

Н. И. Фатиев

КОНЦЕПЦИЯ «ВОЗМОЖНЫХ МИРОВ» ЛЕЙБНИЦА И СОВРЕМЕННАЯ ЛОГИКА

Доктрина «возможных миров» — одна из наиболее повлиявших на философию идей Лейбница. Без преувеличения, по нашему мнению, скажем о ней наиболее авторитетный американский исследователь творчества Лейбница Бенсон Мэйтс: «...“История сотворения мира по Лейбницу” столь же влияет на современную философию, сколь библейская история сотворения мира — на теологию» (1). Согласно немецким источникам, концепция «возможных миров» Лейбница была даже положена на музыку и исполнялась баритоном в сопровождении хора и оркестра перед ученой публикой. Вряд ли кто-либо еще из философов удостоился такой чести (2).

Общая схема концепции Лейбница такова: существующий действительный мир — лишь один из бесконечного числа возможных миров, которые могли бы существовать. Но это наилучший из всех возможных миров, в том смысле, что всякое принципиальное изменение в нем, рассматриваемое в свете изменения его предпосылок и последствий, будет изменением к худшему, и потому Бог выбрал этот мир из всех имевшихся у него возможностей. К числу возможностей Лейбниц относит, например, такие: не актуализированные возможные миры, в которых нет греха или

нет людей, или каждый спасен, или праведные прокляты, а неправедные спасутся, или тела не обладают инерцией, или в целом действуют другие законы природы и т. д.

Понимание мира такими смертными существами, как люди, ограничено, потому всем очевидные проявления зла и делают мир в человеческих глазах далеким от совершенства. Однако, хотя и существуют ужасные виды зла, само зло в комбинации с добром может даже улучшать итоговый результат, подобно светотени на картине или диссонансам в музыке. По поводу последних Лейбниц пишет: «Точно так же как музыканту не нужны диссонансы сами по себе, но лишь для улучшения мелодии, поскольку без них она звучит хуже, так Бог допускает грехи в качестве реквизита для общего улучшения мира» (3).

Любопытна в этой связи позиция А. Шопенгауэра. Оценка А. Шопенгауэром «Теодицеи» Лейбница общеизвестна. Единственную заслугу этой работы он видел в том, что «она послужила поводом для бессмертного “Кандида” великого Вольтера; это неожиданно для Лейбница может служить подтверждением его столь часто повторяемого плоского аргумента, при помощи которого он оправдывает наличие зла в мире, а именно: что дурное иногда приводит к благу» (4). В ответ на доказательство Лейбница — наш мир — лучший из всех возможных миров — А. Шопенгауэр предлагает свое: наш мир — «худший из всех возможных миров. Ибо возможное — не то, что можно вообразить, а то, что действительно может существовать и пребывать. И этот мир устроен так, чтобы только кое-как сохраняться; если бы он был хоть немного хуже, он бы уже не мог существовать и, таким образом, наш мир — худший из возможных» (5). Необходимая посылка в доказательстве А. Шопенгауэра — «возможное не то, что можно вообразить, а то, что может существовать и пребывать», т. е. с порога отмечается логическая модальность в пользу физической. «Мир настолько плох, насколько он может быть» в физическом смысле, все примеры, которые приведены в работе «Мир как воля и представление», того же рода — землетрясения, эпидемии, другие катаклизмы. «Окаменелости совершенно неведомых животных, некогда обитавших на нашей планете, представляют нам в качестве примера документальные свидетельства о мирах, существование которых стало уже невозможно», — пишет А. Шопенгауэр. Мир и человек, с его точки зрения, устроены так, что как бы балансируют у границ своего собственного физического существования. Теодицея Г. Лейбница построена на совсем других модальностях. Если L -возможность действительно шире F -возможности, то L -необходимость соответственно уже F -необходимости. А поскольку в мире одинаково распространены как случайность, так и необходимость, то в отношении семантики модальностей физическая модель не адекватна модели логической.

Лейбниц считает, что среди возможных миров объективно должен быть лучший. Но помимо этического параметра (добро — зло) у Лейбница просматриваются три критерия онтологического характера.

