философии он видел в том, что она из многих учений отбирает лучшее, следуя предписанию апостола Павла «*Omnia probare, et bonum tenere jubet*» («Следует все проверять и брать лучшее») [*ibid.*, Cap. III, § 3]. Согласно словам самого Р. Теллера, с помощью эклектики он среди всех учений выбрал аристотелизм как самое лучшее учение. Эклектизм он рассматривал главным образом как альтернативу скептицизму.

Учитель Лейбница Я. Томазий также был сторонником философии Аристотеля и пытался ее улучшить. Однако он, по мнению, Вилли Кабица, был чужд всякому философскому и теологическому синкретизму [Kabitz, 1909: S. 9]. С эклектиками его сближает интерес к истории философии. Но в вопросе понимания задач истории философии он расходился с ним. Якоб Томазий одним из первых обращает внимание на важность истории философии для систематического философствования. С него фактически начинается формирование истории философии как научной дисциплины. До Я. Томазия история философии представляла собой фактически историю философов, их высказываний, их жизни, школ и не играла никакой роли в изучении философии. Ни схоластики, ни рационалисты, ни английские эмпирики серьезно к истории философии не относились. Вместо характерных для схоластики формальных диспутов он требует исторического подхода к изучению философских вопросов. Я. Томазий защищает идею непрерывности исторического прогресса, который он понимает как процесс расширения наших знаний и постепенного приближения к истине. Я. Томазий рассматривает традиционные философские учения уже не как выражение взглядов отдельных мыслителей, а как ступени на пути к истине.

Под влиянием Я. Томазия Лейбниц пытается «примирить» Аристотеля с современной философией, а точнее, доказать, что современная философия не противоречит философии Аристотеля, при условии, конечно, что она была правильно понята. У него, как и у Я. Томазия, речь идет о том, чтобы очистить Аристотеля от схоластики и защитить от несправедливых обвинений со стороны современной механистической философии. Принимает он и характерный для Я. Томазия взгляд на историю философии. В своем письме к учителю от 20/30 апреля 1669 г. Лейбниц говорит о необходимости вместо истории философов дать историю философии. Заслуга Я. Томазия, по его мнению, состояла в умении показать не голый перечень имен, а связь мнений, и дать тем самым цельную и полную историю философии [GP: Bd. 1, S. 15]. Уже в этот период у него формируется взгляд на философию как коллективный, исторически развивающийся процесс, как открытый диалог не только с современниками, но и мыслителями прошлого. Лейбниц признает справедливым требование эклектиков учитывать каждое мнение при вынесении окончательного суждения.

В справедливости этого требования его убедил Иоганн Христоф Штурм (1635–1703), рассматривавший эклектизм как наиболее прогрессивную философскую док-

трину и научно-исследовательскую программу. В своем «Научном рассуждении о сектантской и эклектической философии» («*De philosophia Sectaria et Electiva Dissertatio Academica*») Штурм указывает на вред, приносимый бесосновательным отбрасыванием мнений других философов и ученых, и предлагает вместо деструктивных споров объединить усилия в поиске истины. Благодаря обмену мнениями и обсуждению ученые, считает он, смогут добиться стабильного роста наук [Sturm, 1679: S. 9].

Подобный подход Штурм распространяет и на естествознание. Метод физики, как и философии в целом, по его мнению, должен быть преимущественно эклектическим. Согласно Штурму, физик должен, опираясь на феномены, выбирать наиболее вероятные гипотезы и не претендовать на большее. Свою физику он называл *Physica Eclectiva sive Hypothesica* [Sturm, 1687: S. 10]. Эклектику Штурм характеризует как осторожное, но постоянное приближение к истине. Его физика требует учитывать мнения ученых, составляющих своего рода «республику ученых» (*Respublica literaria*). Она ориентирована не столько на разграничение истины и лжи, сколько на рост знания. Штурм рекомендует отбрасывать все, что препятствует росту знания [Sturm, 1687: S. 22]. Штурм признает, что рост знания невозможен без конструктивной критики. Посредством критики эклектика прокладывает путь к знанию истины, критика же должна опираться на опыт.

