

УДК 172.15:141.7

DOI: <https://doi.org/10.17721/2523-4064.2025/12-7/23>

Сергій СЕКУНДАНТ, д-р філос. наук, проф.

ORCID ID: 0000-0001-6724-4956

e-mail: sergiisekundant@gmail.com

Одеський національний університет імені І. І. Мечникова, Одеса, Україна

ФІЛОСОФСЬКІ ЗАСАДИ ТЕОРІЇ ПРИРОДНОГО ПРАВА ЛЯЙБНІЦА

Вступ. Присвячено дослідженню філософських засад філософії права Готфріда Вільгельма Ляйбніца та їх впливу на формування основних ідей його метафізики. Наголошено, що інтерес молодого Ляйбніца до філософських засад права був від самого спочатку зумовлений його планом розробити таку несуперечливу систему права, яка могла б стати основою загальнонімецького законодавства.

Методи. Основну увагу приділено протиборству двох основних напрямів у філософії права Нового часу – раціоналістичного (Гуґо Гроцій) та волюнтаристичного (Томас Гобс та Самуель Пуфендорф). Для з'ясування філософської позиції Ляйбніца та її ставлення до цих концепцій застосовано аналіз критичних аргументів Ляйбніца. Мета статті полягає у з'ясуванні того, яким чином формувалися основні принципи філософії права Ляйбніца і яким чином вони вплинули на формування його метафізики.

Результати. На основі порівняльного аналізу цих аргументів розкрито, що перехід Ляйбніца на позиції раціоналізму та ідеалізму вже на початку 70-х років пояснюється насамперед недоліками волюнтаристичної концепції права. Уже під час розроблювання свого першого проєкту метафізики (1686) Ляйбніц використовує ті ж аргументи, які в нього сформувалися у процесі критикування волюнтаристського підходу до права. Ці аргументи стали основою як його філософії права, так і його метафізики.

Висновки. Установлено, що філософію Ляйбніца можна назвати філософією свободи, а його філософію природного права – ліберальною. Ляйбніц негативно ставився до філософії права Пуфендорфа, який відкидав телеологічне обґрунтування принципів філософії права та намагався будувати свою систему права на аксіоматичній, натуралістичній та волюнтаристичній основі. Філософію права Ляйбніца слід зарахувати до раціоналістичної традиції, що йде від стоїків до Гуґо Гроція, але радикально вдосконаленої принципами філософії Платона.

Ключові слова: природне право, раціоналізм, волюнтаризм, філософія права, метафізика, Готфрід Вільгельм Ляйбніц, Гуґо Гроцій, Самуель Пуфендорф, Томас Гобс.

Вступ

Основна мета статті полягає у тому, щоб з'ясувати, яким чином формувалися основні принципи філософії права Готфріда Вільгельма Ляйбніца і яким чином вони вплинули на формування його метафізики. З цієї метою я спробую з'ясувати початкові плани Ляйбніца в галузі філософії права, потім розглянути найвпливовіші концепції філософії права Нового часу та з'ясувати ставлення до них Ляйбніца, приділяючи особливу увагу аналізу його аргументів, і, нарешті, виснути, яку роль ці аргументи відіграли у формуванні його первинного метафізичного проєкту.

Методи

Основна увага у статті приділяється протиборству двох основних напрямів у філософії права Нового часу – раціоналістичного (Гуґо Гроцій) та волюнтаристичного (Томас Гобс та Самуель Пуфендорф). Для з'ясування філософської позиції Ляйбніца та її ставлення до цих концепцій автор звертається до аналізу критичних аргументів Ляйбніца.

Результати

Шлях Ляйбніца до філософії права. Питання щодо філософських засад учення Ляйбніца про право становить інтерес не лише з погляду формування його правових поглядів, а й його філософської системи загалом. Як відомо, Ляйбніц навчався на юриста і був юристом-практиком, а не університетським професором, як його батько та більшість німецьких філософів. Його інтерес до філософських засад юриспруденції прокинувся дуже рано і, можна сказати, став тим внутрішнім стимулом його творчості, який зрештою привів його до створення своєї оригінальної філософської системи.

Про інтерес Ляйбніца до філософських засад юриспруденції свідчить уже його Specimen quaestionum philosophicarum ex iure collectarum ("Зразок філософських питань, зібраних з [галузі] права"), який 18-річний Ляйбніц, ще будучи студентом Ляйпцизького університету, представив на публічний розгляд 3-го грудня

1664 р. Усвідомлюючи всю складність поставленого завдання, непосильного для молодого людини, Ляйбніц наголошує на плідності цих питань і відповідності його інтересам, презентуючи себе як людину, що, "будучи вигодуваною філософією" (innutritus Philosophiae), щоразу, коли звертала свій розум "до розсудливості права" (ad prudentiam Juris), вдавалася до філософії (Leibniz, 1923 ff., VI, 1, S. 73). "Плідність" цих питань він, очевидно, бачить у тому, що вони виявляють непослідовності в системі права і тим допомагають позбутися їх. Наприклад, розглядаючи питання, чи здатні тварини заподіяти юридичної шкоди, він вказує на проблеми, які виникають із визначення права "певного припису розуму" (dictamen quoddam rationis) і визнання Бога вищим джерелом права. "Бо, – пояснює він, – якщо право є певним приписом розуму, що зобов'язує діяти чи не діяти, то зрозуміло, що там, де немає розуму, немає місця і праву" ("Si enim jus dictamen quoddam rationis est, obligatorium ad agendum vel non agendum, manifestum est, ubi ratio non sit, ibi jus locum non habere") (Leibniz, 1923 ff., VI, 1, S. 83). З іншого боку, Ляйбніц, погоджуючись з тими, хто вважає, що таким джерелом може бути лише Бог, зауважує: "оскільки право є якась найвища причина, що існує в Бозі, то через деяку причетність до нього право надається також і грубим тваринам" (Leibniz, 1923 ff., VI, 1, S. 84). Розв'язати цю проблему він намагається шляхом поділу природного права на негативне, яке дозволяє, і право, що обмежує, яке не допускає чи забороняє. Природне право, що обмежує, своєю чергою ділитися у нього на первинне, чи загальне всім тваринам, і вторинне, "оскільки природа іноді протистоїть розуму, іноді включає його". Вторинне природне право властиве людині, яку він, на відміну від інших грубих (brutum) тварин, розглядає як напівгрубу (semibrutum) тварину. Таким чином, він припускає наявність розуму також у грубих тварин. Ляйбніц дорікає стоїкам за те, що вони непослідовно захищали цю свою доктрину, бо з цього "випливає, що розум невід'ємно присутній у тому, що регулюється"

