

Київський національний університет імені Тарас Шевченка

Філософський факультет

Кафедра теоретичної та практичної філософії

**ДЖЕРЕЛА І ЧИННИКИ ФОРМУВАННЯ МЕТАФІЗИКИ ГОТФРІДА  
ВІЛЬГЕЛЬМА ЛЯЙБНИЦА**

Кваліфікаційна робота за спеціальністю 033 Філософія  
на здобуття освітнього ступеня магістра філософії

Студент-виконавець:

Зінченко Геннадій Радіонович

---

2 курс ОР «Магістр», денна форма навчання

Науковий керівник:

Баумейстер Андрій Олегович

доктор філософських наук, професор

---

(підпис)

Допущено до захисту:

на засіданні кафедри

теоретичної і практичної філософії

протокол №\_\_ від \_\_\_\_\_ 2022 р.

Зав. кафедри теоретичної та практичної філософії

доктор філософських наук, професор

Шашкова Людмила Олексіївна \_\_\_\_\_

Київ-2022

<b>Вступ.....</b>	<b>3</b>
<b>I. Місце філософії Ляйбніца в історії.....</b>	<b>6</b>
<b>1.1 Тридцятирічна війна та проблема структури влади.....</b>	<b>7</b>
<b>1.2 Догми та єресь.....</b>	<b>8</b>
<b>1.3 Нова філософія та неочікувані наслідки технологій.....</b>	<b>10</b>
<b>1.4 Час великих розривів.....</b>	<b>12</b>
<b>1.5 Висновок до розділу.....</b>	<b>13</b>
<b>II. Петер Рамус та його послідовники. Проект Енциклопедії.....</b>	<b>14</b>
<b>2.1 Метод Петера Рамуса.....</b>	<b>15</b>
<b>2.2. Послідовники Рамуса.....</b>	<b>18</b>
<b>2.3. Висновок до розділу.....</b>	<b>21</b>
<b>III. Опис ключових понять у філософії Ляйбніца.....</b>	<b>22</b>
<b>3.1. Гармонія.....</b>	<b>22</b>
<b>3.2. Довершеність.....</b>	<b>25</b>
<b>3.3. Милосердя.....</b>	<b>28</b>
<b>3.4. Висновок до розділу.....</b>	<b>30</b>
<b>IV. Дещо про політичний проект .....</b>	<b>31</b>
<b>Висновки.....</b>	<b>33</b>
<b>Використані джерела.....</b>	<b>35</b>

## Вступ

### Актуальність дослідження:

Постать Готфріда Вільгельма Ляйбніца та його філософський доробок являє собою певну таємницю як для індивідуального дослідника, так і для певної мовної традиції. Даний автор є точкою сплетіння перетину багатьох важливих філософських та теологічних напрямків як епохи раннього Модерну, так і всієї філософської традиції, що існувала до цієї епохи.

Інтелектуальна спадщина Ляйбніца являє собою складну структуру взаємопов'язаних між собою тем дослідження. Ляйбніц є філософом енциклопедистом, тобто, він має на меті поєднати різні сфери людської думки і дії, що сприяє більш ґрунтовному розумінню реальності, у всіх її проявах, де не існує чогось зайвого чи непотрібного. Таке спрямування до синтезу, до примирення є вельми корисним для вирішення складних філософських проблем як у сфері онтології, антропології, так і у сфері конкуренції різних практик. Складний історичний контекст його життя посилює ґрунтовність його доробку, демонструє його евристичний потенціал.

До того ж філософія Ляйбніца є певним викликом для дослідника, який хоче розібратися у хитросплетіннях ідей та оцінок, що існували у різних історичних епохах. Останні дослідження західних істориків філософії вказують на цю складність і намагаються розробити цілісні підходи до його інтелектуального доробку, пов'язуючи разом як його математичні і природничі концепції, так і метафізичні, етичні і теологічні. Такий інтерес до складної інтелектуальної єдності не може бути нецікавим для україномовної сфери філософії та і сфери філософії взагалі. Є обґрунтованою спроба знайти відповіді на турбуючі нас питання філософії.

Але у такій енциклопедичності і різноманітті впливів ховається і проблема для будь-якого дослідника філософії Ляйбніца. Багат шаровість безлічі його праць мають бути інтерпретовані з точки зору певної традиції. Таким чином перед дослідником (особливо починаючим) постає проблема вибору такої «лінзи» зі всього спектру мислителів, що впливали на Ляйбніца.

У світовому контексті, також, звертання до Ляйбніца відповідає тенденціям відновлення інтересу до метафізики та теології, які є, з одного боку, відповіддю на крах сцієнтиського світогляду (неможливість власного обґрунтування та обґрунтуванням сфери людського духу), з іншого - спробою відродження філософської раціональності, яку у 20 сторіччі підважували різні філософські школи.

**Об'єктом** дослідження є генеза філософії Ляйбніца

**Предмет** складає окремі головні ідеї філософії Ляйбніца

**Мета:** розкрити історичний контекст творчості Ляйбніца; розглянути філософські традиції, що вплинули на його філософію; розглянути метафізичний дискурс поєднання множинності конкуруючих позицій.

**Завдання дослідження:**

- Розкрити головні історичні тенденції, що призвели до подій релігійних війн, у який жив філософ
- Розглянути традицію Рамізму, її подальший розвиток у СРІ та те, яким саме чином вони вплинули на юного Ляйбніца
- Прояснити метафізичні ідеї Ляйбніца, що були спрямовані на досягнення цілісності
- Розглянути імплікації таких понять у сфері політичної філософії

**Джерельна база:**

Головним джерелом для орієнтації у ідеях Ляйбніца в історичній перспективі є інтелектуальна біографія за авторством Марії - Рози Антогнацца

[4]. Також є важливою збірка статей під редакторством тієї ж авторки. Серед цих статей та інших варто відмітити корисність праць Массімо Мунаї [25,26], який розкриває деякі сюжети ранніх метафізичних розмислів філософа, демонструє їх корені в працях рамістів. Також для прояснення раннього доробку філософа важлива праця Катерини Вілсон «Метафізика Ляйбніца» [34] та ін.

**Наукова новизна** полягає у дослідженні раннього етапу творчості Готфріда Вільгельма Ляйбніца з перспективи вчення Пітера Рамуса; впровадження генетичного способу дослідження філософії Ляйбніца.

**Методи наукового дослідження:** генетичний, герменевтичний, компаративний, текстологічний, аналітичний.

## I. Місце філософії Ляйбніца в історії

До дня народження Готфріда Вільгельма Ляйбніца 1 липня 1646 року [4] тодішня Європа поступово набирає рис упорядкованого політичного простору, оскільки саме в цей час у Оснабрюці і Мюнстері ведуться перемовини з приводу майбутнього образу Священної Римської Імперії (далі - СРІ або імперія), її *Reichsverfassung* (імперського устрою). Результати цих перемовин ми називаємо Вестфальським миром, що був остаточно сформований до 1648 року, та який юридично закріпив поняття релігійної терпимості та рівності різних християнських конфесій [18]. Такі перемовини є наслідком серії конфліктів, що дістали назви тридцятирічна війна (*Dreißigjähriger Krieg*), яка розпочалася 1618 року через конфлікт католиків та набираючої сили конфесії кальвіністів (послідовники Кальвіна, Буцера, Цвінглі, Еколампадія та ін.), або як їх більше точніше називають у західній літературі реформатори (термін позначає різні протестантські конгрегації, що відмінні від лютеран). Конфлікт розпочався у курфюрстві Богемія через релігійну ідентичність нового курфюрства. Ця війна тим чи іншим чином вплинула на всі території західної і центральної Європи. Хоча війна велася в межах СРІ, на теренах якої існувало близько 1800 різних територіальних суб'єктів (вільних міст, князівств, земель, голови яких засідали у спільному Рейхстразі або, як у випадку курфюрствів - у колегії виборників імператора), у війну втручалися інші держави такі, як Данія, Швеція, Англія, Іспанія та ін. Даний конфлікт був безпрецедентним в історії Європи, оскільки його жертвами стали приблизно від 4,5 до 8 млн людей (близько 60% населення), що загинули внаслідок різних умов (голод, епідемії, військові дії) [35]. Для юного філософа саме ця війна становила історичний фон, створюючи ситуацію, що потребувала від нього інтелектуального вирішення певної задачі; вона складала неусувний прагматичний контекст життя Ляйбніца. Для нього, як для молодого людини, старші родичи якої добре пам'ятають жахиття війни та, у той же час, виражають велику ненависть до католиків і ще більшу

до реформаторів (тому Саксонія підтримала імператора у війні) [4], повсякденність є викликом, яка взаємодіючи з його майбутнім внутрішнім інтелектуальним життям дає результат у вигляді розуміння важливості миру, безпеки та людського щастя.