Нельзя согласиться с У. Шнайдером в том, что эклектик пытается отыскать все истины в разуме других ученых и что эклектизм не формулирует никакой конструктивной программы, а занимается только реконструкцией [Schneider, 2002: S. 239]. Для Штурма, как и для многих эклектиков Нового времени, характерны были две черты: они, во-первых, требовали критически оценивать мнения других с точки зрения соответствия их опыту и логике, а также, во-вторых, разрешали привносить новое. Правда, эклектику разрешалось добавлять свое лишь после того, как были взвешены все мнения, и лишь постольку, поскольку это допускает опыт, доказательство и предположение (*Vermutung*) [Sturm, 1687: S. 8]. Согласно Штурму, у ученого не должно быть ни любви, ни ненависти к догмам и их авторам. На эту черту указывает Мартин Гирл, рассматривающий эклектику как «новый вид овладения истиной, способный вытеснить негативные аффекты и влияния» [Gierl, 1997: S. 490].

К концу XVII века эклектизм становится самым модным течением среди немецких ученых и философов во многом благодаря Христиану Томазию. Он и его ученики были главными пропагандистами эклектизма в Германии. Его эклектизм представлял своего рода синтез двух предыдущих форм эклектизма. Х. Томазий различает философию «школы» и философию двора (*des Hofes*), т.е. мира [Thomasius, 1710: p. 53 (I, § 95)]. Выступая в качестве «мировой философии» (*Hofphilosophie*), или «мировой мудрости», эклектизм должен учитывать все предшествующие точки зрения и поэтому начинать с обзора истории философии. Вслед за Штурмом Х. Томазий считает, что самые передовые философы (*vortrefflichste Philosophi*) всегда были эклектиками [*ibid.*, p. 52 (I, § 93)]. Главное достоинство эклектической философии он видел в том, что она требует не зависеть от какого-либо одного учения или учителя, а извлекать все то хорошее, что было в учениях других, опираясь не на авторитет, а на аргументы и постепенно добавлять от себя. Эти требования он включает в определение эклектической философии. «Я называю эклектической философией, – пишет он, – такую, которая требует не зависеть от мнения одного единственного философа и считать мнения одного единственного учителя окончательными, а на основе слов и произведений всех учителей накапливать в сокровищнице рассудка все, что является

истинным и хорошим, не полагаться только на авторитет учителя, а самому исследовать, обоснована ли та или иная точка зрения, а также добавлять нечто от себя, и смотреть скорее своими собственными глазами, а не глазами другого» [Thomasius, 1688: p. 42]. Важное преимущество эклектики Х. Томазий видел также в том, что она, выступая против односторонней партийности, избегает заблуждений, предоставляя всем свободу суждения и препятствуя возникновению новых сект [ibid., p. 43]. Она не только гарантирует свободу философствования, но и требует сотрудничества, которое только и способно, по его мнению, обеспечить прогресс знания.

Свой эклектизм Х. Томазий характеризует как «критический». Поскольку обзор мнений должен носить критический характер, то ему должно предшествовать исследование наших познавательных возможностей. Этим занимается у него логика, понимаемая как теория познания. Так широко трактуемую логику он называет «учением о разуме» (*Vernunftlehre*) и наделяет критическими функциями. Подобно «*medicina mentis*» Чирнхауза, она представляет собой своего рода «логическое лечение» («*logische Kur*»). Согласно Х. Томазию, трактуемая таким образом логика должна занять место первой философии и стать общей основой всех наук [ibid., p. 203]. Как и у Декарта, у Х. Томазия критика начинается с сомнения. Но свое сомнение он отличает от картезианского (по его терминологии догматического) и скептического. Скептическое сомнение (*dubium scepticum*) сомневается в истине вообще, а догматическое сомнение (*dubium dogmaticum*), напротив, предполагает существование истины. Этим видам сомнения он противопоставляет «эклектическое сомнение» (*dubium eclecticum*), которое можно назвать «критическим», поскольку оно благодаря способности к разумному сомнению позволяет избежать как сектантского догматизма, так и сектантского скептицизма. Сектантскому догматизму, или догматизму в узком смысле этого слова, который он также называет «догматическим догматизмом, или «рабским догматизмом», Томазий противопоставляет догматизм в широком и позитивном смысле этого слова, который он называет «недогматическим», «эклектическим», «критическим», а также «свободным догматизмом».