Лучший — в смысле содержащий наибольшее число сущностей. Лучший — в смысле производящий максимальный эффект с минимальной затратой сил, и наилучший — как имеющий максимально простые законы, из которых вытекает наибольшее богатство явлений.

Онтологически принципиально, что в акте творения Бог делает выбор между различными возможными системами мира, а не между разными воплощениями одного и того же мира, т. е. имеется «множество возможных универсумов», соотносимое с бесконечным множеством объектов, и всякая полная совокупность возможных объектов реализует один из этих универсумов. Интересно, добавим мы по этому поводу, наблюдать, как в далеких от собственно логической проблематики текстах складываются контуры будущей семантики модальностей. «Божественная мудрость, — пишет Лейбниц, — разделяет все возможные сущности, которые она производит по отдельности, на великое множество универсумов — систем, последние она впоследствии сравнивает друг с другом» (6). Бог Лейбница ассоциируется для наших современников с мощным и сверхбыстрым компьютером, в котором теодицея реализуется как программа, имеющая ясный алгоритм выполнения поставленной задачи. Мир, по Лейбницу, предстает перед божественным разумом в виде широчайшего спектра логических возможностей, причем все они сосуществуют для Бога в настоящем, а не будущем времени, вполне в соответствии с теологической доктриной Августина Аврелия.

«Вы указываете, — напишет Лейбниц, что большинство современных теологов выводят божественные решения из его знания будущего. Но, поскольку объекты этого божественного знания целиком находятся в зависимости от Бога, все в итоге сводится к выбору наилучшей среди имеющихся возможностей, выбору, который не зависит от знания того, что произойдет в будущем» (7).

Действительный мир для Лейбница — это цепь состояний некоторого упорядоченного множества объектов. Этот мир включает прошлое, настоящее и будущее, хотя Лейбниц специально оговаривает имеющуюся альтернативу — считать временные состояния мира разными мирами. В действительном мире все, за исключением чудес, устроено Богом с помощью некоторого числа относительно простых законов, которые люди, обладающие способностью к познанию, могут постичь.

Лейбниц фактически вводит специальный статус возможного: «Возможное понимается как положение вещей, совместимое с имеющимися законами», но таких «законопослушных» модальностей у него две — абсолютная и гипотетическая. Абсолютные возможности могут быть нереа-

лизованными, в том числе и в нашем мире, т. е. они «населяют» иные возможные миры, и в этом смысле их число способно оказаться очень велико. «Беда» же абсолютной возможности состоит в том, что вещи, возможные сами по себе, не обязательно совозможны, следовательно, их существование может иметь место лишь в разных мирах. Как пишет И. С. Нарский, Лейбниц «2 декабря 1676 г. записал, что, если бы все возможное для нашего мира было бы полностью реализовано, то мир погрузился бы в пучину абсурда. Ведь тогда все, логически в себе непротиворечивое, было бы одновременной реальностью...» (8).

Разумеется, Лейбниц в обосновании своей позиции находит теологический аргумент: множество возможностей необходимо для того, чтобы Бог обладал свободой, поскольку последняя предполагает выбор из некоторого числа альтернатив. И уж, конечно, мир может считаться наилучшим, только если он не единственно возможный. Гипотетическая, а в логическом смысле — условная, возможность есть то, что при наличии подходящих условий имело место в прошлом или имеет место в настоящем или будет иметь в будущем. Лейбниц напоминает, что такое представление о возможном вообще характерно для Диодора Кроноса.

«Пьер Абеляр был близок к учению Диодора, когда говорил, что Бог мог сотворить только то, что сотворил, это было третьим из четырнадцати положений, извлеченных из его сочинений и осужденных на Санском соборе...; так называемая необходимость Уиклифа, осужденная на Констанском соборе, проистекала из того же недоразумения... В наши дни знаменитый г-н Гоббс придерживается того же мнения, т. е. что все не происходящее невозможно...» (9), — пишет Лейбниц. Но «ошибаются те, кто говорит, что возможны только те вещи, которые становятся действительными или которые Бог избирает. Такова была ошибка стоика Диодора у Цицерона, а между христианами — Абеляра, Уиклифа, Гоббса» (10). Почему они ошибаются? Они были бы правы, «если бы существовал один вид возможного бытия вещей». Но их два — абсолютная и гипотетическая возможность, первая из которых, как мы далее увидим, создает свободу выбора даже для Бога, а вторая сужает эту свободу, применительно к действительно существующему миру эта двойственность формирует особый статус возможного в концепции Лейбница.