© Секундант Сергій, 2025

(rationem regulato intrinsecè inesse consequitur) (Leibniz, 1923 ff., VI, 1, S. 84). І цей висновок він вважає абсолютно необхідним. Таким чином, розум стає тим, що пов'язує Творця з його творіннями й уможливує розумне управління світом. Ляйбніц ясно усвідомлює обмеженість людського розуму та інших створених істот, але ці відмінності стосуються лише ступенів розумності і не заперечують розумності світового порядку загалом. Оскільки Бог як Творець не отримує закону від іншого, а радше має його за своєю сутністю, він є кінцевим джерелом та "автором" закону. Божественний розум стає взірцем мудрості, єдиним джерелом природного права та основою загальної значущості будь-яких норм поведінки. Це і всі інші свої твердження, що стосуються природи речей і права, Ляйбніц виводить із ідеї Бога як істоти абсолютно досконалої. Виходячи з ідеалу досконалості божественної мудрості, він також здійснює критику інших концепцій, яка зводиться зазвичай до вказівки на їхню невідповідність цьому ідеалу. Він, зокрема, критикує матеріалістичні уявлення про душу П'єра Гассенді та Томаса Гобса і бачить причини волюнтаризму останнього у спробі уникнути негативних наслідків, що випливають для релігії з його матеріалістичної концепції душі та намагання поставити безсмертя людської душі у пряму залежність лише від волі Бога. "Certè acutissimus aliàs Vir, Th. Hobbius, dum nimis Physicus esse studet, religionem ferè perdidit, nec dubitavit libro de Corpore profiteri, animam nostram corpoream esse ac sua natura mortalem: utrùm verò ab Omnipotentia DEI immortalitatem habitura, an verò interitura penitus sit, penes Majestatem in Republica decidendi jus esse" ("Звісно, ця найпроникливіша людина, прагнучи бути надмірним фізиком, майже втратив релігію і не вагаючись скористатися з книги "Про тіло", яка показує, що наша душа тілесна і за своєю природою смертна: чи справді вона матиме безсмертя від Всемогутності Бога, чи загине зовсім, – це право вирішувати Величності в Республіці) (Leibniz, 1923 ff., VI, 1, S. 84). Уже в цій ранній роботі Ляйбніц закладає основи його раціоналістичної концепції природного права. Хоча вплив стоїків і особливо Цицерона на правові ідеї епохи Відродження і Нового часу, зокрема на Гуго Гроція, був відчутним, не слід забувати, що вчитель Ляйбніца, Якоб Томазі (1622–1664), досить критично ставився до стоїків і різко виступав проти будь-яких спроб підмінити чи розбавити християнську доктрину права їхнім ученням¹. Про погляди Якоба Томазія та його вплив на молодого Ляйбніца (Mercer, 2002, pp. 32–38; Mercer, 2004, pp. 10–46). Тому до різноманітних зовнішніх подібностей учення про природне право Ляйбніца з ученням стоїків слід ставитися з великою обережністю².

З нотаток Ляйбніца до "Практичної філософії" Я. Томазія ми бачимо, що право останній визначає як припис правильної рації (*dictamen recta rationis*), який зобов'язує людей, що є членами суспільства, чинити гідні вчинки та уникати негідних. Природне право визначається як таке, що має силу всюди і називається також законом природи. Від нього Я. Томазі відрізняє право, яке лише здається таким, а також довільне, чи позитивне право (*Jus voluntarium, seu positivum*). Останнє називають також позитивним законом: *lex positiva* (Leibniz, 1923 ff., VI, 1, S. 52). Природне та законне право відрізняються багатьма аспектами, а саме: 1) природне право бере свій початок від Бога та Природи, а законне від волі людини; 2) зобов'язання природного права є внутрішнім

та незмінним, а законного права – зовнішнім та мінливим; 3) природне стає нам відомим через природне знання, законне робиться шляхом оприлюднення; 4) природне є по всьому світу, законне так само різноманітне, як і самі держави; 5) природне зобов'язує всіх людей, легітимне – лише кожного окремого громадянина (Leibniz, 1923 ff., VI, 1, S. 52).

Ми бачимо, що Я. Томазі, використовуючи метод визначень і класифікацій, запропонований для філософії ще Філіпом Меланхтоном, будує свою систему права, яка претендує на синтез різних теорій права. Наприкінці нотаток там, де йдеться про необхідність викладання учення про право природи та народів у вигляді особливих таблиць, ми зустрічаємо посилання: "Гуго Гроцій, який написав "Про право війни та миру", цілком і повністю дотримувався цього аргументу" (Leibniz, 1923 ff., VI, 1, S. 67). Томазі високо відгукується про цей твір Гроція, називаючи його "науковим твором, який справедливо панував досі". Однак він, позитивно оцінюючи цей твір з погляду порядку викладення матеріалу, висловлює побоювання щодо деяких місць його вчення, які "ортодоксальні теологи хотіли б бачити зміненими та виправленими". "Тому, – робиться висновок, – допустимо відкласти цю частину Практичної Філософії на деякий час, поки Гроцій не вийде вилікованим від цих виразок або його система завдяки більш ретельному доведенню методу та істини не побачить деякого світла" (Leibniz, 1923 ff., VI, 1, S. 67). Тому допустимо поки що відкласти цю частину практичної філософії, доки Гроцій або не вийде зціленим з цих виразок, або, будучи більш ретельно покараним, не побачить світла у своїй системі демонстрації методу та істини.

І хоча сам Я. Томазі вважався найбільшим фахівцем у галузі історії філософії, ми не знаходимо в нього того, що можна було б назвати філософією права. Однак можна припустити, що саме він надихнув Ляйбніца на його проект, який можна вважати його першим досвідом дослідження філософських засад правознавства. Перед Ляйбніцем постає завдання дати таке філософське обґрунтування теорії природного права, яка, з одного боку, відповідала б принципам протестантської релігії, а з іншого, могла стати основою для побудови універсальної системи права та досконалого загальнонімецького законодавства. Оскільки на цю роль уже претендувала філософія права Пуфендорфа, то має сенс з'ясувати, у чому полягали розбіжності між цими теоретиками права та ставлення до них Ляйбніца. Це може допомогти нам глибше зрозуміти філософські ідеї теорії права Ляйбніца та їхню роль у формуванні його філософської системи.

Поділ філософів-правознавців на раціоналістів та волюнтаристів відбувся ще в епоху Середньовіччя. Питання пріоритету волі чи розуму в Бога стало тим вихідним пунктом, який привів до їх поділу на два табори з багатьох інших питань філософії права. Найбільш видатними представниками раціоналізму на той час були Августин і Хома Аквінський, а волюнтаризму – Дунс Скот і Вільям Оккам. У філософії Нового часу ця суперечка знову виходить на перший план багато в чому завдяки Гуго Гроцію, Томасу Гобсу та Самуелю Пуфендорфу.