Таким образом, уже Х. Томазий идущее от скептиков традиционное дихотомическое деление философских учений на скептицизм и догматизм заменяет триадой: догматизм, скептицизм, эклектизм. Декарт, как известно, также пытался противопоставить свое «методическое сомнение» скептическому, но очевидно, что именно Декарта имеет в виду Х. Томазий, когда говорит о «догматическом сомнении». Картезианство эклектики рассматривают как типичный пример секты. Для них догматизм и скептицизм – разновидности сектантской философии. Характеризуя их таким образом, они тем самым сохраняют свое основное деление философских учений на сектантские и эклектические. Эклектическое сомнение направлено преимущественно на критику предрассудков и поэтому получило имя «разумного сомнения» или «разумного недоверия» [Schneiders, 1985: S. 148].

Отрицать влияние эклектизма, фактически предложившего новую, прогрессивную модель познания, на Лейбница означало бы, по меньшей мере, идти против фактов. В конце своей жизни немецкий философ с гордостью заявляет, что не создал школы и не оставил ни одного ученика. В споре эклектиков с картезианцами, призывавшими не доверять прежним учениям и опираться только на непосредственный опыт субъекта, Лейбниц признает относительную правоту эклектиков: «Мы, – утверждает он, – имеем столько же, если не больше, оснований остерегаться тех, которые – чаще всего под влиянием честолюбия – хотят вводить новшества, как и не доверять старым взглядам.

После продолжительных размышлений над старым и новым я нашел, что большинство принятых взглядов содержит в себе здравый смысл. Я предпочел бы поэтому, чтобы талантливые люди предпочли удовлетворять свое честолюбие, продвигаясь вперед и созидавая, чем отступая и разрушая» [GP: Bd. V, S. 92]. Как и эклектики, Лейбниц недоволен тем, что в философии «одна за другой становятся популярными секты, которые отвергают взгляды предыдущих и в зависимости от духа эпохи и случайностей общественного мнения господствуют более или менее продолжительное время». По его мнению, существование сект наносит скорее ущерб роду человеческому, чем приносит ему пользу, «потому что самые выдающиеся умы тратят на бесконечные взаимные упреки и тяжбы время, отпущенное им на овладение тайнами природы» [Couturat, 1903: p. 345].

Причину того, что философия превратилась в арену борьбы разных сект и не смогла продвинуться вперед, он, подобно эклектикам, видит в нравственных мотивах философов. Отсутствие четких нравственных ценностей, самолюбие и амбиции философов, праздное любопытство, отсутствие желания принести пользу роду человеческому, бесконечные нападки друг на друга и отказ от взаимной помощи и поддержки привели, по его мнению, к тому, что научное сообщество стало «похожим на толпу людей, которые слепо бредут в потемках, не имея ни руководителя, ни порядка, ни руководящего предписания, ни других атрибутов, которые могли бы придать этому движению направление и организованный характер» [GP: Bd. VII, S. 157]. Подобно эклектикам, Лейбниц понимает познание как коллективный процесс. Субъектом познания у него выступает научное сообщество, а не одинокий мыслитель, который использует для руководства своим духом свои правила. Не только ученые, но и философы, по мнению Лейбница, в процессе познания должны учитывать мнения других членов сообщества. Он также отвергает тождество достоверности, понимаемой как субъективная уверенность, и истины, по отношению к которой любое отклонение мы должны рассматривать как ложь. Для Лейбница, как и для эклектиков, между истиной и ложью лежит очень важная область – область вероятного знания. Вместе с эклектиками он подчеркивает важность этого знания и необходимость объединения усилий как можно большего числа людей для познания истины, в том числе и диалога современности с прошлым.