### **1.1 Тридцятирічна війна та проблема структури влади**

Одна тільки тридцятирічна війна є дуже вузьким контекстом для розуміння всієї складності даного історичного часу. Окрім, війн, що велися у цей час за межами імперії (80 річна війна між Іспанією та Об'єднаними провінціями, війна Франції та Іспанії, реставрація у Португалії), Європа мала більш глибокі та давні тенденції, що у 16 сторіччі утворили певний історичний вузол, який намагалися розв'язати війною. Ці мотузки, що утворили складну петлю, можна відстежувати прямо від самого початку історії Європи (після падіння Римської імперії), оскільки завжди був присутній конфлікт світської влади імператорів та релігійного покровительства католицької церкви, що становила наддержавну структуру, яка забезпечувала моральний і політичний порядок на теренах Європи, як спільного простору співжиття християн [8]. Дані тенденції посилювалися наприкінці 11 сторіччя з реформами папи Григорія VII та однозначної вимоги виняткових прав на інвеституру (призначення на церковні посади) з його боку. Злам такого пріоритету папи у призначенні священників відбувся на початку 16 сторіччя по результатам Болонської угоди, яка вінчала один з етапів Італійських війн, за якої папа Лев X прийняв вимоги короля Франції Франциска I та відмовився від винятковості власних прав на інвеституру, оскільки той погрожував захопити папські міста. Юридично папа втрачав вплив на релігійне життя Франції (хоча фактично втратив його ще у першій половині 15 сторіччя за змістом Прагматичної санкції) [24]. Але й надалі католицька церква продовжувала вчиняти вплив на різних політичних діячів через імператора та висувати права як на впорядкування релігійних структур, так і на володіння майна. Наряду з таким конфліктом церкви і

правителів, був також наявний конфлікт центру і периферії або конфлікт імператора і місцевих правителів. Середньовічна та ранньомодерна історія Європи, аж до процесу централізації держав, чи хоча б створення центрального суду з пріоритетом одного правителя (Особливо такі процеси ми можемо спостерігати у історії тодішніх Франції та Англії), мала безліч конфліктів між суб'єктами одного політичного утворення. Всі ці відносини можна описати трикутником папа-імператор-місцева влада (герцоги, князі, графи тощо). Це і є одна з таких історичних мотузок - конфлікт за владу.

## 1.2 Догми та єресь

Також історія Європи немислима без конфлікту на підставі різних інтерпретацій християнського одкровення, окремі з яких називали єрессю (від давньогрецького слова *hairesein* - вибір), тобто такими теологічними уявленнями, що не співпадали з догмами, які встановлені під час церковних соборів. Уявлення про єресь як гетеродоксальне відносно церковного вчення складаються ще з 2 століття, але вже більш чіткого виду набувають у працях отців церкви та на процесах церковних соборів (з 325 року)[13]. Подальша історія церкви (як західної, так і східної) містить багато випадків засудження єретиків: від сирійських містиків до різних течій катарів на півдні Франції. Особливо важливим для цієї роботи є неортодоксальні (незатвержені католицькою церквою) вчення різних теологів, які можна умовно об'єднати терміном пререформація. До таких слід віднести Петра Валдо, Джона Вікліфа та Яна Гуса, які всі тим чи нічим чином критикували авторитет католицької церкви на підставі інших поглядів як на вчення, так і на спосіб життя. Вирішальною особистістю у питаннях конфлікту між католицькою ортодоксією та єрессями є Мартин Лютер. Монах-августиніанець, який 1517 році написав «Диспутації про силу та ефективність індульгенцій», у якій засуджує практику продажі індульгенцій католицькою церквою, стверджуючи критичні погляди щодо влади папи над чистилищем та над прощенням гріхів.



Ці погляди Лютера далі розповсюджуються на питання свободи волі, спасіння, Євхаристії та ін., створивши нову церкву з новим розумінням відносин церкви і держави. Його вчення буде засуджено булою папи Лева X «Exsurge Domine», у якій він сформулював 41 помилку Лютера. Внаслідок подальшого засудження вчення монаха на засіданні рейхстагу у Вормсі, скликаного Карлом V і подальшому відлученню від церкви папою, у СРІ постає ситуація релігійно-догматичного конфлікту, який згодом перетвориться на воєнний конфлікт [24]. Вже скоро германськими землями прокотиться низка війн за право практикувати християнство на інших підставах. До таких війн відноситься Шмалькальденська війна (між католиками та лютеранами), що призведе до Аугсбурзького договору (за яким лютеранам надаються релігійні права) та Кельнська війна (вже за участі кальвіністів), яка буде реакцією на порушення минулого договору про збереження церкви на встановлених землях. Потім ці події, як нам вже відомо, стануть причиною Тридцятирічної війни. Таку тенденцію можна назвати релігійно-догматичним конфліктом.

Ми розглянули дві перші складові, що призвели до кризової ситуації у Європі. Але наявно те, що їх сюжети можна аналітично розділити тільки з певними уточненнями, тому що у історичних подіях важко щось точно сказати про наміри тих чи інших акторів. Вони можуть мати ієрархії різних намірів, які можуть свідомо або ні змінювати свою конфігурацію у різних ситуаціях вирішення конкретних задач. Через це нам важко говорити про теологічні і владно-політичні мотиви окремо. Як вказує у своїй статті Пітер Блік, рушійною силою реформації була, набуваюча своєї політичної і економічної ваги, нова, освічена і заможна страта буржуазії. Таким прикладом може бути місто Кауфбойрен, де містяни в один момент стали симпатизувати Лютеру і Цвінглі та почали відстоювати їх погляди перед місцевим кліром. У цьому вони мали успіх. Такі рухи вилилися у Селянську війну 1524-1525 років, за якої сільське населення, що підбурювалося буржуазією, стало виступати проти панування центральної імперської влади. Ця війна мала відкриті економічні та

приховані політичні мотиви, тому говорити про суто релігійні підстави ми не можемо, хоча і припускаємо це як один з мотивів [7].

Іншим прикладом нових політичних проектів, де релігія використовується як інструмент для створення окремих ідентичностей, що дають опору цим проектам, приводить у своїй книжці Говард Гатсон. Йоганн VI, що був графом маленького земства (county) Насау-Ділінберг з дуже бідним населенням землеробів, що входив до землі Богемія, через низку поразок, які він потерпів від землі Баварія у 1583 році та втратив своїх братів у війні Нідерландів проти Габсбургів, замислив проект реформ, які б при невеликих ресурсах змогли допомогти утворити новий незалежний політичний суб'єкт. Кальвінізм тут виступав як, перш за все, утилітарний проект, який би розірвав зв'язки з центральною владою по політичних і релігійних напрямках. Такі реформи впроваджувалися разом з новою освітою, новою громадянською армією та іншими бюрократичним змінами. Кальвінізм повинен був стати «народним», щоб запобігти симпатіям католицизму серед місцевого населення та священства. Більш того, саме населення має підтримувати приходи, тоді коли як влада віддаляє від себе церкву (та її вплив). У цьому автор вбачає зародження сучасного модерного суспільства [17].