Гуго Гроцій. Коли в 1625 р. вийшла друком книга Гуго Гроція (Hugo Grotius, 1583–1645) "Про право війни і миру", його батьківщина, Нідерланди, вже майже шість десятиліть вела війну за незалежність і більшу частину Європи охопили воєнні конфлікти, які потім отримали

¹ Про погляди Якоба Томазія та його вплив на молодого Ляйбніца див. (Mercer, 2002, pp. 32–38; Mercer, 2004, pp. 10–46).

² Про роль цього раннього твору Ляйбніца на формування його метафізичної доктрини див. також (Echavarría, 2008).

назву "тридцятирічної війни". Нідерланди, як жодна інша країна, потребували такого міжнародного права, яке змогло б захистити громадян країни від сильніших у військовому сенсі сусідів. Цей факт багато в чому визначив характер його роботи і, зокрема, його поняття права. Право у вузькому сенсі Гроцій визначає як "те, що справедливе" (*justum*). Оскільки "справедливе не може бути несправедливим" (*injustum*), він уточнює своє визначення: справедливе все "те, що не суперечить справедливості". Суперечить ж справедливості, на його думку, "те, що противно природі спільноті розумних істот" (*Nam jus hic nihil aliud quam quod justum est significat: idque negant magis sensu, quam ajente, ut jus sit quod injustum non est. Est autem injustum, quod naturae societatis ratione utentium repugnat*) (Grotius, 1646/1913, I. I. III)³. Це визначення права характеризується низкою дуже важливих рис, які ми потім виявляємо в Ляйбніца. По-перше, право Гроцій пов'язує зі справедливістю. По-друге, справедливість стосується відносин розумних істот і, по-третє, є вираженням розумності їхніх відносин. У Гроція фактично розумність стає критерієм справедливості і правомірності дій, а все нерозумне ототожнюється з несправедливим (*injustum*). Сенс такого визначення права можна зрозуміти, лише звернувшись до його пролегомен, де він виклав основні ідеї своєї філософії права.

Гроцій намагається довести, що право існує саме собою: якби воно не існувало саме собою, то не було б сенсу починати суперечку щодо нього (Grotius, 1646/1913, Prolegomena, S. 5). Для обґрунтування цього він звертається до природи людини, а саме до тих її властивостей, які відрізняють людину від тварини. Хоча Гроцій визнає, що людина є твариною, але, як свідчать її вчинки, твариною вищого порядку. До таких властивостей, притаманних насамперед людині, Гроцій зараховує насамперед прагнення спілкування, точніше, "прагнення спокійного і керованого власним розумом спілкування людини із собі подібними" (Grotius, 1646/1913, Prolegomena, S. 6). Посилаючись на Сенеку, він стверджує, що саме завдяки цій властивості людина, найслабша за своєю природою тварина, перетворилася на найсильнішу. Гроцій не приховує, що цей аргумент він спрямовує проти тих, хто вважає, що для людини природним є прагнення користі. Він наводить багато прикладів, які показують, що прагнення до спілкування із собі подібними та взаємодопомога притаманні також багатьом видам тварин, хоча не такою мірою, як людині. Відповідно, "право не існує заради однієї тільки користі", тому що немає такої могутньої держави, яка не потребувала б підтримки інших (Grotius, 1646/1913, Prolegomena, S. 22).

Усе ж принципово відмінністю людини від інших тварин Гроцій вважає наявність у людини "сили судження з метою оцінити те, що здатне подобатися або завдавати шкоди як у теперішньому, так і в майбутньому, а також того, що може призводити до того й іншого" (Grotius, 1646/1913, Prolegomena, S. 9). Згідно з Гроцієм, "людській природі властиво, у згоді з розумом, у цих обставинах керуватися здоровим глуздом" (Grotius, 1646/1913, Prolegomena, S. 9).

Якщо право у вузькому значенні Гроцій відрізняє від закону, то в широкому сенсі воно в нього збігається із законом. А саме, він його визначає як "правило моральних вчинків, яке зобов'язує до виконання того, що є належним" (*Regula actuum moralium obligans ad id quod rectum est*) (Grotius, 1646/1913, I. I. IX). Хоча такі норми не пов'язані

безпосередньо зі справедливістю, вони, за Гроцієм, мають бути все ж пов'язані з якоюсь іншою чеснотою. Незважаючи на те, що Гроцій часто визначає, яким чином правові норми відрізняються від моральних чи політичних, він, проте, не вважає, що право, політика та етика є абсолютно різними царинами. Це, а також те, що для обґрунтування своїх ідей він посилався не лише на авторитетних правознавців, а також на філософів, істориків, ораторів, поетів та відомих людей, авторитет яких у галузі права був дуже сумнівним, часто дратувало як його сучасників, так і істориків права. Але Гроцій робив це навмисно. Таким чином він намагався довести загальну значущість того, про що він говорив. Він при цьому виходив із того, що "якщо багато хто, в різний час і в різних місцях, стверджує те саме як щось достовірне, то це слід віднести на рахунок зарахувати до однієї і загальної причини; а в питаннях, що займають нас, ця загальна причина однодумності не може бути іншою, крім як тим, що впливає з початків природи або ж з якоїсь спільної згоди ... Бо якщо якесь положення не може бути виведене з достовірних засновків за допомогою такого ж достовірного висновку і все-таки виявляється, що його всюди дотримуються, то звідси випливає, що воно своїм джерелом має вільну волю людей" (Grotius, 1646/1913, Prolegomena, S. 40,1). Ми бачимо, що таким чином він намагався довести загальну значущість своєї тези, що джерелом права є вільна воля людей. Що являє собою ця вільна воля, це наступне питання.

Слідом за Арістотелем право в широкому значенні Гроцій ділить на природне (*jus naturale*) і довільне (*voluntarium*), чи встановлене (*constitutum*) (Grotius, 1646/1913, I. I. IX). Посилаючись не лише на Філона, Цицерона і Марка Аврелія, а й на Хому Аквінського та Дунса Скота, Гроцій дає таке визначення природного права: "Природне право є приписом правильного розуму, що вказує на те, що певний вчинок, в силу його відповідності або невідповідності самій розумній природі, містить у собі моральну розбещеність або моральну необхідність і, отже, такий вчинок або заборонено [законом], або заборонено Творцем природи – Богом" (*Jus naturale est dictatum rectae rationis indicans, actui alicui, ex ejus convenientia aut inconvenientia cum ipsa natura rationali, inesse moralem turpitudinem aut necessitatem moralem, ac consequenter ab auctore naturae Deo talem actum aut vetari aut praecipere*) (Grotius, 1646/1913, I. I. X). Визначення природного права як припису правильного розуму та критерію правильності вчинку, яку він тлумачить як його відповідність природі розуму, характеризує концепцію природного права Гроція як раціоналістичну. У нього природне право (*jus naturale*) відрізняється від божественного та позитивного права, яке він називає довільним правом (Grotius, 1646/1913, I. I. XIII), тим, що воно виникає із самої природи, тоді як два інших виходять із волі, одне з божественної, а інше – з людської волі відповідно. Божественне право Гроцій ставить вище за природне, оскільки "в цьому найкращому праві нам наказано більше здорового глузду, ніж того вимагає один тільки закон природи" ("*Pro certo habens in illa sanetissima lege majorem nobis sanetimoniam praecipere, quam solum per se jus naturae exigat*") (Grotius, 1646/1913, Prolegomena, S. 50). Однак, намагаючись підкреслити відносно незалежний і об'єктивний характер природного права, Гроцій стверджує, що природне право існувало б, навіть якщо припустити, що Бога немає або він не

³ У посиланнях перша римська цифра означає номер книги, друга – номер глави, третя – номер параграфу. Нумерація в Prolegomena йде за абзацами. Вона дається для полегшення пошуку та є в англійському перекладі цього видання Пролегомена.