Тем не менее, Лейбница нельзя назвать эклектиком. Во-первых, Лейбниц не только не пропагандировал эклектизм, а, напротив, ограничивал себя от эклектиков [См. Albrecht, 1994: S. 295]. В 1694 г. в письме к Г. Майеру он писал: «Мы не должны быть эклектиками, как те, кто сопоставляет так называемые общие места с их противоположностью, или как те, кто пишет философскую историю и делает заметки относительно некоторых учений вместо того, чтобы преобразовать его в плоть и кровь» [AA I, 10, 592, № 403]. Лейбниц различает два вида эклектизма: 1) топический и 2) исторический, который пытался заменить философию философской историей философии. В противоположность эклектикам своего времени, отрицательно относившимся ко всякого рода системам, Лейбниц уже в ранних своих работах ориентируется на систему. В письме к Н. Ремону от 10 января 1714 г. Лейбниц заявляет: «Я стремился не только к созданию системы, но старался откопать крупницы истины, погребенные под домыслами различных философских сект, и собрать их воедино, добавив к ним кое-что свое, что позволило мне как я думаю, продвинуться на несколько шагов вперед» [GP: Bd. III, S. 606].

Лейбниц строит не просто систему, а такую систему, которая учитывала бы все истинное, что содержалось в других системах. И если в ранний период он руководствуется идеей построения энциклопедии наук и пытается строить систему на

принципах топики, то примерно с 1671 года переориентируется на разработку системы, построенной по образцу математики. Лейбниц до конца жизни остается приверженцем универсализма, подчеркивая необходимость построения универсальной системы знания. Эволюционируют его представления о методе. Признавая важную роль нравственных мотивов в возникновении кризиса философии, главную причину множественности философских сект Лейбниц все же видит в недостатках метода, в отсутствии «руководящего предписания», которое указало бы направление научному сообществу и придало бы ему организованный характер; а также в том, что «мы до сего времени копаемся в основаниях и не имеем ничего надежно и прочно установленного» [Couturat, 1903: p. 344].

Принцип достаточного основания и становится у него руководством для достижения надежных оснований нашего знания. В «Новой физической гипотезе» (1671) в качестве основного нормативного принципа Лейбниц еще использует предписание «*nihil sine ratione*» («ничего <не утверждать> без основания»); впоследствии же уточняет этот принцип, формулируя его в виде принципа достаточного основания. В такой формулировке рассматриваемый принцип уже не требует искать последних оснований, если это препятствует научному прогрессу или не соответствует цели познания. Лейбниц, в частности, позволяет физику ограничиваться прагматическим критерием истины и освобождает его от необходимости искать метафизические основания. В этом можно видеть уступку прагматичному духу, присущему эмпиризму и, во многом, эклектизму. Однако Лейбниц не отказывается от поиска последних оснований. Правда, этим у него должны заниматься философы. Лейбницев принцип достаточного основания требует от исследователя не только обосновывать собственные суждения, но и не отвергать без достаточных оснований мнения других. В этом тоже можно увидеть влияние эклектизма. Лейбниц не рассматривает принцип достаточного основания как нормативный принцип, в соответствии с которым должен осуществляться выбор гипотез. Он не пытается путем сопоставления всех мнений отыскать то, что есть в них наиболее достоверного. Лейбниц наделяет этот принцип синтетическими функциями.