Принципиально то, что возможные миры населяют не возможные объекты, а индивидуальные концепты. В этом смысле, как замечает Бенсон Мэйтс (11), выражение: «хотя бы один возможный человек свободен от греха» должно быть изменено в духе Лейбница на выражение «существует полный индивидуальный концепт, содержащий свойства “человечности” и не содержащий свойства “греховности”». Однако последнее выражение эквивалентно утверждению: «Бог мог бы создать человека, не способного грешить».

Здесь важно отметить следующее обстоятельство. Г. Лейбниц повсеместно говорит *о концептах* вещей (*conceptus*). Однако в третьем томе сочинений Г. Лейбница концептов нет вовсе, и в предметном указателе таковые не значатся. Вместо этого использовано слово «термин», но оно не совсем точно определяет их содержание. Концепт в переводе на русский означает скорее понятие, в том смысле, в котором, как пишет Бенсон Мэйтс, «в согласии со стандартной схоластической доктриной, которую можно найти, к примеру, у Оккама, Г. Лейбниц считает, что термины суждения есть концепты». Связь понятия и концепта должна быть обязательно обозначена, иначе русскоязычный читатель, как минимум, не до конца поймет, что такое «концептуализм» как способ решения проблемы универсалий, ведь универсалия — понятие, и концепт — понятие, какова же в таком случае разница между «реализмом» и «концептуализмом»?

Второй аспект данного вопроса гораздо ближе к семантике модальностей. Р. Карнап, например, употребляет выражение «индивидуальный концепт». Не стоит удивляться тому, что данное выражение — одно из ключевых в логической терминологии Г. Лейбница, но это нам стало ясно, увы, из его английских переводов, ибо в русских Г. Г. Майоровым использовано выражение «индивидуальный термин». Нечего и говорить о том, что замена концепта как некой *внеязыковой* данности, лишь описываемой языком с помощью, как указывает Г. Лейбниц, номинальных определений, концептом-термином, который существует лишь как *место* (субъекта или предиката в суждении), так и понимается современной логикой, неадекватно.

«Возможные миры» Г. Лейбница населены духовными субстанциями — индивидуальными концептами. Эти индивидуальные концепты могут быть выражены в логике как единичные понятия (*notio*), но ни в коем случае не термины. Не лучше и то, что в результате у нас искусственно возникает разрыв традиции, Г. Лейбниц и Р. Карнап говорят на совсем разных языках, что, как мы обнаружим, не вполне соответствует действительности. Г. Лейбниц говорит, что концепты — это абстракции вещей, в этом смысле они — «создания разума», а не структуры внешней реальности, вместе с тем он характеризует лежащие в их основе идеи как «чистые», «ясные», «адекватные».

Более четко соотношение между идеей, или концептом, можно увидеть в следующем высказывании Г. Лейбница: «Выражения, имеющиеся в душе, принимающие определенную форму или нет, могут быть названы идеями, но те из них, которые сконструированы или оформлены, могут быть названы понятиями (*notio*) или концептами (*conceptus*)» (12).

Однако Г. Лейбниц имеет в виду понятия, образующиеся не в человеческой голове, а в «уме Бога», т. е. при иных познавательных возможностях. Логически здесь существенно то, насколько простые атрибуты и

соответственно производные от них сложные берут начало в объектах действительного мира или включают иные «возможные миры». Г. Лейбниц по этому поводу заметит, что мы мыслим о возможностях лишь сквозь наше знание идей, существующих в вещах, уже созданных Богом. Интересно, что в идеальном языке, считает он, «выражение данного объекта — вещи (*res*) составлено из выражений тех вещей, идеи которых в сумме и составляют идею данной вещи» (13).