втручається в наші справи (чого він, зрозуміло, не може припустити) (Grotius, 1646/1913, Prolegomena, S. 11). "Вільну волю Бога, підкорятися якій беззаперечно наказує нам самий наш розум", Гроцій визнає другим джерелом природного права. Бог як творець усього не міг наділити людину властивістю, якою сам не володіє, до того ж набагато більшою мірою, тому, хоча природне право і прагнення спілкування з розумними істотами "впливають із внутрішніх, властивих людині джерел", проте можуть бути з повним правом приписані самому Богу (Grotius, 1646/1913, Prolegomena, S. 12). Урешті-решт, він називає Бога батьком, а "матір'ю" природного права "саму природу людини, яка спонукала б його прагнути взаємного спілкування" (Grotius, 1646/1913, Prolegomena, S. 16).

Але не ця метафора розв'язує проблему співвідношення божественного і природного права. а проблема співвідношення розуму і волі Бога. Для Гроція природне право "настільки непорушне, що може бути змінено навіть самим Богом" (Grotius, 1646/1913, I. 1,5). "Хоча божественна всемогутність і безмірна, – пояснює він, – проте можна назвати і щось таке, на що воно не поширюється ... подібно до того, як Бог не може зробити, щоб двічі два не дорівнювало чотирьом, так точно він не може зло за внутрішнім змістом звернути в добро" (Grotius, 1646/1913, I. 1, 5).

Самуель фон Пуфендорф (Samuel von Pufendorf, 1632–1694). На відміну від Гроція, який розробив раціоналістичну концепцію філософії права, Пуфендорф, подібно до Гобса, дотримується волюнтаристської концепції природного права, але дає їй зовсім інше філософське обґрунтування. У концепції права Пуфендорфа Бог, як і в Гобса, має функцію як творця, так і правителя всесвіту. Він безпосередньо керує світом у вигляді вільно визначених ним норм дії. Але під цю тезу Пуфендорф намагається підвести зовсім інший світоглядний базис, який показує, наскільки він далекий від натуралістичного світогляду. Згідно з Пуфендорфом, "всі речі, з яких складається цей всесвіт, мають свої власні принципи, які Творець присвятив і пристосував (assignavit, & attemperavit) до становлення кожної сутності (cujusque essentiae constituendae). Таким чином, кожна з них має свої власні властивості (affectiones), що впливають зі схильності та здатності субстанції (ex dispositione ac habilitate substantiae redundantes), які виявляються у вигляді певних дій, що здійснюються у міру сил, наданих їм Творцем" (Pufendorf, 1998, S. 13). Сутність кожної речі, її сили, схильності та здібності визначаються принципами, якими її наділив Бог і завдяки яким він керує. Серед усіх істот Бог виділив людину, наділивши її не тільки "чудовими фізичними здібностями", але й унікальним світлом розуму (singulare mentis lumen), за допомогою якого він може більш точно осягати речі, порівнювати їх один з одним, отримувати менш відоме з більш відомого і судити про сумісність речей" (Pufendorf, 1998, S. 13).

Щоб спрямувати дії волі, Бог, згідно з Пуфендорфом, також наділив природні речі та рухи особливим атрибутом (certum atributi ... sit superimpositum), завдяки якому "в людських діях виникла певна особлива доцільність, а життя людей прикрасилося певною чудовою красою та порядком" (Pufendorf, 1998, S. 14). Ці якості Пуфендорф називає *моральними сутностями* (entia moralia), "тому що вони необхідні для цих речей, і манери та дії людей пом'якшуються ними, так що вони можуть набути іншого характеру та вигляду, відмінного від жалючої простоти тварин" (Pufendorf, 1998, S. 14). Як і Гроцій, він розглядає соціальність як важливу рису людини,

але підкреслює моральну її природу та походження інакше, ніж Гроцій. Щоб підкреслити божественне походження моральності та повну залежність людини від Бога, Пуфендорф пропонує буття у широкому сенсі поділити не на субстанцію та атрибути, а на субстанцію та модуси, і вводить термін *impositio* (нав'язування) для пояснення походження моральних якостей людини. Моральні істоти він визначає як "певні модуси, додані (superadditi) до фізичних речей або рухів розумними істотами з метою спрямування та помірності вольових дій людини, а також для узгодження певного порядку та краси людського життя" (Pufendorf, 1998, S. 14). Свою функцію управителя Бог здійснює шляхом нав'язування (*impositio*) моральної дії, а саме він нав'язує людству цінності та норми поведінки, які він вільно визначає. З нав'язування людині цінностей і норм, вільно обраних Богом, Він накладає на них обов'язки.

Обов'язок (*officium*) Пуфендорф визначає як людську дію, спрямовану на виконання зобов'язань і "належним чином відповідне приписами законів" (Pufendorf, 1997, S. 13). Як бачимо з визначення, у Пуфендорфа поняття "людська дія" постає як родове. Вона має низку відмінних ознак: 1) вона виходить зі здібностей, якими Творець всесвіту наділив тільки людський рід, але відсутня у тварин, і 2) відбувається "з ясним розумом (praelucente intellectu) і рішучою волею" (decernente voluntate) (Pufendorf, 1997, S. 13). Цих здібностей розуму, вважає він, достатньо людині для того, щоб "правильно зрозуміти ті загальні приписи та принципи, які роблять це життя гідним і доцільним, і водночас судити про те, що безумовно відповідає людській природі" (Pufendorf, 1997, S. 13).