Руководствуясь идеалом «вечной философии» (*philosophia perennis*), он стремится среди многообразия обусловленных временем мыслей отыскать единую истину. Лейбниц убежден, что прежние учения не были абсолютно ложными. По его мнению, отвергать их, как это предлагает Декарт, было бы непростительной ошибкой. Каждое из них помогло раскрыть ту или иную сторону этой единой, вечной философии. Познание действительности для Лейбница, как и для эклектиков, представляется как коллективный исторически развивающийся процесс постепенного приближения к истине. В силу бесконечной делимости действительности процесс познания истины рассматривается им как бесконечный, а сама истина как гипотеза. Однако подобный взгляд на познание не исключает необходимости исследования познавательных способностей человека с точки зрения возможности познания достоверной истины. Для большинства эклектиков истина дана только в далекой перспективе. Мы можем к ней приближаться, но не обладать ею. В этом отношении эклектики сближаются со скептиками. Лейбниц же становится на сторону Декарта. По его мнению, невозможность достоверного знания истины нужно еще доказать. Вместе с Декартом он допускает, что отдельный человек может обладать достоверным знанием истины. Без этого, считает Лейбниц, ни о каком познании не может быть и речи.

Говоря о достоверных истинах, Лейбниц, прежде всего, имеет в виду необходимые истины, т.е. такие, противоположное которым невозможно. Здесь он солидарен с

рационалистами. Достоверными истинами он считает также истины непосредственного опыта, к которым относит первичные рефлексии наших состояний сознания, в частности и Декартово «я мыслю». Без этих истин невозможно было бы достоверное познание действительности. Что же касается истин факта, то их достоверность является только «моральной», поскольку противоположное им возможно. Концепцию познания, предложенную эклектиками, Лейбниц ограничивает лишь областью познания действительности. Бесконечная делимость феноменов делает невозможным для человечества достижение абсолютно достоверной истины о действительности. Все суждения физики и метафизики, т.е. наук, которые имеют дело с действительностью, для него лишь гипотезы. Соответственно, только познание действительности представляет собой процесс постепенного приближения к истине.

Разграничив истины факта и разума, Лейбниц указал на относительную правоту как эклектиков, так и картезианцев, которые признавали возможность достоверного познания истины. От картезианцев Лейбниц отличается тем, что не основывает необходимые истины разума на непосредственном опыте познающего субъекта. Они у него не зависят ни от субъекта, ни от опыта. Будучи аналитическими истинами, т.е. простыми тавтологиями, они ничего не говорят о действительности. Но без них, по мнению Лейбница, не было бы возможно ни познание действительности, ни рациональный дискурс вообще. Правда, такого рода истины у него относятся только к области возможного. Применение математики в познании действительности, согласно Лейбницу, возможно благодаря тому, что действительное содержит в себе возможное, а не потому, что в нашем опыте или разуме нам даны так называемые первичные качества вещей, как полагали картезианцы и Локк. Именно это возможное, содержащееся в действительном, является предметом математического естествознания. Все аналитические истины, согласно Лейбницу, сводятся к простейшей тавтологии  $A=A$ , которую он характеризует как интуитивную и даже как чисто формальную истину. У Лейбница эта интуитивная истина, выражающая простейшее тождество, выступает как основание системы всех необходимых истин.

При построении метафизической системы Лейбниц руководствовался идеей реальной метафизики, не противоречащей ни необходимым истинам логики и математики, ни феноменам. По отношению к феноменам он выдвигает требование их систематического исследования. И метафизика, и физика представляют собой системы знаний, выражающие разные точки зрения на действительность и соответствующие разным уровням рефлексии познающего субъекта. Физика выражает мир с точки зрения «феноменологического», или «прагматического» субъекта, а метафизика – с точки зрения «метафизического субъекта». Первый руководствуется прагматическим критерием истины, второй ориентируется на когерентную концепцию истины. Точка зрения физики оправдана только в границах сугубо физических задач и поэтому не является самодостаточной. Но и метафизика без физики, согласно Лейбницу, не может стать реальным знанием и претендовать на познание действительности. Обе системы знания находятся в гармонии друг с другом. Гармония между этими разнопредметными науками, использующими, к тому же, разные методы исследования, возможна постольку, поскольку их истины согласуются с необходимыми истинами разума и имеют своим предметом, в конечном счете, одну и ту же действительность. Преимущество метафизики над физикой Лейбниц видит в том, что она дает более общий и более глубокий взгляд на действительность. Метафизика смотрит на мир с точки зрения понятия субстанции, по Лейбницу – наиболее фундаментального из всех