Концепты могут быть простыми (примитивными) или сложными (производными), последние образуются из простых с помощью композиции ряда положительных или отрицательных признаков. Характерно, что Г. Лейбниц стремится избавиться от отрицательных свойств (предикатов), заключая отрицание в связку, т. е. вместо «*A* есть не *B*» пользоваться суждением «*A* не есть *B*». По этому поводу он даже высказывает мысль о том, что предмет, не содержащий отрицательных свойств, является всегда возможным (14). Далее следует мысль о том, что бесконечное множество вещей может быть сконструировано как комбинация их числа. При этом в основании всего лежат некоторые простые свойства: если их не иметь, то нет возможности мысленно конструировать что-либо. Однако Г. Лейбниц так и не познакомил своих исследователей, как пишет тот же Бенсон Мэйтс (15), с набором изначальных простых свойств, или простых концептов. На чем он действительно иногда настаивал, так это на том, что для всякого понятия возможен набор более простых понятий, из которых оно составлено, т. е. на принципе аналитичности.

Наиболее простые концепты далее не анализируемы. Здесь Г. Лейбниц усматривает затруднение для человеческого познания. На уровне истинности сложных суждений все обстоит гораздо проще, поскольку они могут быть сведены к простым суждениям, истинность которых носит недемонстративный характер, т. е. к тавтологиям. На уровне же простых концептов это невозможно, поскольку, по мнению Г. Лейбница, мы не имеем достаточно точного знания того, каким образом природа вещей в результате эманации исходит от Бога или идеи вещей исходят из идей Бога. Между понятиями имеются отношения включения. Понятие *A* содержится в понятии *B*, а *B* включает *A* тогда и только тогда, когда невозможно, чтобы имелся объект, характеризующийся понятием *B*, но не понятием *A*. Альтернативная формулировка: понятие *A* содержится в *B*, если все компоненты *A* являются компонентами *B*. Если же *A* содержится в *B*, а *B* в *A*, то оба понятия идентичны.

Здесь, разумеется, нельзя смешивать концепты — понятия в уме Бога и имеющие хождение в человеческом познании, иначе всплывет различие или тождество между значением и смыслом, Утренней и Вечерней звездой и т. д. Но и без вышеуказанного у Лейбница возникают свои трудности. Допустим, в случае понятия «разумное животное» все ясно. Сюда входят

понятия «разумности» и «животности». Но возьмем истинное суждение: «Парис — любовник Елены». Согласно принципу аналитической истинности Лейбница (предикат в субъекте), в полном индивидуальном концепте «Парис» содержится свойство «быть любовником Елены». «Но далее концепт Елены должен содержаться в концепте “любовник Елены”, а значит, и в концепте “Парис”, что абсурдно», — делает вывод Бенсон Мэйтс (16). На наш взгляд, парадокс исчезает, если перестать считать вышеуказанное суждение аналитическим, т. е. необходимо истинным. Можно ведь рассмотреть возможный мир, где у Париса с Еленой ничего не вышло и, соответственно, Троянской войны не будет. Но это — человеческая логика, не учитывающая божественное всезнание, с учетом которого все истинные суждения в конечном счете аналитичны.

Концепты-понятия различаются Г. Лейбницем по степени общности на просто концепты и «полные индивидуальные концепты». В первом случае в понятие «лошадь» входят как реально существующие или существовавшие лошади, например Буцефал, так и воображаемые несуществующие объекты, например Пегас. При этом даже концепт «первый человек на земле» не определяет индивида, поскольку таковым, если не считать первым человеком Адама, могли быть многие. Однако Лейбниц настаивает, что «полный индивидуальный концепт» содержит все свойства индивида. У него это звучит так: «В точном концепте всякой индивидуальной субстанции содержатся все ее предикаты, как необходимые, так и случайные, выражающее ее прошлое, настоящее и будущее» (17). Или в другом отрывке: «В точном концепте индивидуальной субстанции, являющемся чистым достоинством возможности, оцениваемой Богом, все множества объектов, в которые он (так или иначе) входит, содержатся в том виде, в который все пришло бы, если бы данный концепт существовал» (18). Итак, Лейбниц различает общие и индивидуальные концепты, относя к последним концепты Цезаря или Александра Македонского. Общее различие таково: один и тот же объект может входить в два разных общих концепта, но лишь в один индивидуальный.