Оскільки дії залежать від волі, а воля окремих людей не завжди однакова, то існує потреба в праві, тобто в такій універсальній нормі, якій повинні відповідати всі дії. Закон (lex) Пуфендорф називає "наказом (decretum), яким начальник зобов'язує свого підлеглого привести свої дії у відповідність до його приписів" (Pufendorf, 1997, S. 18). Накази такого штибу, на думку Пуфендорфа, завжди передбачають певне зобов'язання (*obligatio*). Останні "зазвичай називають *узами закону*, за якими ми зобов'язані щось робити в міру необхідності" (Pufendorf, 1997, S. 18). Намагаючись пояснити природний характер подібних законів та зобов'язань, Пуфендорф звертається до природи людської істоти. Він вказує, що "людина має те спільне з усіма живими істотами, у яких є відчуття власного "я", що вона нічого не цінює більше, ніж себе, і прагне зберегти себе всіма засобами" (Pufendorf, 1997, S. 20). Саме з почуття самозбереження, вважає він, людина прагне знайти те, що вважає добром для себе, і відштовхнути те, що вважає злом. Звідси Пуфендорф виводить також бажання людини спілкуватися з іншими, подібними до себе, яке він перетворює на основний природний закон, згідно з яким "кожна людина повинна розвивати та зберігати в собі якомога більше соціальності" (Pufendorf, 1997, S. 23). Оскільки "той, хто бажає мети, бажає також засобів, без яких мети не можна досягти", то з цього, на його думку, неминуче випливає: "усе, що є необхідним і всюди сприяє цій суспільності, передбачено природним правом, а ті [дії], що порушують або руйнують (turbant aut abrumpunt) його, слід розуміти як заборонені" (Pufendorf, 1997, S. 23).

Однак природний закон не є основою для всіх приписів (*praescepta*). Крім того, цього недостатньо, щоб виправдати їх загальну обов'язковість, і тому цей закон сам потребує виправдання: "навіть якщо ці приписи мають очевидну корисність, усе ж для того, щоб вони мали таку

ж силу, як закон, необхідно припустити, що Бог існує та керує всім, що існує, за допомогою свого провидіння; і що він наказав тому ж смертному роду, щоб він підкорився цим приписам розуму, як законам, проголошеним самою силою вродженого світла" (Pufendorf, 1997, S. 23). Те, що Бог є автором божественного закону, Пуфендорф намагається довести, апелюючи до "природного світла розуму". Той факт, що людська природа влаштована таким чином, що без суспільного життя людський рід не може бути в безпеці, а також те, що людський розум здатний на поняття, які служать цій меті, можна пояснити лише тим, що людський рід, як і інші істоти, завдячує своїм походженням Богу. А саме, Бог зобов'язує людину дотримуватися того, чого не можна досягти інакше, як дотриманням природного закону, розглядаючи його "як засіб, не винайдений волею людей і не змінений їхньою схильністю (libidine), а чітко встановлений Самим Богом, що передбачає цю мету. Бо той, хто зобов'язується досягти мети, вважається також зобов'язаним використовувати засоби, необхідні для досягнення мети" (Pufendorf, 1997, S. 23). Як творець людської природи, Бог також є обличчям природного права. Це не закон, але Бог є тим, хто зобов'язує людину досягти мети та зобов'язує її використовувати засоби, необхідні для досягнення мети. Природне право діє лише як засіб у його руках. За Пуфендорфом, приписи природного права не визнаються, а лише здаються вродженими, оскільки їх можна досліджувати та розуміти за допомогою розуму. Вони ніби народжуються частково тому, що загальні та основні положення природного права настільки прості та зрозумілі, що вони одразу знаходять згоду, і настільки вкорінені в розумі, що їх ніколи не можна згладити звідти" (Pufendorf, 1997, S. 23).

Учення Пуфендорфа справило дуже великий вплив як на філософію права, так і на німецьку філософію Нового часу загалом. Під його впливом набирає сили пієтизм, який уже до середини 80-х стає заміною силою, а з 20-х років XVIII століття основою опозиції раціоналістичної філософії Християна Вольфа.

Ляйбніц: критика концепцій Т. Гобса і С. Пуфендорфа. Томас Гобс був автором, якого молодий Ляйбніц досить часто цитував і високо цінував, називаючи Гобса "найгеніальнішим" (*ingeniosissimus*) за його "мистецтво пояснювати все ясно і чітко" (Leibniz, 1923 ff., II, 1, 50 (54)). Він навіть написав йому два листи (1670 і 1674 р.), які, на жаль, залишилися без відповіді. Проте вже на самому початку 70-х років ми зустрічаємо в нього критичні висловлювання на адресу Гобса. Зокрема, у своїй "Примові до видання Нізоліуса" Ляйбніц, посилаючись на приклад математики, критикує Гобса за його "надмірний номіналізм", який Ляйбніц убачає в його твердженні, що істина залежить від термінів, а визначення – від людської волі" (Leibniz, 1923 ff., VI, 2, 428–429). Ця критика відповідає поглядам Якоба Томазія, який, намагаючись подолати крайнощі номіналізму і реалізму, розглядав універсалії як диспозиції. Усвідомлення тісного зв'язку між номіналізмом та волюнтаризмом, який від самого початку був неприйнятним для Ляйбніца, багато в чому сприяло відходу його від позицій реалізму та переходу до ідеалізму.

Неоднозначним було також його ставлення до практичної філософії Гобса. З одного боку, у своєму листі до Конрінга, написаному в 1670 році, Ляйбніц, відкидаючи ідею стоїків про абсолютно безкорисливий характер справедливості, приєднується до Карнеада і Гобса, які стверджували, що немає справедливості без будь-якої

власної вигоди (Leibniz, 1923 ff., II, 1, 28 (30)). З іншого боку, ідею Гоббса, що головною метою справедливості є досягнення миру, Ляйбніц вважає помилковою, звинувачуючи Гобса в тому, що той вибрав неправильний основний принцип справедливості (Leibniz, 1923 ff., II, 1, 50 (54)).

У нотатках, опублікованих як додаток до "Теодицеї" під назвою *Reflexions sur l'ouvrage de M. Hobbes: De la liberté, de la nécessité et du hasard* ("Роздуми над працею пана Гобса "Про свободу, необхідність і випадковість"), Ляйбніц дає розгорнуту критику низки основних положень учення Гоббса. У § 2 своїх роздумів Ляйбніц знаходить "щось дивне і нестерпне у висловлюваннях пана Гоббса": "Він хоче, щоб доктрини, що стосуються Божества, повністю залежали від схильності суверена (*determination du souverain*) і щоб Бог був причиною добрих вчинків створених ним істот не більше, ніж поганих. Він хоче, щоб усе, що робить Бог, було правильним, тому що немає нікого вище за нього, хто міг би його покарати" (Leibniz, 1875, S. 389).

У § 3 вчення Гобса про абсолютну необхідність Ляйбніц називає його головною помилкою, що веде до сліпої необхідності, яку захищають Епікур, Стратон, Спіноза і навіть Лютер у його *De servo arbitrio* ("Про рабство волі"). Це вчення, на його думку, "руйнує мораль і благочестя" (Leibniz, 1875, S. 390). З такого трактування необхідності, згідно з Ляйбніцем, випливає, що Бог "не потребує розуму та вибору, тому що внаслідок цієї необхідності все існує за своєю власною сутністю так само необхідно, як необхідно, щоб два та три становили п'ять" (Leibniz, 1875, S. 390). Щоб уникнути таких наслідків, Ляйбніц пропонує розрізнати між "необхідністю, яка зобов'язує розумну істоту чинити розсудливо" (її він називає моральною необхідністю і вважає, що її слід приписувати Богові), і "сліпою необхідністю", згідно з якою "речі існують незалежно від розуму та вибору і, отже, незалежно від Бога" (Leibniz, 1875, S. 390). З іншого боку, те, що відбувається без необхідності, не відбувається внаслідок цього випадково, тобто без причин і без підстав (*sans causes et raisons*) (Leibniz, 1875, S. 390). Таке розуміння необхідності стає основою його критики волюнтаризму Гобса, який виявляє себе в його трактуванні вільної волі Бога як абсолютно довільної.