понятий, касающихся действительности. Архитектонические принципы метафизики являются более фундаментальными, чем принципы физики. Физика дает нам практические знания, а метафизика – глубинное понимание действительности. Согласно Лейбницу, система физических истин, хотя и представляет систему знаний, достаточную с точки зрения тех целей, которые ставит перед собой физика, с точки зрения требований разума недостаточна. Лишь будучи дополненной архитектурными принципами метафизики, система физических принципов способна дать нам целостную картину мира, отвечающую всем требованиям разума.

Лейбниц отрицает критерий полезности, которым пользовались эклектики в качестве главного критерия оценки и отбора знаний. По его мнению, «заполнять умы молодежи бесполезным хламом на том основании, что в нем иной раз встречается нечто полезное, – это значит плохо использовать самую драгоценную из всех вещей – время» [GP V: S. 412]. В качестве главного критерия оценки знания у Лейбница выступают необходимые истины разума. Без них невозможны истины факта – ни физические, ни метафизические. Необходимые истины разума представляют собой систему, выражающую точку зрения «чистого разума». Она не зависит ни от субъектов, ни от опыта. Напротив, ни один из существующих субъектов, в том числе и Бог, не может мыслить вопреки ей. В отличие от системы необходимых истин, определяющих границы возможных миров, основанные на физических и архитектурных принципах системы знания о действительности носят гипотетический характер. Гипотетический характер имеет и центральное понятие метафизики – понятие монады, гарантирующее нам единый и непротиворечивый взгляд на мир. Эта означает, что естественнонаучное и метафизическое знание представляет собой открытую, постоянно развивающуюся систему, которая в силу бесконечной делимости феноменов действительности никогда не сможет стать завершённой. Но эта система, как и наши представления о субстанции, будет постоянно совершенствоваться. Точка зрения абсолютной истины присуща только Богу и недостижима как для отдельного человека, так и для человечества в целом. Для человека она всегда останется искомой и, в силу ее недостижимости, гипотетической. Претензии философов на обладание абсолютной истиной Лейбниц сравнивает с блаженным видением, т.е. считает абсурдными. Единой высшей точкой зрения на действительность у него является точка зрения метафизического субъекта, или коллективного разума.

Таким образом, чтобы дать корректный ответ на вопрос, был ли Лейбниц эклектиком, необходимо различать систему и ее нормативные основания. Эклектизм представлял собой достаточно разнородное движение, имеющее свою философскую идеологию, в основе которой лежал целый ряд нормативных принципов. Дистанцируясь от некоторых форм эклектизма, Лейбниц в целом не относится негативно к этому движению, ставшему популярным еще при его жизни. Такие нормативно-ценностные принципы философской идеологии эклектизма, как универсализм, прагматизм, критицизм, историзм, диалогизм и некоторые другие, Лейбниц не только не отрицал, но и использовал для построения своей «универсальной науки». Ему не только была совершенно чужда неприязнь эклектиков к построению систем, а, напротив, в систематическом мышлении и в приведении всех знаний к системе, Лейбниц видел единственный способ преодоления кризиса в философии. Он первым указал на недостаточность нормативной методологии и необходимость построения системы. Лейбниц, впервые указавший на неразрывную связь системы и метода, не строит «философскую историю философии», т.е. такую систему, которая включала бы все прежние системы как моменты истины,