### **1.3 Нова філософія та неочікувані наслідки технологій**

Ляйбніц характеризує тогочасні знання про світ за допомогою метафори лабіринту, вихід з якого потребує клубок ниток Аріадни. І дійсно, за часів Ляйбніца кількість різних протилежних позицій у філософії збільшується. Починаючи з часів пізнього Середньовіччя, хоча полемічна, але все ж таки відносно гомогенна інтелектуальна середа стає об'єктом критики філософів і інтелектуалів, що вже не є прихильниками Сентенцій Петра Ломбардського та інших середньовічних сум (або навіть їх складання). Поджо Браччоліні, Лоренцо Валла, Франческо Петрарка та інші гуманісти критикують різні аспекти тодішньої філософії: складну і заплутану систему концептів,

відсутність естетичної вишуканості і риторики у використанні латини, щеплення християнства стоїцизмом, відмову від життєвих потягів і бажань, чернецтво та відсторонення від практичного життя тощо [28]. І хоча таку атаку на схоластичну філософію, як і те, що ці філософи представляють окрему філософську епоху (Ренесанс) можна піддати сумніву, для наших цілей лише варто зазначити, що кількість різних кіл і різних інтелектуальних позицій збільшувалася, що створювало складнощі з вивченням великої кількості нових теорій. У 16 сторіччі проблема набуває ще більших масштабів з появою модерної філософії Френсіса Бейкона, Рене Декарта, Томаса Гобса та ін., що заявляють про свідомий розрив з попереднім схоластичним минулим. Вони вже мають наміри створити філософії на інших засадах, керуючись новим методом [29]. До того ж, вже невдовзі після народження Ляйбніца засновується Паризька академія наук та Лондонське королівське товариство (у 1666 та 1660 роках відповідно), які сприяють поширенню нових онтологічних проектів атомізму і механіцизму, що мають намір елімінувати метафізику з нашого погляду на світ. Звідси виникають нові інтерпретації поняття субстанції, що є протилежними аристотелевським субстанційним формам. Це вже у свою чергу породжує конфлікт з релігійними вченнями, що базувалися на аристотелево-томіському розумінні транссубстантивації [11]. З'являється ситуація конфлікту різних вчень, які вже важко представити як певне цілісні знання (до 21 сторіччя думка про цілісність знання здається вже зовсім примарною). Також ці процеси посилюються виникненням у другій половині 15 сторіччя книгодрукарства, що дозволяє за невеликі гроші друкувати нові тексти та з такою ж легкістю розповсюджувати їх. Для сучасних істориків, соціологів, філософів важливість цієї технології не може піддаватися сумніву. На прикладі Мішеля Монтеня ми можемо бачити, наскільки ефективно і легко стають доступні будь-які тексти, що ще не так давно мали характер сакральних. Так само з'являються нові автори, що можуть друкувати свої твори, які мають сумнівну якість. Це потребує від читачів навичок сортування текстів та їх правильного використання для своїх цілей. І хоча такі тенденції,

на перший погляд, дають змогу різним інтелектуалам обмінюватися власними текстами, але, насправді, великі числа у соціальних процесах мають зовсім протилежні наслідки - вони поляризують людей, сприяють усамітненню та замкнутості за певними критеріями ідентичності, оскільки люди надають перевагу прочитанню тільки необхідного їм та знайомого, що є зручним способом орієнтації у безодні нового. З цього приводу Бейкон говорив про його підхід до прочитання книжок як до утилітарного збору необхідних йому знань. Це також вказує на відхід від цілісного прочитання текстів [34].

У місті Ляйпциг у 17 сторіччі друкування книжок стає таким масовим, що його не може контролювати церковна і владна цензура. Ляйбніц з самого дитинства має можливість спостерігати всю неохопність новостворених текстів на прикладі бібліотеки свого батька, викладача моральної філософії в університеті [4].

#### **1.4 Час великих розривів**

На початку даного розділу, де мова йшла про історичну суму конфліктів, була використана метафора вузла. І дійсно, довгу череду воєнних, інтелектуальних і соціальних конфліктів, з точки зору історії, можна описати саме так, бо конфліктуючи сторони залежні один від одного як ніколи, вони ніби сплетені. Але для Готфріда Вільгельма Ляйбніца така ситуація постійної конфронтації бачилася з іншої сторони цієї амбівалентності, а саме як великий розрив. Розриви в знаннях, релігії та політиці для нього загрожували імперії, як простору безпеки, покращення та процвітання центру християнського світу. До того ж, загроза з боку більш централізованих держав посилювала ці процеси. Такий відхід від миру для нього має глибокі теологічні інтерпретації віддалення від божественного проекту; відмови від наслідування божественної краси, блага і раціональності.

Виходячи з такої ситуації, при впливі певного інтелектуального фону мова про який піде згодом, Ляйбніц у своїх ранніх роботах *Arte Combibatoria*,

*Demonstrationes Catholicae* та *Nova methodus*, які він пише ще до від'їзду в католицьке місто Майнц, формулює проект, який має на меті об'єднання різних конфліктуючих сторін на основі нового вчення. І хоча у подальшому окремий зміст цих робіт він буде вважати наївним, як вказує Марія Роза Антогнацца, його цілі залишаться незмінними впродовж усього життя. Вони об'єднують його тексти і вчинки на єдиному ґрунті. Такі цілі полягають у створенні цілісного і систематизуючого вчення, у якому різні знання та різні науки набувають конгруентного і послідовного характеру, яке б було тісно пов'язано з практичним життям і вирішенням його проблем [4].

### **1.5 Висновки до розділу**

Отже, у даній частині курсової роботи мова йшла про історичний фон життя Ляйбніца, про ті практичні і світоглядні проблеми які з нього випливали та те, як він намагався їх вирішити. Ми сказали про чотири типи проблем: влади, догми, нової філософії, технологічних розробок і їхніх соціальних наслідків. Його відповідь полягала у створенні проекту, який би усунув дану фрагментацію. На основі цього проекту об'єднання можна структурувати інтелектуальну і життєву біографію філософа.

## **II. Петер Рамус та його послідовники. Проект Енциклопедії**

Вище згадувалося, що з самого дитинства Ляйбніц опинився у вирі різноманітної літератури, що складала бібліотеку його батька. Сам Фрідріх помер ще за дитинства Готфріда, залишивши майбутнього філософа сам на

сам з великою кількістю складних інтелектуальних текстів. І хоча спочатку для маленького Ляйбніца на шляху до бібліотеки існували деякі перепони в виді відпочаткового незнання латинської мови та поради вчителів зі школи святого Миколая його матері щодо стримування позашкільних прагнень Вільгельма вчитися (тим самим порушуючи ефективний алгоритм шкільного навчання), згодом він все ж отримає доступ до бібліотеки через велике прохання друга їхньої сім'ї [4].

Бібліотека Фрідріха мала велике різноманіття книжок, які тим чи іншим чином впливали на формування Ляйбніца. Серед цього різноманіття можна виокремити і тодішню релігійну літературу (напр. катехізис Лютера), велику кількість історичних книжок, класичні античні тексти, тексти сучасних філософів та багато іншого [5,10]. Також через цих книг були такі, що складали полемічний інтерес для його батька, оскільки він викладав моральну філософію в університеті Ляйпцига (у якому вчився і сам Вільгельм) та був ревним захисником лютеранських поглядів. Для нього така література була джерелом ознайомлення з позицією своїх опонентів - професорів філософії і теології з вищої школи (Hochschule) у Герборні, що у земстві Нассау-Діленберг, мова про яке вже велася. Ця школа була заснована у 1584 році та проіснувала до 1817 року. Вона була центром кальвінізму і не мала статусу університету (не мала Promotionrecht) через релігійний конфлікт з центральною владою [14]. Її інтелектуалами були Каспар Олів'єн (розробник теології завіту), Йоганнес Піскатор (біблійний коментатор), Йоганн Альтузій (розробник політичної теорії), Йоганн Генрі Альстед (укладач енциклопедії) та два учня останнього, а саме Йоганн Амос Каменський, Йоганн Бістерфельд (та багато інших) [17]. Тексти саме цих інтелектуалів, опинившись у бібліотеці Ляйбніца, вплинули на становлення його світогляду. Об'єднували цих людей спільні погляди та спільний освітній проект, що спирався на досягнення Петера Рамуса відомого французького гуманіста, що є одним з засновників проекту енциклопедії. Перед тим як перейти до ідей цього кола інтелектуалів

з Герборну та їх впливу на проект Ляйбніца, слід сказати про їх витoki - про діалектику Рамуса.