У § 12 Ляйбніц критикує твердження Гоббса про те, що предметом шанування і культу має бути могутність Бога, вказуючи на ті негативні наслідки, які з нього випливають, а саме: 1) воно "позбавляє Бога будь-якої доброти і всякої дійсної справедливості"; 2) воно представляє Бога "тираном, що користується абсолютною могутністю незалежно від будь-якого права і всякої справедливості, що створює мільйони істот, щоб зробити їх навіки нещасними лише заради прояву своєї могутності"; 3) воно "може зробити людей дуже поганими" і 4) "якби воно було прийнято, то у світі не було б потреби в дияволі для відчуження людей від Бога і один від одного" (Leibniz, 1875, S. 398). Ляйбніц вважає, що, крім цього, "мають бути визнані та вшановані мудрість, доброта, справедливість та інші досконалості" (*on doit reconnaître et honorer la sagesse, la bonte, la justice et autres perfections*) люди можуть і повинні визнавати і шанувати мудрість, бо, крім цього, люди можуть і повинні визнавати і шанувати мудрість і доброту" (Leibniz, 1875, S. 398).

Більш розгорнуту критику волюнтаристської тези Ляйбніц дає в невеликому роздумі, опублікованому під назвою "Роздуми про загальне поняття справедливості" (*Méditation sur la notion commune de la justice*). Уперше його

було опубліковано 1893 р. Георгом Молатом у його збірці неопублікованих творів Ляйбніця (Mollat, 1893, S. 41–70). Переклад на англійську мову опубліковано в "Політичних творах Ляйбніця", виданих Патріком Райлі (Riley, 1972, S. 45–63). Свої роздуми Ляйбніц починає з визнання того, що "все, чого хоче Бог, добре і справедливо". "Але, – зауважує він, – залишається питання, чи добре це і справедливо лише тому, що Бог цього бажає, чи Бог цього бажає, тому що це добре і справедливо, тобто, чи є справедливість і благо довірливими, чи вони належать до необхідних і вічних істин про природу речей, як числа та пропорції" (Mollat, 1893, S. 41; Leibniz, 1972, S. 45), що, на його думку, руйнує справедливість Бога, бо "навіщо хвалити його за те, що він діє згідно зі справедливістю, якщо поняття справедливості в його випадку нічого не додає до поняття дії?" (Mollat, 1893, S. 41; Leibniz, 1972, S. 45). Теза *stat pro ratione voluntas* ("воля замінює розум"), вважає Ляйбніц, це гасло тирана, якого люблять за його могутність, а не за справедливість. Якщо ми любимо Бога за його могутність, а не за його справедливість, то він нічим не відрізняється від диявола, бо "якби диявол, тобто розумна, непереборна, дуже велика і дуже зла сила, був би господарем світу, цей диявол чи цей Бог все одно були б злими" (Mollat, 1893, S. 41; Leibniz, 1972, S. 45). Останній аргумент свідчить про те, що навіть Божий розум не може бути головним предметом шанування, що серед трьох атрибутів Бога (могутність, мудрість та справедливість) справедливість визнається визначальним.

Інший аргумент Ляйбніц висуває у своїй критиці волюнтаризму Гобса, який, на його думку, "хоче відстоювати майже те саме, що і Фрасимах, тиран, якого Платон згадає у діалозі "Держава". Бо він хоче, щоб Бог мав право робити все, бо він всемогутній" ("Бог у своєму природному царстві має право правити і карати тих, хто порушує його закони" зі своєї непереборної влади") (Mollat, 1893, S. 43; Leibniz, 1972, p. 47). На думку Ляйбніця, Гобс не розрізняє "право" (*le droit*) і "факт" (*le fait*). Це зауваження свідчить, що для Ляйбніця право сили не може вважатися правом. Могутність – це завжди факт, який, на відміну від справедливості, не містить у собі моральної та юридичної обов'язковості. Подібно до Гроція, Ляйбніц фактично ототожнює право і справедливість. Наголошуючи на важливості та єдності всіх чеснот Бога, Ляйбніц виокремлює справедливість як його основну чесноту. Це дозволяє йому вперше, як вважає Матіас Армгардт, провести чіткий кордон між законом і правом, а саме: право не може бути несправедливим, а закон може⁴.

Таким чином, працюючи над розроблюванням такої загальної теорії права, яка ґрунтувалася б на несуперечливих і прийнятних філософських підставах, Ляйбніц сформулював основні філософські та методологічні принципи своєї метафізики 90-х років, всі основні ідеї та принципи ми знаходимо у цих перших його роздумах.

Основні філософські принципи філософії права та метафізики Ляйбніця. Основним принципом філософії права Ляйбніц робить принцип досконалості, бо досконалість бажана сама собою, а не заради чогось іншого. Бог як найдосконаліша сутність постає як ідеал досконалості, який визначає прийнятність і ступінь досконалості всіх норм людської життєдіяльності. Це дозволяє нам характеризувати філософію права Ляйбніця як

ідеалістичну. Але не лише в цьому її принципова відмінність від інших концепцій філософії права Нового часу. Цей принцип природного права гарантує також чистоту моральних вчинків людини та його віри в Бога: "Загальне знання цієї великої істини, що Бог завжди діє найдосконалішим і найбажанішим чином, на мою думку, є основою любові, яку ми винні Богові понад усе, оскільки той, хто любить, шукає свого задоволення у щасті чи досконалості коханого об'єкта та його дій" (Leibniz, 1923 ff., VI 4b2, 1535).

Незважаючи на підкреслення Ляйбніцем гармонійної єдності всіх чеснот Бога, його концепцію права слід вважати також раціоналістичною. У питанні пріоритету волі чи розуму Бога Ляйбніц стає на бік розуму, бо Бог не може чинити нерозумно. Це дало підставу піетистам, які до середини 80-х років стали досить впливовою течією у німецькій філософії багато в чому завдяки працям Мартіна Лютера і Пуфендорфа, звинувачувати Ляйбніця в обмеженні свободи волі Бога. Однак, як ми бачили з його аргументів, Ляйбніц вимагає розмежувати свободу та свавілля, особливо якщо йдеться про Бога. Для нього розум і свобода не тільки не суперечать одне одному, але, навпаки, взаємно вимагають одне одного, бо свавілля завжди нерозумне, а тому не вільне і не справедливе. Поняття "свобода", "розум", "право" та "справедливість" Ляйбніц використовує як синоніми, коли говорить не тільки про Бога, а й про людину. Філософію Ляйбніця можна назвати *філософією свободи*.