как это пытались делать «систематические эклектики». В основу своей метафизической системы он положил идею «реальной метафизики», которая соответствовала бы опыту и отвечала наиболее строгим требованиям разума. Благодаря тому, что такая система знания находится в гармонии с системой математического естествознания, Лейбниц надеялся старые понятия метафизики и, в частности, ее центральное понятие субстанции, наполнить новым содержанием. Архитектонические принципы своей метафизики он не заимствует у прежней философии и не выводит из некоторой спекулятивной идеи. Они выступают у него как необходимые предпосылки рационального познания действительности, которые только и делают возможным математическое естествознание. И хотя эти принципы, как и понятия его метафизики, имеют статус только гипотез, они выполняют важные функции в познании действительности, а именно определяют границы возможного познания действительности, делают научную картину мира более рациональной и тем самым способствует научно-техническому прогрессу.

Что же касается синкретизма, то Лейбница можно смело назвать синкретистом при условии, что этот термин используют для характеристики его религиозной, а не философской позиции. И путать эти два значения, как это делают В. Кабиц, Э. Целлер и некоторые другие историки философии, недопустимо.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Gegell G.V.F.* Лекции по истории философии: Кн. 3 // Гегель Г.В.Ф. Сочинения, в 14-ти тт. – Москва-Ленинград: Соцэкгиз, 1935. – т. XI. – С. 1–519.
- Albrecht M.* Eklektik. Eine Begriffsgeschichte mit Hinweisen auf die Philosophie und Wissenschaftsgeschichte. – Stuttgart-Bad Canstatt: Fromman-Holzboog, 1994. – 771 S.
- Buhle J.G.* Geschichte der neuern Philosophie seit der Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften. 4.Bd. – Göttingen: J.F. Römer, 1803. – 724 S.
- Couturat L.* Opuscules et Fragments inédits de Leibniz. – Paris: Felix Alcan, 1903. – 682 p.
- Erhart W.* Entzweiung und Selbstaufklärung: Christoph Martin Wielands «Agathon»-Projekt. – Tübingen: Niemeier, 1991. – 460 S.
- Eisler R.* Wörterbuch der philosophischen Begriffe. 3 Bde. Historisch-quellenmäßig bearb. v. Rudolf Eisler. 3. Aufl. – Berlin: E.S. Mittler, 1910. – 686 S.
- Leibniz G.W.* Die philosophischen Schriften, in 7 Bd. / Hrsg. von K.E. Gerhardt. – Berlin: Weidmann, 1875–1890. (в ссылках обозначено аббревиатурой GP)
- Leibniz G.W.* Sämtliche Schriften und Briefe (Akademieausgabe), hrsg. von der Preussischen (Deutschen) Akademie der Wissenschaften zu Berlin (Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften), Reihe I–VII. – Darmstadt, позднее Leipzig и Berlin 1923ff. (в ссылках обозначено аббревиатурой AA, далее указывается Reihe, Band, Seite)
- Gass W.* Geschichte der protestantische Dogmatik. 2. Bd. Der Synkretismus. Die Schulbildungen der reformatorischen Theologie. Der Pietismus. – Berlin: Georg Reiner, 1857. – xvi, 504 S.
- Gierl M.* Pietismus und Aufklärung. Theologische Polemik und der Kommunikationswandel. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997. – 644 S.
- Hartmann Ed. von* Geschichte der Metaphysik. 1.Teil: Bis Kant. – Leipzig: Hermann Haacke, 1899. – 588 S.
- Horn G.* Georgii Hornii Historiae philosophicae libri septem. – Leiden, 1655. – 387 p.
- Joensen J.* Joannis Jonsii Holsati De scriptoribus historiae philosophicae libri IV. – Francofurti: T.V. Goetzii, 1659. – 352 p.
- Kabitz W.* Die Philosophie der jungen Leibniz. – Heidelberg: Winter, 1909. – 159 S.
- Mahnke D.* Leibniz als Gegner der Gelehrteneinseitigkeit. – Stade: A. Pockwitz, 1912. – 100 S.
- Nourrisson J.F.* La philosophie de Leibniz. – Paris: L. Hachette, 1860. – 502 p.
- Reinhold K.L.* Über das Fundament des philosophischen Wissens, nebst einigen Erläuterungen über die Theorie des Vorstellungsvermögens. – Jena: M. Mauke, 1791. – xviii, 222 S.