## 2.1 Метод Петера Рамуса

Петер Рамус (1515-1572) - філософ і педагог з Франції. Є одним з учасників королівського кола гуманістів при Collège. Сумнозвісний загибеллю під час Варфоломійвської ночі з причини свого навернення у протестантизм. Інтелектуал, що відомий своєю палкою критикою Аристотеля та схоластики, але, у той же час, нерозривно пов'язаний з середньовічною філософією.

Рамус з самої юності, навчаючись у коледжі, відмічав недоліки їх університетської системи освіти. Схоластична література з логіки і метафізики нічного не давала студенту у сфері гуманітарних мистецтв, у сфері практики (суперечках, аналізі конкретних ситуацій ) та створення продуктів людської (поезії, літератури). Філософ мав проект реформи університетської системи освіти, яка б дозволяла скоріше досягати цілей у освіті та яка б більше стосувалася до гуманітарної сфери людських вчинків та творчості. Такий проект розглядається у широкому контексті підтримки цивілізації, де ефективні методи освіти є її кістками [28].

Рамус має неоднозначне ставлення до Аристотеля. З одного боку, він вважає його логіку більш витонченою ніж те, як його інтерпретували його сучасник, або, у іншому місці, він вважає його доробок викривлений пізніми компіляторами. Він вважав хибним розміщувати під знаком Органону такі різні книжки як Категорії, аналітики та Топіку. У цьому він має більш ґрунтовну критику, ніж більшість його сучасників протестантів, що бачили у ньому щонайменше язичника, але інколи й антихриста. З іншого боку, його колеги та інші сучасник, у диспутах з них, відмічали його тотальне незрозуміння логіки Аристотеля.

Не дивлячись на цю суперечність поглядів, філософ формує свій освітній проект спрямований на практичний саме у полеміці з Аристотелем.

Для нього важливим є створення начального плану, який би був близький до повсякденного життя студентів та мав метод, який вказує дорогу до кращого пізнання і творчості. Така реформа повинна об'єднати логіку, риторику і поезію.

Критика Аристотеля у контексті формування нового методу навчання спрямована проти поділу наук на теоретичні і практичні, де перші стосуються пізнання Буття, а другі - практики і творчості. Таким чином, логіка є як частиною практики (топіка), оскільки є тільки інструментом, так і частиною теорії (аналітика). Такий поділ логіки у часи Рамуса виражається у дихотомії Цицерона. Він поділяє логіку на *invention* та *iudicium*. Перший термін вказує на здатність винаходження аргументу, що обґрунтовує певне твердження у реальній суперечці. Другий вказує критерії (які є онтологічними структурами), за допомогою яких ми перевіряємо значимість аргументів. У середньовічній філософії існувала суперечка з приводу того, що є першим. Чи повинні ми висувати певний аргумент і потім його обґрунтовувати, або ми повинні підходити до аргументу вже з певними вимогами відповідності силогізмам, предикабіліям, категоріями? Ідучи за Цицероном і Агріколою (уявлення про логіку якого і вплинули на Рамуса), Рамус вважає хибним поділ на топіку і аналітику, та вважає, що логіка повинна бути *ars bene disserendi*, тобто, мистецтвом доброї суперечки. Таким чином, Рамус разом з Агріколою надають перевагу використанню аргументів, що є добрими для досягнення цілі у бесіді, але ніяк не перепатетичному уявленню про логіку, що близька фундаментальним онтологічним структурам та спрямована на пізнання істини [28]. У цьому, як вказує Вальтер Онґ, не дивлячись на всю критику, присутнє наслідування логіці Пітера Іспанського, що надав як нормативні структури, так і конкретні приклади силогізмів для потреб студентів у дебатах.

Рамус визнає це і також доповнює *inventio* Агріколи певними уявленнями про *iudicium*. Він ствержує, що нормативний інструментарій судження поділяється на *axiomaticum* (оформлення винайденого аргументу у конкретне твердження) та *dianoetium*, яке містить у собі уявлення про силогізм



та метод. Силогізм він описує у спосіб, що відмінний стагіритовому. Для нього *sylogismus expositivus* слугує не ствердженню універсальної сутності певного сущого (як в відомому прикладі, у якому ми дізнаємося, що Сократ є людиною, оскільки він смертний), але просто стверджується факт існування чогось одиничного. Наприклад, ми можемо мати засновки «Сократ - філософ» та «Сократ - людина» і емпірично переконатися, що існує один єдиний Сократ, який є і людиною, і філософом. Таким чином Рамус підкреслює важливість конкретного явища на відміну від порожнього аристотелевого силогізму. Силогізм слугує скоріш організації знання, ніж його отримання.

Більше цей примат сприйнятого над умоглядно виведеним розкривається у його методі. Для середньовічної логіки є важливим поділ на *methodus* і *ordo* (порядок), які можна замінити термінами аналіз та синтез відповідно. Проблема полягає у тому, чи логіка може слугувати як отриманню знання, так і його впорядкуванню. Звідси, також постає проблема того, навіть якщо певний аналіз надає нам знання про природу, чи дає нам знання, що кореспондує світу, великі синтетичні концептуальні схеми. Для Рамуса така проблема вирішується у стоїчному ключі. Він стверджує єдність природи і нашого розуму, а тому, те, що є раціональним і потрібним для розуміння (упорядкованим), те і відповідає природі. А тому, метод і порядок існують разом. Це виражається у його уявленні про те, як людина сприймає і пізнає світ. Ми спочатку схоплюємо певний об'єкт у його непрозорій цілісності і вже потім йдемо до пізнання його частин. Пізнання відбувається у такий спосіб, як нам відкривається природа. Тому порядок або метод дає нам уявлення по світ, де більш загальне передує менш загальному. Тому і освіта повинна будуватися таким чином, щоб студенти пізнавали світ як структури, де більш загальне розкладається на свої частини. Такі схеми світу називаються таблицями. Саме вони показують нам певні фрагменти цілісного світу. Окрім цього, таке позитивне пізнання природи дуже добре відповідає цілям покращення пам'яті. Таблиці, що є структурами дозволяють краще запам'ятовувати світ.

Для студентів цей метод полягає у конкретному наслідуванні настанов викладача. Спочатку ми аналізуємо певний текст або риторичну промову, встановлюємо у ній конкретні аргументи. Потім ми намагаємося винайти власні аргументи у спільному обговоренні. Робити це важливо у натуральний спосіб (як ми це робимо у повсякденному житті). А вже після цього це треба структурувати у певні твердження (loci) і організувати їх у ієрархічні структури таблиці.

Саме таким чином, логіка має з практикою нерозривні відносити. Логіка як діалектика дає можливість працювати з *humanitas* (сферами, що належать до сфери людського духу).

## **2.2. Послідовники Рамуса**

До виходу у світ книги Вальтера Онга «*Ramus and Talon*», вчення Петера Рамуса пов'язували з освітою у протестантських містах північноамериканського континенту. Але єзуїт Онг, вказує на дані, що свідчать про найбільшу кількість роздрукованих книг сама на території СРІ. І дійсно, після того, як Рамус навертається до протестантизму (1561) він втрачає всю підтримку кардиналу Лотарингії, втрачає позицію в коледжі та покидає Францію. У своїй подорожі він відвідує з лекціями такі міста як Берн, Гейдельберг, Раков та інші. Він має надію, що Фредерік III, курфюрст Курпфальцу, допоможе йому з місцем у університеті Гейдельберзі, але так не стається. І вже у 1570 повертається до Франції на умовах відсутності права викладання.