Принцип достатньої підстави (*principium rationis sufficientis*) Ляйбніц розглядає як принцип всякого розуму взагалі, зокрема й божественного, бо Бог через свою досконалість не може чинити нічого без достатніх підстав. Це означало б чинити нерозумно. Звідси випливає і досконалість сучасного світу як найкращого. Думку тих, хто вважає, що "те, що зробив Бог, не має найвищого ступеня досконалості і що Бог міг би зробити набагато краще", Ляйбніц спростовує. "Бо, – аргументує він, – мені здається, що наслідки цього твердження повністю суперечать славі Божій. *Uti minus malum habet rationem boni, ita minus bonum habet rationem mali*. Так само як менше зло має характер добра, так і менше добро має характер зла. І це означає діяти недосконало, діяти з меншою досконалістю, ніж можна було б діяти. Бо вважати, що Бог робить щось, не маючи жодної підстави для Своєї волі, окрім того факту, що здається, що цього не може бути, – це думка, мало відповідна Його славі.." (Leibniz, 1923 ff., VI 4b2, 1533). У Ляйбніця розум взагалі (*ratio in abstracto*) не тотожний ні людському розуму, який є обмеженим, ні Божественному, який необмежений і здатний до інтуїтивного осягнення сутностей речей, всезнання та прозріння абсолютної істини. У метафізичній системі Ляйбніця він виконує функції свого роду сполучної ланки, оскільки він містить те, що є в принципі людського розуміння. Але він не лише дискурсивний розум, а й нормативний, бо він містить не лише вічні істини розуму, а й розпорядження. І якщо принцип несуперечності можна розглядати і як вічну істину, і як нормативне розпорядження не суперечити самому собі, то принцип достатньої підстави в Ляйбніці виконує суто нормативні функції. Ляйбніц активно використовує латинський термін *ratio*, який означає і "розум" і "підстава", підкреслюючи нерозривний зв'язок. Оскільки цей принцип у нього виконує

⁴ Про вплив критики молодим Ляйбніцем волюнтаризму Гобса на формування його моральної філософії дивіться також (Armgaradt, 2019).

суто нормативні функції, а саме – вимагає нічого не робити, нічого ні приймати, ні відкидати без достатніх підстав, то його можна сміливо назвати принципом чистого практичного розуму.

Поняття досконалості та гармонії у нього майже збігаються. Досконалість він визначає як максимальну єдність, що охоплює максимальну кількість явищ. Досконалість постає як мета правотворчості і як основний критерій оцінки системи законодавства загалом. Головне призначення системи законодавства Ляйбніц бачить у тому, щоб максимально сприяти досконалості людини та людської спільноти взагалі. І це треба робити шляхом усунення усього, що веде до порушення світової гармонії, джерелом та живим втіленням якої є Бог. Оскільки царство Бога – це царство доцільності і "важко добре любити Бога, коли людина не схильна бажати того, чого хоче він", то ми, за Ляйбніцем, "повинні діяти згідно з передбачуваною волею Бога, наскільки ми можемо судити, намагаючись усіма силами сприяти загальному благу і особливо прикрашати та вдосконалювати те, що стосується нас, або те, що нам близьке і, так би мовити, досяжне" (Leibniz, 1923 ff., VI 4b2, L 1535–1536]. Ляйбніц відкриває великі можливості для людського розуму, особливо в пізнанні природи, яке здійснюється через пізнання стосунків та гармонії речей, проте він не вважає можливості розуму необмеженими і залишає багато місця для віри. Від пересічної людини Бог завжди вимагає лише чесного наміру (*la droite intention*) (Leibniz, 1923 ff., VI 4b2, 1536). Тому для нас "достатньо вірити в Бога, в те, що він усе робить на краще і що ніщо не може зашкодити тим, хто любить його [ibid], "що щастя духів є головною метою Бога, і що він здійснює її настільки, наскільки дозволяє загальна гармонія" (Leibniz, 1923 ff., VI 4b2, 1537).

Дискусія і висновки

За підсумками розглянутого вище матеріалу ми можемо зробити такі висновки. Інтерес Ляйбніца до філософії права проявився на самому початку навчання в університеті і був пов'язаний з розробленням несуперечливої і добре обґрунтованої системи права. Ця робота багато в чому стимулювалася практичним завданням розробити систему загальнонімецького законодавства, яке було доручено йому як молодому юристу. У процесі критичного дослідження величезної кількості наявних концепцій права, Ляйбніц формує основні засади своєї філософії права, яку можна охарактеризувати як теологічну, телеологічну, ідеалістичну та раціоналістичну.

В основу її було покладено принцип досконалості, джерелом, живим втіленням і ідеалом якого є сам Бог. Його концепція є ідеалістичною, оскільки Бог сприймається як ідеал досконалості, якому мають слідувати всі люди. Той факт, що воля Бога не може робити нерозумних учинків, дозволяє охарактеризувати його філософію права як раціоналістичну. Філософію Ляйбніца можна назвати філософією свободи, а його філософію природного права – ліберальною, оскільки в ній поняття "розумний", "справедливий", "законний" і "досконалий" розглядаються як синоніми. Негативне ставлення Ляйбніца до філософії права Пуфендорфа можна пояснити насамперед тим, що останній відкидав телеологічне обґрунтування принципів філософії права та намагався будувати свою систему права на аксіоматичній, натуралістичній та

волюнтаристичній основі. Ці дві системи належали до різних традицій. Філософію права Ляйбніца слід зарахувати до раціоналістичної традиції, що йде від стоїків до Ґуго Ґроція, але радикально вдосконаленої принципами філософії Платона.