Интересно, что для Лейбница существование не есть свойство, как и для Канта. Это вытекает, кроме всего прочего, из утверждения Лейбница о том, что, актуализируя индивидуальный концепт, Бог ничего в нем не меняет. Та же мысль, но применительно к человеку и 100 воображаемым талерам, прозвучит впоследствии у И. Канта. Ясно, что индивидуальный концепт, по Лейбницу, может быть использован как предикат только в обратимых суждениях. Например, «Петр — апостол, который отрекся от Христа», соответственно «Апостол, отрекшийся от Христа, есть Петр». Еще одна характеристика полного индивидуального концепта: для всякого простого свойства, выражаемого предикатом, в полном индивидуальном концепте содержится или этот предикат, или его отрицание.

Сколько же индивидуальных концептов может вообще иметь место? Ответ Лейбница очень важен, поскольку в скрытом виде содержит один из вариантов конструирования семантики модальностей — может быть столько индивидуальных концептов, сколько может наличествовать различных комбинаций из общего числа совместимых между собой свойств. Однако в ряде случаев Лейбниц характеризует полный индивидуальный концепт как состоящий не из всех свойств, а лишь из набора «базисных» (преимущественно простых) свойств, от которых остальные свойства индивида являются производными.

Так в известном отрывке, в котором сравнивается общее понятие «царь» и индивидуальный концепт «Александр Македонский», у Лейбница появляется термин «хассейтас» — «этовость». Он пишет о том, что свойство «(быть царем)», принадлежащее Александру Великому, если мы абстрагируемся от субъекта, недостаточно для определения индивида, поскольку не включает других свойств данного субъекта. . . Бог — в видении индивидуальности, или «хаессейтас» Александра Македонского, полагает в ней основу или причину всех предикатов, которые могут быть с истинностью приписаны Александру, например то, что он — завоеватель царств Дария и Пора; причем Бог знает *a priori*, а не в результате опыта, то, что мы узнаем только изучая историю, — умер Александр естественной смертью или был отравлен.

Таким образом, когда мы рассматриваем связь вещей, можно сказать, что во все времена в душе Александра есть следы всего, что случилось с ним, и знаки всего, что еще произойдет, и даже следы всего, что происходит во Вселенной, хотя только Бог может их знать все». Разумеется, в этом отрывке можно увидеть и характеристику предустановленной гармонии, по остается открытым принципиальный вопрос: признает Лейбниц некую «сердцевину» вещей, или понятия вещей, ее сущность или нет? Ведь известно отрицательное отношение Лейбница к схоластической терминологии, однако он пользуется ею, чему свидетельством является «хай-ессейтас» в этом отрывке.

Может быть, ключом к ответу станет следующее высказывание Лейбница: «Если мы обнаруживаем какое-либо свойство субъекта, то нам следовало бы верить, что если бы мы знали природу как данного субъекта, так и данного свойства, мы могли бы понять, каким образом это свойство вытекает из данного субъекта». Но и здесь ощутим вопрос: то, что «вытекает из природы вещей», вытекает из «сущности вещей» или нет? Рассмотрим еще один пример Лейбница, когда он говорит, что акции Цезаря по установлению диктатуры и уничтожению республики содержатся в его концепте, поскольку в природе точного концепта всякой вещи содержатся все ее свойства. Вывод, напрашивающийся сам собой: для Бога все в мире аналитично, поскольку каждый предикат вытекает из

соответствующего субъекта. Потому Лейбниц укажет, что в концепте апостола Петра Бог мыслит все, что произошло или произойдет с этим апостолом.

Бенсон Мэйтс уточнил, что существенные свойства у Лейбница характеризуют виды (скажем, существенное свойство шара — всюду одинаковое расстояние от центра до его поверхности — характеризует все шары). В отношении же конкретного шара важен материал, из которого он сделан, размеры, место и время его существования и т. д.