Але хоч у цій подорожі Рамус набуває послідовників (наприклад, Мелвіл у Абердеені), все ж університети не сприяють інсталяції його педагогічних і освітніх розробок у освітню організацію цих університетів. Винятком не є і університет в Ляйпцигу, в якому вчився Ляйбніц. Говард Гатсон вказує на те, що Онг помилявся, коли вважав, що своєї популярності Рамус набув читаючи свої лекції. Перша друкована книга за межами Франції з'являються аж через п'ятнадцять років після його подорожі, у місті Дортмунд. Саме тут через три

роки після Варфоломіївської різанини Фрідріх Бойєргауз вказує на велике коло послідовників вченого. Далі симпатії до Рамуса розповсюджуються у містах Корбаг, Марбург, Гессен тощо [15]. Але найголовнішим для нашого нарративу є місто Герборн, у якому Йоганнес Піскатор та група інших вчених реформаторів, про яких мова йшла раніше, позитивно оцінюють спадщину Рамуса. Вони переймають ідею енциклопедії, як актуального впорядкованого знання, що слугує як педагогічним практикам, так створення еkleктичної картини світу. Енциклопедія є своєрідним дзеркалом реальності.

Учнем Піскатора був Йоганнес Альстед. Саме він є найкращим вираженням ідеї енциклопедії. Звичайно, що Альстеда не можна назвати прямим послідовником Рамуса, оскільки він високо оцінює філософію і логіку Аристотеля. Він значно ускладнює концепцію пізнання та лиш частково притримується методу Рамуса. Тому такий підхід можна назвати напів-рамиським. До того ж, Альстед надихається доробком такого теолога і містика з Іберійського півострова як Раймонд Лул, оскільки він також розвивав ідеї енциклопедії як спробу охопити всю цілісність божественного творіння. Хоча його описи світу мали не зовсім організований характер, де під єдиний опис підпадає всі об'єкти природи. Такий опис є певним видом молитви, що складає «драбину до Бога» [34].

Альстед, ім'я якого складає анаграму *Sedulitas* (завзятий до праці) повністю йому відповідає оскільки він створив одну з нацвеликих енциклопедій, що знає людство (5000 фоліантних сторінок, 37 дисциплін), власними силами. Тільки близько трьох десятків сторінок складає визначення термінів, що подані у рамиських таблицях видів і родів. Ця енциклопедія об'єднує у собі всі важливі для Альстеда сфери людського знання (логіка, граматики, метафізика, естетика, теологія, магія, філософія, музика, педагогіка та багато інших), ціль яких не тільки прояснити світ, але й зробити добрим людське життя. До того ж така спроба великого синтезу містить у собі бажання великого примирення різних позицій та освітні амбіції.

За словами Лероя Лоемкера енциклопедію можна уявити як певне коло, у центрі якого метафізика (як вчені про основи) та логіка (що задає порядок всім сущим), тобто, найбільш універсальне. Ближче до меж цього кола наявне знання про партикулярне [19]. Всі дисципліни поділяються на чотири великих категорії: гексологія (психологія і дії людини), археологія (визначення і впорядкування наук), технологія (природні суцї та мистецтва) та каноніка (метод навчання).

Також ця енциклопедія має у своїх основах явний слід філософії Платону. Альстед вважає, що слова, які ми проговорюємо (по одному чи у твердженнях), та за допомогою яких ми виражаємо знання енциклопедії, повинні бути правильно впорядковані згідно з їх різноманітної тематичності та аргументованості. Таку правильність визначає те, наскільки добре вони (після обґрунтування і тематизації) виражають концепти, що наявні у нашій душі. Тобто, у нашій душі завжди присутнє щось, що існує немов поза нами, те, що перевищує нас. Тут Альстед демонструє платонічний характер енциклопедії, оскільки під концептами душі розуміється присутність вічних сутностей у нашому розумі, де за допомогою мови ми надаємо їм епістемічної сталості. За допомогою символізації і правильного впорядкування ми привласнюємо собі ці істини.

Саме ці ідеї впливали і на юного Ляйбніца. Найкращим чином його продемонструвати можна залучивши поняття гармонії, що розробляє учень Альстеда Бістерфельд. Це поняття є провідним у концепції комбінаторики Ляйбніца.

### **2.3. Висновок до розділу**

У цьому розділі ми розглянули метод Рамуса, який у собі поєднує як елементи освітньої і педагогічні реформи, так і конкретні поради до того, як пізнавати природу. Природа відображається у впорядкованих нами структурах. Саме так природа і існує, де загальне дає можливість існувати менш загальному. Ці ідеї в подальшому вплинуть на становлення ідеї

енциклопедії, де в певній єдності і структурованості представлені різні сфери людського знання. Така філософія була важливою для міста Герборн і кола його інтелектуалів. Головним послідовником у цьому колі став Йоганн Альстед, який є творцем великої енциклопедії. Проект енциклопедії мав вплив на Ляйбніца.

### III. Опис ключових понять у філософії Ляйбніца

Учень Альстеда Йоганн Бістерфельд хоч і не складає енциклопедій, але продовжує ідеї свого вчителя. Він демонструє те, яким чином можна обґрунтувати таку єдність всіх речей на підставах гармонії, що має божественну природу. Він стверджує, що порядок може існувати тільки за умови присутності певного типу взаємин між речами, які він і називає гармонією (*immetatio*). Це поняття є одним з головних для ранньої творчості Ляйбніца. Массімо Мунаї розвиває думку про те, що творчість Бістерфельда має визначальний вплив на молодого Ляйбніца. Для того, щоб розкрити поняття гармонії належним чином, варто розглянути його з декількох сторін, а саме 1) дати характеристику гармонії в цілому, 2) показати яким чином через гармонію душа поєднується з Буттям та 3) продемонструвати те, як гармонія належить до божественної довершеності.

#### 3.1. Гармонія

1) Поняття гармонії вказує на існування усього різноманіття речей (річ - максимально загальне поняття, що будь-яке суще розглядає як існуюче) світу у єдності і цілісності; вона є основою для можливості їх відношення. Гармонія є чимось, що одночасно існує між речей і поза речами. У Ляйбніца, в роботі присвяченій мистецтву комбінаторики, ми знаходимо таке згадування гармонії: «...будь-яке відношення [речей] належить або до єдності, або до гармонії. В єдності речі, між якими є відношення, називають частинами, і коли вони знаходяться разом у їх єдності - цілим». [12]

Гармонія показує те, що будь-яка річ знаходиться у спілкуванні з кожною іншою, якою б віддаленою вона не була. Всі вони існують тільки такими, що мають стосунок з іншими і не може бути жодного вакууму, у якому річ є сама по собі. Гармонія є джерелом комунікації і впорядкованості усього. Гармонія також все розташовує на своєму місці (*loci*), де кожна річ представляє більшу або меншу ступінь загальності, а, отже, різну ступінь належності до Бога. Всі речі мають перцепцію та апетит (потребують

спілкування). Ця ідея буде провідною вже для пізнього Ляйбніца (У Монадології наприклад). Світ представляє собою сукупність субстанцій, що сприймають один одну. Ці субстанції поділяються на вільні та залежні. Вільні здатні усвідомлювати те, що вони сприймають (не тільки *percipio* але й *apperceptio*).

Марія Антогнацца відмічає те, що у Бістерфельда концепція гармонії є відгомонам християнського поняття *perikhōgēsis* (латиною *circumincessio*), яке у християнстві позначає відношення, у якому перебуває свята Трійця - відношення абсолютної збіжності [4].

2) Рамус у *Dialecticae* говорить про те, що людина має пізнавальну слабкість відносно всієї величі світу, з його безкінечним набором речей. Звідси ми потребує певного методу, який би усував наші недоліки. Ми потребуємо такого *spiritualia instrumenta*, що обмежує безодню речей цього світу. Бістерфельд у *Phosphorus Catholicus*, крім рамістської ідеї методу демонструє на основі чого може відбуватися наше пізнання взагалі. Пізнання як сполучення зі світом. Ідея енциклопедії стає тісно пов'язаною з поняттям гармонії (як внутрішнього принципу, так і онтологічного підґрунтя відображення світу). Гармонія дозволяє формувати загальні поняття, що охоплюють лиш фрагменти безкінечно світу, але таким чином, щоб їх загальності відповідали природним структурам. Гармонія проявляється через те, яким чином наші поняття породжують інші (де перше готують місце для другого). Гармонія є тим, завдяки чому у нашій свідомості речі показують себе як *aurea catena* (золотий ланцюг), яка розгортається у своїй зв'язності. Самі речі дані нам до будь-якого їх усвідомлення.