- Reinhold K.L.* Briefe über die Kantische Philosophie. Bd. 2. – Leipzig: Georg Joachim Göschen, 1792. – xii, 480 S.
- Rohls J.* Protestantische Theologie der Neuzeit: I. Die Voraussetzungen und das 19. Jahrhundert. – Tübingen: Mohr Siebeck, 1997. – xxiv, 892 S.
- Schmalenbach H.* Leibniz. – München: Dreimasken Verlag, 1921. – xv, 609 S.
- Schneider U.* Theologie als christliche Philosophie: Zur Bedeutung der biblischen Botschaft des Clemens von Alexandria. – Berlin/New York: de Gruyter, 1999. – 335 S.
- Schneider U.J.* Leibniz und der Eklektizismus // Neuzzeitliches Denken. Festschrift für Hans Poser zum 65. Geburtstag / Hrsg. Von Abel, Günter; Engfer, Hans-Jürgen; Hubig, Christian. – Berlin & New York: Walter de Gruyter, 2002. – S. 233–250.
- Schneiders W.* Vernünftiger Zweifel und wahre Eklektik. Zur Entstehung des modernen Kritikbegriffes // Studia Leibnitiana. – 17/2. – Wiesbaden. – 1985. – S. 143–161.
- Stanley T.* The History of Philosophy: in Eight Parts. – London: H. Moseley and T. Dring, 1656. – 142 p.
- Sturm J.C.* De philosophia Sectaria et Electiva Dissertatio Academica. – Altdorfi: Meyerus, 1679. – 54 p.
- Sturm J.C.* Physicae conciliatricis...Conamina. – Norimbergae: Endter, 1687. – 288 p.
- Teller R., Nicolai C.* Disputatio de Philosophia eclectica. – Lipsiae: Wittigau, 1674. – [10] Bl.
- Thomasius Ch.* Introductio ad Philosophiam aulicam. – Lipsiae: Autor, 1688. – 295 p.
- Thomasius Ch.* Einleitung zur Hofphilosophie, oder kurzer Entwurff und die ersten Linien von der Klugheit zu bedenken und vernünftig zu schliessen. – Frankfurt und Leipzig: Johann Bauern, 1710. – 370 S.
- Vossius G.J.* De philosophorum sectis. – Hagae-Comitis: [s.n.], 1657. – 117 p.

Стаття одержана редакцією 12.09.2013

---

---

## ***Sergiy Sekundant***

### **Was Leibniz an eclectic philosopher?**

The author considers that for the correct solution of a question on Leibniz's relation to eclecticicism it is necessary to differentiate accurately concepts of "philosophical ideology" and "philosophical system". Leibniz apprehended many principles of philosophical ideology of eclecticicism and used them for creation of his system. He wasn't, however, eclectic thinker since he constructed his universal system of knowledge on the basis of uniform system of the normative principles. Nevertheless, it is possible to call Leibniz a syncretic thinker if to use this term for characteristic his religious position, but not a philosophical.

---

***Sergiy Sekundant***, PhD in philosophy, Associate professor at the Department of Philosophy and basics of the humanities, I. Mechnikov Odessa National University

***Сергій Секундант***, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та основ загальноуманітарного знання філософського факультету Одеського національного університету ім. І. І. Мечнікова

***Сергей Секундант***, кандидат философских наук, доцент кафедры философии и основ общегуманитарного знания философского факультета Одесского национального университета им. И. И. Мечникова

---