Но здесь, согласно тому же Бенсону Мэйтсу, Лейбниц не последователен, поскольку он иногда говорит, что всякий концепт может быть полным, т. е. включать все, что может быть сказано о вещи, с ним соотносимой. Но в каком смысле «может быть сказано все»? В формально-абстрактном значении о роде «животное» или о виде «человек» может быть сказано лишь то, что ограничивает этот род или вид в рамках некоторой классификации. Полное же знание, возможное лишь с позиции Бога, включает в себя и содержательную информацию об индивидах, входящих в данный класс.

Здесь, на наш взгляд, посеяны семена серьезного недоразумения, которое на отечественной почве более всего проявится в иных представлениях о содержании понятия, кои будут свойственны так называемой диалектической логике. В ней возникнет точка зрения, согласно которой «подлинно научные понятия, вопреки закону обратного отношения, представляют собой такие обобщения предметов и явлений, при которых обеспечивается сохранение в понятии особенных и даже индивидуальных черт обобщаемых предметов» (19). Попытка смешать содержательный и формально-логический план рассуждения о понятиях, как общих, так и индивидуальных, — это своего рода «стрелка», поворот на которую вел к гегелевской философии спекулятивного тождества бытия и мышления. Наши же диалектические логики вроде логики М. М. Розенталя (20) представляли «рубрикаторы» такого подхода уже на марксистской почве, где Бога заменили тем, что не требовало «трех слов».

Если ставить вопрос серьезно, то проблема в общем виде такова: признак элемента, принадлежащего классу, есть признак класса или нет? Для формальной логики — однозначно нет, ибо умение работать с компьютером не есть признак класса «человек». Диалектическая же логика пыталась развиваться на ином понимании родовидовых отношений — для нее род обогащается за счет познания признаков видов. Действительно, если понимать человеческое познание как расширение тезауруса, то внутри границ общего существует особенное во всем многообразии его свойств. Описание этого многообразия конституирует эпистемологию, которая «скользит» по имеющимся языковым феноменам. Но поскольку мышление «существенно», а сущность «является», то диалектическая логи-

ка создавала «монстров» типа «сущность современной эпохи» — понимая последнюю не как логический предел обобщения свойств и отношений, характерных для этой эпохи, но именно как полную совокупность свойств и отношений, т. е. имеющееся богатство их проявлений на всех возможных уровнях и подуровнях социума. То, что подобный анализ возможен согласно Лейбницу, лишь в уме Бога, в расчет не брали.

То, что истинно в действительном мире, может быть случайным, или «фактическим». Существуют же утверждения, истинные для всех возможных миров, Лейбниц называет их необходимыми, всеобщими или метафизическими истинами. Таковыми для Лейбница являются истины — «Цезарь перешел Рубикон» или обобщения вида: «Всякое тело продолжает равномерное прямолинейное движение, если на него не действует никакая иная сила».

Однако Лейбниц нигде не определяет необходимую истину как суждение истинное во всех «возможных мирах», вместо этого он пишет «... Необходимая истина — это суждение, противоположное которому приводит к противоречию» (21). В этом, как известно, он согласен с П. Бейлем.

Фундаментальное свойство «семантики» лейбницевских возможных миров будет вытекающая из принципа зеркальности связь индивидов в мирах. Если два или более индивидуальных концепта имеют место в одном и том же возможном мире, то они присутствуют или отсутствуют вместе во всех остальных возможных мирах. Итак, отношение совозможности транзитивно. Симметричность этого отношения очевидна. Понятно также, что и Лейбниц прямо указывает на это, что данное отношение рефлексивно. Следовательно, это отношение делит всю совокупность индивидуальных концептов на классы эквивалентности. В этом смысле перед нами семантическая модель, родственная модели для системы S-5 Льюиса. Теперь понятно, почему у Лейбница всякий индивидуальный концепт принадлежит только одному возможному миру. И уж действительный мир у Лейбница обладает свойством максимальнойности, в том смысле, что содержит все, что с ним совместимо. Выдвижение же всякой гипотезы, не совместимой фактами действительного мира, деформирует все индивидуальные концепты превращая их в индивидуальные концепты возможного мира. Так по Лейбницу гипотеза о существовании Пегаса за счет принципа зеркальности меняет остальные индивидуальные концепты, свойства которых теперь вынуждены измениться, считаясь с существованием Пегаса.