Також гармонія є принципом, що впорядковує не тільки внутрішній порядок вибудовування послідовностей та ієрархій речей (*immetatio mentalis*), але й дає підстави вважати наші структури такими, що відповідають світу (*immetatio generalis*). Оскільки речі нам дані у тісних зв'язках і вони не можуть існувати ніяк по-іншому, можна сказати, що саме пізнання відбувається тільки

завдяки фундаментальній властивості бути гармонійним. Гармонія, що дозволяє речам комунікувати, створює можливість їх пізнання; пізнання у їх взаємозв'язках [25]. Ляйбніц доповнює такі розмили Бістерфельда поняттям каувазності. Світ є пізнаваний тільки тому, що одне витікає з іншого

Звичайно, Бістерфельд розуміє проблему того, що у процесі пізнання наші здатності відображати світ не відповідають світу як такому. Таку невідповідність він пояснює метафорою оптики, де наявне або більш пряме і чітке бачення, або непряме і розмите. На його думку, все залежить від якості впорядкування речей та навичок упорядкувальника. Взагалі для нього цей процес впорядкування носить більш творчий характер, ніж науковий. Тобто, у процесі організації схем присутній великий не-алгоритмічний, невимовний аспект. Критерієм для доброго впорядкування є те, наскільки добре розташовані речі одна від одної (їх послідовність і несуперечність), і те, наскільки багато речей ми вбудовуємо у ці структури (таким чином ми є ближчими до повноти (Fülle) реальності).

Ляйбніц буде порівнювати Буття з ідеальними геометричним фігурами, що у своїй проекції хоч і викривляються, але несуть на собі відбиток реального світу [30]. З цього він визнає можливість різного структурування даних нам уявлень. Сущі, на його думку, можуть комбінуватися у все нові способи, що дозволяє говорити про різні можливі способи опису світу. Ці способи впорядкування ми порівнюємо між собою на підставі того, наскільки добре певні лосі пов'язані з іншими, у структурі світу. Таким чином, через ментальну гармонію ми виражаємо те, яким чином щось вбудоване у структури самої реальності, наскільки наші схеми можуть стосуватися реальності. Обґрунтування чогось через його причини і зв'язки наближає ментальність до загальної гармонії. Це наближення Ляйбніц, запозичуючи термін у Бістерфельда, називає достатньою підставою (zureichender Grund). Як виражається Бістерфельд ми прищеплюємо (pfröpfen) ментальне до реальності [25].



3) Ідея гармонії демонструє те, що речі у світі мають різні ступені загальності. Від окремих речей ми переходимо до найзагальніших. Сама ідея різноманіття у єдності вказує на те, що на певному метафізичному рівні все різноманіття може бути зведене до чогось одного (хоча й світ даний нам у різноманітті). Причинність, якою пов'язані речі, де одна породжує іншу, повинна пронизувати всі речі аж до самої першої причини. З самого уявлення про множинність і причинність слідує, те, що різноманіття не може відтворити саме себе (або виникнути з іншого різноманіття), але витікає з єдиного джерела, що й робить множинність можливим. Таким джерелом всього може бути тільки те, що перевищує це різноманіття. Для Бістерфельда та Ляйбніца головною причиною, що впорядковує речі на підставі гармонії є Бог. Бог як *causa efficiens*.

Якщо всі речі існують тільки у зв'язках з іншими речами. Як вказує Ляйбніц, в світі речей немає нічого поза поля відношень. Але поза цим порядком лежить головна причина, що впорядковує все інше на підставі гармонії. Бог з безкінечної кількості можливих конфігурацій речей обирає саме таку, яка б відповідає його досконалості і абсолютності [26].

Звідси ідея енциклопедії як таблиць у свідомості має пряме відношення до Бога. Оскільки Абсолют задає ідеально гармонійне впорядкування мережі ідей (*Gotts Netz von Ideen*) [25], то й відтворюючи структури у свідомості ми наближаємося до божественної довершеності. Якщо існують кращі та гірші ланцюги речей, то перші є більше наближеними до задуму Бога, а отже до граничної досконалості.

### **3.2. Довершеність**

Довершеність (*perfectio*), вважає Патрік Ріль, разом з поняттям гармонії, інтегрує всі прояви філософії Ляйбніца. У довершеності Ляйбніц вбачає верхівку, у якій сходяться етика, метафізика і психологія (як емоційний вимір душі)[30]. Тут етика і метафізика співпадають, мають спільні основи можливості. Але яким чином Ляйбніц це обґрунтовує? Для філософа все має

граничні божественні основи. Як ми вже згадували, Бог створює світ на підставах гармонії, найбільш довершеним чином (що відповідає його природі). Бог, оскільки створює людину (хоч і вільну), не може створити її ніяким іншим чином, окрім як такої, що прагне до нього, оскільки він є причина усього. Тому людина у процесі пізнання (або дії) тою чи іншою мірою наближається до цієї довершеності, і тому вона завжди (у будь-якому акті) прагне довершеності і вчиняє найкращим можливим чином (виходячи з власних уявлень кращого). Таке прагнення до довершеності ніяким чином не суперечить... Ось як він формулює це у Дискурсі про Метафізику:

«... це ґрунтується на його [Бога] першому вільному рішенні (ред. - фр. *decret* – у значенні «видавати наказ», що підкреслює ієрархічну першість Бога; нім. *Beschluss*), яке полягає у тому, щоб у будь-якому випадку вчиняти найбільш довершеним чином (ред. - у фр. оригіналі використовується іменник – *plus parfait*; нім. *Vollkommenste*) та, базуючись на рішенні, яке Бог робить (як наслідок першого [рішення]) зважаючи на природу людини, сповіщає нам про те, що людина (хоча і вільно) завжди зробить те, що їй здається найкращим... та хоча Бог, як вже згадувалося раніше, напевно, у будь-якому разі, обирає найкраще, це не перешкоджає, щоб саме по собі (ред. – фр. *en lui même*, нім. *an sich*) менш довершене, було можливим...» [21, с.35]

Ще у Платона, ми знаходимо тезу про те, що людина завжди вчиняє найкраще, оскільки вона взагалі щось вчиняє [2].

Цю тезу ще доповнює той факт, що діяти і мислити є для людини необхідним, оскільки реальність влаштована таким чином, що вона не може цього уникнути. Будь-яке недіяння, як то східна медитація також є певною дією, що спрямована на щось і потребує певного зусилля. У цьому полягає онтологічна властивість людини до перформативності (у мисленні та практиці). Тому, необхідність діяти має спільність с тезою про найкращу дію, оскільки ми завжди діємо і завжди найкращим можливим чином. Кожний акт,

що ми не можемо уникнути, ми робимо з бажання робити гарно, які б окрім цього підстави нас не турбували.

Оскільки у довершеності Бога зустрічаються як довершене існування так і довершене благо, то людина з самої своєї природи спрямована також на добрі вчинки (які так само вона обґрунтовує з власних не-ідеальних моральних переконань). Наша антропологія, що має властивість прагнення до добра ґрунтується у божественній довершеності [9].

За допомогою теологічної єдності нашої природи та прагнення до добрих вчинків, Ляйбніц вказує, що будь-яка людина є моральною, що знімає тезу про злу або добру природу людини. З цього також, Ляйбніц демонструє, що поняття обов'язку, що є таким важливим у теорії справедливості і права, має не випадкові або контингентні, але необхідні підстави (те що зветься природним правом). Підстави вчиняти добре, оскільки це є онтологічним атрибутом людини. Коли ми вчиняємо зле (як нам здається), ми все одно вчиняємо добре, бо вважаємо, що наслідки наших вчинків зроблять світ краще (хоча часто виходячи з індивідуальних або вузьких групових інтересів), де в самій природі вчинка знаходиться спрямування на добре (інакше дія б не була здійснена). Для того щоб дійсно вчинити зле з онтологічної точки зору, Бог і реальність повинні бути зовсім іншими, такими, що дозволили рух у «протилежний» бік від божественної довершеності (як в Зороастризмі або подальших вченнях гностиків, з їх божественним дуалізмом світу ідеального і світу фізичного або Бога доброго і бога злого).