Список використаних джерел

- Armgarth, M. (2019). Leibniz's criticism of Hobbes. *Moral Philosophy and the Distinction of Will and Reason*. In L. Basso (Hrsg.), *Leibniz und das Naturrecht* (S. 131–140). Franz Steiner.
- Armgarth, M. (2015). Die Rechtstheorie von Leibniz im Licht seiner Kritik an Hobbes und Pufendorf. In W. Li (Hrsg.), *"Das Recht kann nicht ungerecht sein ..."* *Beiträge zu Leibniz' Philosophie der Gerechtigkeit* (S. 13–28). Franz Steiner. <https://www.amazon.de/Recht-kann-nicht-ungerecht-sein/dp/351511212X>
- Echavarría, A. (2008). The metaphysical foundations of natural law in the early writings of Leibniz. In A. N. García Martínez, M. Silar, & J. M. Torralba (Eds.), *Natural Law: Historical, systematic and juridical approaches* (pp. 159–179). Cambridge Scholars Publishing.
- Leibniz, G. W. (1875). Reflexions sur l'ouvrage de M. Hobbes: De la liberté, de la nécessité et du hasard. In C. J. Gerhardt (Hrsg.), *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz* (pp. 389–398). Weidman. <https://archive.org/details/diephilosophisc02gerhgoog/page/n396/mode/2up>
- Leibniz, G. W. (1923 ff.). *Sämtliche Schriften und Briefe*. Preussische (later: Deutsche) Akademie der Wissenschaften zu Berlin.
- Leibniz, W. G. (1972). *The political writings of Leibniz* (P. Riley, Trans.). Cambridge University Press.
- Mercer, C. (2002). *Leibniz's metaphysics. Its Origins and Development*. Cambridge University Press.
- Mercer, C. (2004). Leibniz and his master: The correspondence with Jakob Thomasius. In P. Lodge (Ed.), *Leibniz and His Correspondents* (pp. 10–46). Cambridge University Press.
- Mollat, G. (1893). *Mitteilungen aus Leibnizens ungedruckten Schriften*. H. Haessel.
- Pufendorf, S. (1997). *Gesammelte Werke: Bd. 2. De officio* (G. Hartung, Hrsg.). Akademische Verlag.
- Pufendorf, S. (1998). *Gesammelte Werke: Bd. 4.1. De jure naturae et gentium* (W. Schmidt-Biggemann, Hrsg.). Akademische Verlag.
- Riley, P. (Ed.). (1972). *The political writings of Leibniz* (P. Riley, Trans.). Cambridge University Press.

References

- Armgarth, M. (2019). Leibniz's criticism of Hobbes. *Moral Philosophy and the Distinction of Will and Reason*. In L. Basso (Hrsg.), *Leibniz und das Naturrecht* (S. 131–140). Franz Steiner.
- Armgarth, M. (2015). Die Rechtstheorie von Leibniz im Licht seiner Kritik an Hobbes und Pufendorf. In W. Li (Hrsg.), *"Das Recht kann nicht ungerecht sein ..."* *Beiträge zu Leibniz' Philosophie der Gerechtigkeit* (S. 13–28). Franz Steiner. <https://www.amazon.de/Recht-kann-nicht-ungerecht-sein/dp/351511212X>
- Echavarría, A. (2008). The metaphysical foundations of natural law in the early writings of Leibniz. In A. N. García Martínez, M. Silar, & J. M. Torralba (Eds.), *Natural Law: Historical, systematic and juridical approaches* (pp. 159–179). Cambridge Scholars Publishing.
- Leibniz, G. W. (1875). Reflexions sur l'ouvrage de M. Hobbes: De la liberté, de la nécessité et du hasard. In C. J. Gerhardt (Hrsg.), *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz* (pp. 389–398). Weidman. <https://archive.org/details/diephilosophisc02gerhgoog/page/n396/mode/2up>
- Leibniz, G. W. (1923 ff.). *Sämtliche Schriften und Briefe*. Preussische (later: Deutsche) Akademie der Wissenschaften zu Berlin.
- Leibniz, W. G. (1972). *The political writings of Leibniz* (P. Riley, Trans.). Cambridge University Press.
- Mercer, C. (2002). *Leibniz's metaphysics. Its Origins and Development*. Cambridge University Press.
- Mercer, C. (2004). Leibniz and his master: The correspondence with Jakob Thomasius. In P. Lodge (Ed.), *Leibniz and His Correspondents* (pp. 10–46). Cambridge University Press.
- Mollat, G. (1893). *Mitteilungen aus Leibnizens ungedruckten Schriften*. H. Haessel.
- Pufendorf, S. (1997). *Gesammelte Werke: Bd. 2. De officio* (G. Hartung, Hrsg.). Akademische Verlag.
- Pufendorf, S. (1998). *Gesammelte Werke: Bd. 4.1. De jure naturae et gentium* (W. Schmidt-Biggemann, Hrsg.). Akademische Verlag.
- Riley, P. (Ed.). (1972). *The political writings of Leibniz* (P. Riley, Trans.). Cambridge University Press.

Отримано редакцією журналу / Received: 25.04.25

Прорецензовано / Revised: 12.05.25

Схвалено до друку / Accepted: 26.05.25

Serhiy SEKUNDANT, DSc (Philos.), Prof.
ORCID ID: 0000-0001-6724-4956
e-mail: sergiisekundant@gmail.com
I. I. Mechnikov Odessa National University, Odessa, Ukraine

PHILOSOPHICAL PRINCIPLES OF LEIBNIZ'S THEORY OF NATURAL LAW

B a c k g r o u n d . *The paper is devoted to the study of the philosophical principles of Leibniz's philosophy of law and their influence on the formation of the main ideas of his metaphysics. The author holds that the young Leibniz's interest in the philosophical principles of law was from the very beginning determined by his plan to develop such an incontrovertible system of law that could become the basis of all-German legislation.*

M e t h o d s . *In the paper, the main attention is paid to the confrontation of two crucial directions in the philosophy of law of the Modern Age – rationalist (Hugo Grotius) and voluntarist (Thomas Hobbes and Samuel Pufendorf). To clarify Leibniz's philosophical position and his attitude to these concepts, the author turns to the analysis of Leibniz's critical arguments. The purpose of the article is to clarify how the basic principles of Leibniz's philosophy of law were formed and how they influenced the formation of his metaphysics.*

R e s u l t s . *Based on a comparative analysis of these arguments, it is argued that Leibniz's transition to the positions of rationalism and idealism already in the early 1770s is explained primarily by the shortcomings of the voluntarist conception of law. When developing his first draft of metaphysics (1686), Leibniz uses the same arguments that he elaborated in the process of criticizing the voluntarist approach to law. These arguments formed the basis of both his philosophy of law and his metaphysics.*

C o n c l u s i o n s . *It has been established that Leibniz's philosophy can be called the philosophy of freedom, and his philosophy of natural law – liberal. Leibniz had a negative attitude towards the philosophy of law of Pufendorf, who rejected the teleological justification of the principles of the philosophy of law and tried to build his system of law on an axiomatic, naturalistic and voluntaristic basis. Leibniz's philosophy of law should be attributed to the rationalist tradition, which goes from the Stoics to Hugo Grotius, but radically improved by the principles of Plato's philosophy.*

K e y w o r d s : *natural law, rationalism, voluntarism, philosophy of law, metaphysics, Gottfried Wilhelm Leibniz, Hugo Grotius, Samuel Pufendorf, Thomas Hobbes.*

Автор заявляє про відсутність конфлікту інтересів. Спонсори не брали участі в розробленні дослідження; у зборі, аналізі чи інтерпретації даних; у написанні рукопису; в рішенні про публікацію результатів.

The author declare no conflicts of interest. The funders had no role in the design of the study; in the collection, analyses or interpretation of data; in the writing of the manuscript; or in the decision to publish the results.