В связи с вышесказанным отметим замечание Лейбница о том, что и всех вещей, которые могли бы существовать, существует наилучшая вещь и та, которая содержит наибольшую сущность.

Общий вывод: возможные миры по Лейбницу — это классы эквивалентностей, состоящие из полных индивидуальных концептов, объединенных отношением совозможности. (Бог находится вне как сотворенного дей

созданы в действительности, остальные существуют в возможности.

Возьмем любимый пример Лейбница: «Цезарь перешел Рубикон». Истинностная оценка данного суждения требует от нас способности отличать Цезаря от других римских полководцев, а также подлинного Цезаря от вымышленных исторических персонажей под этим именем, обитающих в иных возможных мирах. Это по Лейбницу как раз и требует полного индивидуального концепта Цезаря как единственного гаранта истины в данном вопросе. Лейбниц так описывает данную ситуацию: «Пусть дано то, что есть некто, сильный, быстрый, образованный, царь, военачальник над армией, победитель в битве у Арбелы и все остальное, что, таким образом, приписывается Александру Великому; соответственно Бог в индивидуальной сущности Александра Великого будет иметь полное понятие о нем, откуда следуют вышеприведенные качества. “Царь” не следует из “сильный”, “победитель” не следует из “военачальник”, но из понятия (концепта) об Александре следует: “царь”, “сильный”, “победитель” и “военачальник”... следовательно, когда мы говорим “Александр силен”, мы имеем в виду лишь то, что “сильный” содержится в понятии об Александре, то же самое касается остальных его предикатов» (22).

Иногда Лейбниц характеризует существенное свойство как то, которым индивид обладает во все времена. Однако есть и другой подход — свойство Александра быть царем стало принадлежать ему в 336 г. до н. э. и с этого момента стало для него существенным. В этом случае можно сказать, если свойство принадлежит объекту в такие-то времена, то оно принадлежит объекту в эти времена существенным образом. Но где в этом случае принцип различения существенной и случайной принадлежности? В этой связи весьма существенным может показаться известное Лейбницу разделение простых суждений на эссенциальные (сущностные) и экзистенциальные (или на суждения о сущности и суждения о существовании). Здесь придется уточнить терминологию, поскольку вышеуказанное разделение не есть, скажем, различие суждений с квантором существования вида $\exists xAx$ и суждений о сущностных, в смысле их необходимости, свойствах вида, например $\exists x\Box Ax$.

Для Лейбница два смысла есть у обыкновенной общей формы простого суждения. « S есть P » может означать как « S есть P в действительности», так и « S есть P в возможности». Первый случай можно свести к экзистенциальному высказыванию при прочтении квантора существования в расселовском смысле. Второй случай не имеет в виду суждение возможности в форме *de re* модальности, т. е. « S , возможно, есть P ». Речь здесь идет об абстрактной возможности вхождения некоторого содержания предиката в содержание субъекта, т. е. в суждении «этот предмет — круглый» может говорить о чем-то, реально не существующем.

Как большинство философов рационалистов, Лейбниц пытается выработать четкое различие между необходимой и случайной истинами; в принципе все согласны, что необходимая истина — это такая истина, которая, помимо того, что она таковой является, не может быть изменена с изменением обстоятельств, ее окружающих. В этом ее отличие от истины случайной, которая с изменением обстоятельств перестает быть таковой. Первый вид истины имеет у Лейбница названия: «истина разума», «всеобщая истина», «метафизическая истина», «логическая истина» (например, «Цезарь не Помпей»). Второй вид, соответственно, имеет названия: «истина факта» и «истина существования» (например, «Я существую»). Иногда Лейбниц предпочитает говорить об «абсолютной необходимости» в смысле указанных выше необходимых истин, но отличая этот уровень необходимости от необходимости гипотетической и моральной.