Також поняття довершеності ми можемо розглянути не тільки у стосунку людина-Бог, але й безособистісно-метафізичним чином. У п'ятій тезі Дискурсу про метафізику філософ так розкриває формулу довершеності:

«Якими є правила довершеності божественної поведінки та те, що простота (ред. - фр. *simplicite*, нім. *Einfachheit*) способу [впорядкування] знаходиться у рівновазі з багатством (ред. – фр. *richesse*, нім. *Reichrum*) наслідків (ред. – фр. *effects*, нім. *Wirkungen*) [Божої причини]» [21, с.11]

У цій тезі до п'ятого розділу міститься формула довершеності, а саме: це збалансованість простоти (тобто, відсутність чогось зайвого та несуперечність елементів структури) певного порядку за наявного у цьому порядку різноманіття елементів і процесів таким чином, щоб жоден з цих аспектів не перешкоджав один одному.

### **3.3. Милосердя**

У проясненні цього поняття нам стане у нагоді стаття Грегорі Брауна «Щастя і справедливість». Тут ми не потребуємо опису повної системи природного права, що Ляйбніц розробляє впродовж усього життя. Для наших цілей є ключовим поняття любові і милосердя, які слугують експлікацією моралі і принципу справедливості, які можуть, на думку Ляйбніца, об'єднати людей з різними конфесійними поглядами.

Як вже було сказано вище: людській природі у своїй діяльності притаманний принцип довершеності. У кожній дії людина прагне до покращення, оскільки вона взагалі діє. Як вказує автору, у NM та подальших роботах Ляйбніц намагається показати укоріненість довершеності у природі людини, у зв'язку з тим, що ця довершеність надає задоволення. Тобто, апелюючи до неусувного відчуття задоволення, яке супроводжує довершеність. Для Ляйбніца існує два типи задоволення. Перше задоволення є короткочасним і спрямоване на отримання приємних тілесних відчуттів. Такі приємні і швидкі задоволення так само швидко минають, і, більше того, є згубними для нашого тіла і розуму. Вони відрізняються від другого типу задоволень, що є довготривалими або постійним. Природа такого задоволення - інтелектуальна. Покращення свого розуму, робота над власними здатностями веде до покращення нашої особи, від якого ми отримуємо більш якісне задоволення. Таку звичку отримання постійного інтелектуального задоволення Ляйбніц називає щастям. З таких індивідуальних

антропологічних підстав можливо імплікувати моральну концепцію, тобто, те, яким чином нам належно ставитися до інших.

Якщо ми припустимо, що подібних характеристиками володіють інші, то ми можемо так само казати, що вони також прагнуть до кращого, а, отже, можуть отримувати задоволення і бути щасливими. Але яким чином ми повинні поводитися і на яких підставах? Досліджуючи як ранні, так і пізні тексти Браун приходять до висновку, що поняття належного ставлення або любові полягає у тому, що ми повинні прагнути до того, щоб сприяти довершеності іншого і, відповідно, до сприяння його задоволенню в щастю. І для того, щоб продемонструвати підстави для цього сприяння, Ляйбніц наголошує, що окрім власної довершеності нам надає задоволення збільшення довершеності іншого. Але тут одразу виникає питання про те, чи не є таке розуміння любові імпліцитно егоїстичним? Тобто таким, за яким інші нам потрібні лише оскільки, оскільки вони задовольняють нас. Автор статті наголошує на хибності розділення на індивідуальне задоволення від довершеності та благо іншого. Для Ляйбніца важливо те, що таке поєднання задоволення особистої довершеності і такої в іншого відповідає нашій природі. Інший не є засобом отримання задоволення, інший є безпосередньою ціллю, потенція руху до якої міститься в нас. Покращення іншого пов'язано зі мною, воно міститься у мені, а не є чимось інструментальним і зовнішнім.

Такий прояв любові, що викликає задоволення в нас, веде до задоволення й іншого. Інші розуміючи наші наміри, на підставі ідентичної антропології, турбуються нашою довершеністю. Таким чином утворюється взаємний механізм любові. Утворюється звичка до любові, яку Ляйбніц називає милосердям [9].

### **3.4. Висновок до розділу**

У цьому розділі мова йшла про три принципово важливих, для проєкта примирення, трьох концепціях: гармонії, довершеності та милосердя. Перший принцип стверджує принципову взаємопов'язаність всіх суцх. Другий вказує

на наявності ступенів ідеальності такої гармонійності, де Бог має світ впорядкованим найліпшим чином (у ступені найбільшої довершеності), у той час, як людська гармонія уявлень не є з необхідністю найліпшою, проте вона завжди прагне до цієї довершеності і не може уникнути цього. Третій принцип милосердя є моральною і практичною імплікацією перших двох принципів. Він говорить про те, що є джерелом щастя та яким чином можливо подолати проблему морального егоїзму та гедонізму.

#### IV. Дещо про політичний проект

Як вже було сказано раніше, у XVII сторіччі Європа перебуває в стані постійних релігійних і політичних війн, центром яких стала Священна Римська Імперія. Внутрішні проблеми імперії та зовнішні впливи та інтервенції створили ситуацію постійної війни і неможливості культурного вдосконалення держави. Ляйбніц як і інші інтелектуали його часу намагався розробити політичний проект, який би міг впорядкувати всіх політичних суб'єктів імперії. Його позицію Фредерік Байдербек характеризує як федералістську. Тобто, політичний устрій імперії являє собою двоповерхову конструкцію, де існує імперський центр (на чолі з виборним імператором) та сукупність невеликої кількості курфюрстів, які є суверенами власних територій та можуть вступати в політичні і дипломатичні відносини з іншими державами. Комунікації між двома рівнями відбувається у Рейхстазі. Федералізм тут полягає саме у тому, що на відміну від інших філософів, що наголошували на максимально вільних відносинах між феодалами і центром, Ляйбніц наголошує на необхідності об'єднання голосів різних курфюрстів у єдину волю імперії. Такий принцип він називає *summa potestas*. Звідси, свобода політичних суб'єктів не може перетинати тієї межі, за якою справа стосується імперії в цілому (хоча першість голосу у Рейхстазі надається тому суб'єкту, якого на якого певна криза впливає найбільше). Всі суб'єкти несуть відповідальність перед усіма іншими суб'єктами держави. Така форма устрою є компромісною між новими формами централізованого суверенітету (на кшталт Англії або Франції) з її принципом захисту власних інтересів (*raison d'État*) та врахування внутрішніх протиріч всередині імперії (де існує багато центрів сили, з власними амбіціями та інтересами). До того ж, оновлена держава повинна впроваджувати нові атрибути як то федеральна армія та бюджет.

Такий устрій потрібен для встановлення миру, гармонії та простору співіснування; для конкурентоспроможної відповіді на виклики з боку більш ефективних централізованих держав. Більш того, на відміну від Пуфендорфу,

новий політичний і правовий проект якого обмежується виключено інституційним виміром, для Ляйбніца важливо поняття *societas perfecta*, тобто держави, яка піклується про вдосконалення різних сторін життя людей (культура, освіта та ін.). *Sozietät* тут для Ляйбніца ще не є таким, що включає всіх, але вже наявне протиставлення суспільства і держави, де останнє складають активні освічені індивіди [6].



## Висновки

У даній роботі ми зробили спробу, на матеріалі сучасних історико-філософських досліджень, експлікувати один з можливих способів інтерпретації раннях переконань Ляйбніца, що були для філософа визначальними на протязі усього інтелектуального життя. Якщо коротко охарактеризувати таку програму, то її можна назвати програмою примирення; програмою включення різноманіття у певну цілісність, або краще сказати, знаходження у різноманітті чогось фундаментального та спільного. Прояви цих інтенцій можна спостерігати у всіх сферах пізнання і діяльності (у природничих науках, у філософії, теології, політиці та ін.), які вінчалися проектом Енциклопедії. Енциклопедії не у сенсі конкретного фоліанта, у якому сконцентровані всі ґрунтовні знання людства, але Енциклопедії як способу життя, за якого ми намагаємося пізнати якомога більше і узгодити все це між собою (як у самому собі, так і з іншими), приблизно відтворюючи божественну досконалу повноту. Ці зусилля теоретичного штибу для Ляйбніца не існують для себе самих, але повинні слугувати цілі суспільного щастя і справедливості, слугувати тим, хто опинився у трагічному контексті релігійних і політичних війн та взагалі заплутаної ситуації Нового часу (з новими викликами у політиці, науці, філософії та інших сферах). Такі наміри філософа виходять не тільки з емпіричної ситуації історії, але з тих ідей, які існують у традиції Рамізму і її подальшому розвитку такими інтелектуалами як Кекерман, Альстед, Піскатор, Бістерфельд та іншими, які надають ідеї, в яких ці історичні події розуміються на глибокому рівні та вдаються такими, що можуть бути вирішені. Від цих філософів Ляйбніц, окрім концепції Енциклопедії, залучає метафізичні основи, які можуть обґрунтувати цілісність. Ці ідеї демонструють можливість вирішення одночасно, як питань належного, так і питань необхідного суцього. Одними з таких принципів є гармонія, перфектності і милосердя, які у поєднанні з уявленнями про Бога місять у собі велику обґрунтувальну силу фундаментальної реальності, а також дозволяють по-іншому подивитися на сферу належного. Звідси ми

також можемо імплікувати певний політичний устрій, що одночасно є різноманітним та цілісним, одночасно забезпечуючи мир та засоби для відповідей на виклики.

## Використані джерела

1. Ляйбніц, Готфрід Вільгельм. Монадологія // пер. П. Бартусяк. *Sententiae*, 28(1), 2013, 151–177
  2. Платон «Менон». Psylib. URL: <http://psylib.org.ua/books/plato01/17menon.htm>
  3. Antognazza, Maria Rosa. Immeatio and emperichoresis. The theological roots of harmony in Bisterfeld and Leibniz. *The Young Leibniz and his Philosophy* / ed. by Stuart Brown. Kluwer Academic Publishers, 1999, pp.41-64
  4. Antognazza, Maria Rosa. *Leibniz: An Intellectual Biography*. Cambridge University Press, 2009
  5. Ariew, Roger. G. W. Leibniz, Life and Works. *The Cambridge Companion to Leibniz* / ed. by Nicholas Jolley. Cambridge University Press, 1998, pp.18-42
  6. Beiderbeck, Friedrich. Leibniz’s Political Vision for Europe. *The Oxford Handbook of Leibniz* // ed. by Maria Rosa Antognazza. Oxford University Press, 2018, pp.664-683
  7. Blickle, Peter. Communal Reformation: Zwingli, Luther, and the south of the Holy Roman Empire. *The Cambridge History of Christianity: Reform And Expansion 1500–1660* / ed. by Hsia, R. Po-Chia. Cambridge University Press, 2008, pp. 75-90
  8. Blumenthal, Uta-Renate. *The Investiture Controversy*. University of Pennsylvania Press, 1988
  9. Brown, Gregory. Happiness and Justice. *The Oxford Handbook of Leibniz* // ed. by Maria Rosa Antognazza. Oxford University Press, 2018, pp.623-640
  10. Brown, Stuart; Fox, N.J. *Historical Dictionary of Leibniz’s Philosophy*. The Scarecrow, 2006, p. XLII – XLVI, p. 46

11. Brown, Stuart. The seventeenth-century intellectual background. *The Cambridge Companion to Leibniz* / ed. by Nicholas Jolley. Cambridge University Press, 1998, pp.43-66
12. Goldenbaum, Ursula. Transubstantiation, physics and philosophy at the time of the Catholic Demonstrations. *The Young Leibniz and his Philosophy* / ed. by Stuart Brown. Kluwer Academic Publishers, 1999, pp.79-102
13. Heresy and Authority in Medieval Europe: Documents in translation // ed., with introduction by Edward Peters. University of Pennsylvania Press, 1980, pp.1-12
14. Hohe Schule Herborn // Wikipedia die freie Enzyklopädie. URL: [https://de.wikipedia.org/wiki/Hohe\\_Schule\\_Herborn](https://de.wikipedia.org/wiki/Hohe_Schule_Herborn)
15. Hotson, Howard. *Commonplace Learning. Ramism and its German Ramifications 1543 - 1630*. Oxford University Press, 2007, pp. 3-36
16. Hotson, Howard. Irenicism and Dogmatics in the Confessional Age: Pareus and Comenius in Heidelberg, 1614. *The Journal of Ecclesiastical History*, 46, pp. 432-456
17. Hotson, Howard. *Johann Heinrich Alsted*. Clarendon Oxford Press, 2000, pp.1-65
18. Kissinger, Henry. *World Order*. Penguin Group, 2014, pp.14-44
19. *Leibniz Political Writings* // ed. by Patrick Riley. Cambridge University Press, 1987
20. Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Philosophical papers and letters* // A Selection Translated and Edited, with an Introduction by Leroy E. Loemker, Kluwer Academic Publishers, 1989
21. Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Discours de metaphysique, Metaphysische Abhandlung* // Herausgegeben, übersetzt, mit Einleitung, Anmerkungen und Registern versehen von Ulrich Johannes Schneider. Felix Meiner Verlag Hamburg, 2002, s. 1-100

22. Leibniz, Gottfried Wilhelm. Discourse on Metaphysics // trans. with Introduction and commentary by Gonzalo Rodriguez-Pereyra. Oxford University Press, 2020
23. Loemker, E. Leroy. Leibniz and the Herborn Encyclopedists. University of Pennsylvania Press. Journal of the History of Ideas, Vol. 22, No. 3 (Jul. - Sep., 1961), pp. 323-338
24. Massing, Michael. Fatal Discord. Harper Collins Publishers, 2018, pp.10-43
25. Mugnai, Massimo. Der Begriff der Harmonie als metaphysische Grundlage der Logik und Kombinatorik bei Johann Heinrich Bisterfeld und Leibniz. Franz Steiner Verlag. Studia Leibnitiana, Bd. 5, H. 1 (1973), pp. 43-73
26. Mugnai, Massimo. Essences, Ideas, and Truths in God's Mind and in the Human Mind. The Oxford Handbook of Leibniz // ed. by Maria Rosa Antognazza. Oxford University Press, 2018, pp.11-26
27. O'Malley, W. John. A History of the Pope. A Sheed & Ward Book & Rowman & Littlefield Publishers, 2010, pp. 221-261
28. Ong, J. Walter, S.J. Ramus, Method and the Decay of Dialogue. Harvard University Press, 1958, pp.1-53, 295-320
29. Petrus Ramus // Stanford Encyclopedia of Philosophy. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/ramus/>
30. Riley, Patrick. Leibniz' Universal Jurisprudence. Harvard University Press, 1996, pp.1-14
31. Swoyer, Chris. Leibnizian Expression. Johns Hopkins University Press. Journal of the History of Philosophy, Volume 33, Number 1, January 1995, pp. 65-99
32. Vasoli, Cesare. Renaissance concept of philosophy. Cambridge History of Renaissance Philosophy / ed. by Schmitt B. Charles. Cambridge University Press, 2008, pp. 57-74

33. What Is Renaissance? Aeon. URL: <https://aeon.co/essays/there-was-no-such-thing-as-renaissance-philosophy>
34. Wilson, Catherine. Leibniz's Metaphysics. Princeton University Press, 1989, pp.7-44
35. Wilson, H. Peter. Heart of Europe: A History of the Roman Empire. The Belknap Press of Harvard University Press, 2016