Как сам Лейбниц определяет необходимые истины? Как суждения, отрицание которых ведет к противоречию. И, строго говоря, прав известный исследователь творчества Г. Лейбница Р. Кауппи в своем утверждении о том, что Лейбниц нигде прямо не определяет необходимое как истинное во всех возможных мирах (23). Но немецкий философ очень близко подошел к этой точке зрения. В одном из поздних писем он писал: «Таковы всеобщие истины. Они не только имеют место, пока этот мир существует, но они существовали бы, если бы Бог создал мир по другому плану» (24).

Проблема различия необходимой и случайной истин имела для Лейбница большую трудность. Он задавал себе вопрос: каким образом аналитическая истина, т. е. тот случай, когда содержимое предиката входит в содержание субъекта, может не быть необходимой? Напомним, что для эссенциальных суждений, с точки зрения Лейбница, реальная ситуация из действительного мира при оценке таких суждений не имеет значения (в отличие от экзистенциальных суждений). Между тем отношение к реальному миру или выделенному описанию состояния лежит в основе различия действительного и возможного в логической семантике. Лишившись такой опоры, мысль Лейбница пробьет себе дорогу на иной уровень анализа и через два с половиной века потянет за собой эпигонов — логических позитивистов. Только то, что у Лейбница — продукт творческой активности божественного разума, у Р. Карнапа будет результатом конвенции — произвольного соглашения, образуемого внутри языкового каркаса. Так или иначе, но оба они положат в основу логической необходимости аналитичность. То же, что реально существует, есть истины факта, и, как пишет сам Лейбниц, «все экзистенциальные предложения, хотя и истинны, не необходимы, поскольку не могут быть доказаны без использования бесконечного числа предложений. . . » (25). Истины факта случайны, в этом согласны Р. Карнап и Лейбниц. Однако природа случайного для них различна. Для Лейбница, как и для Демокрита, случайное есть в конеч-

ном итоге мера человеческого незнания природы вещей. Божественный же разум, способный осуществить бесконечный анализ, всем событиям найдет рациональное основание. Таким образом, решение Лейбница выглядит довольно вычурно. Необходимая истина может быть доказана, но ее доказательство имеет конечное число шагов. Доказательство же случайной истины уходит в бесконечность, потому эта процедура может быть доведена до конца только Богом, имеющим бесконечный разум.

Впрочем, очень даже не трудно связать этот подход с возможными мирами, предположив, что бесконечный путь доказательства связан с перебором бесконечного числа описаний состояний — возможных миров. Здесь-то и срабатывает эссенциональная трактовка Лейбницем простого суждения, требующая вхождения содержания предиката в субъект на уровне абстрактных «сущностей», т. е. в любом из возможных миров.

Задумаясь, как соотнести с возможными мирами аналогию с числами из известного рассуждения Лейбница: «Различие между истинами, необходимыми и случайными, поистине то же самое, что и между соизмеримыми и несоизмеримыми числами: ибо как в соизмеримых числах может происходить разложение до общей меры, так и в необходимых истинах имеет место доказательство или редукция к тождественным истинам. И как в иррациональных отношениях разложение идет в бесконечность, хотя и приближается так или иначе к общей мере, давая при этом некие ряды, хотя и бесконечные,—точно так же в силу того же самого процесса случайные истины требуют бесконечного анализа, который один только Бог способен доводить до конца» (26). Числа являются для Лейбница всего лишь аналогией, а возможные миры, хотя и отсутствуют в тексте рассуждения, но пересекаются с ним по смыслу. Лейбниц пишет далее: «Любая истина анализа, которая не может быть воспринята и доказана из своих оснований, но получает для себя последнее основание и определенность из Божественного разума, не является необходимой. И такими истинами являются все те, которые я называю истинами факта. Здесь-то и корень случайности, не знаю, объясненной ли кем-либо до сих пор» (27).

Ясно, что необходимы аксиомы, теоремы и следствия из них. Появление же истины факта в контексте некоторого возможного мира случайно для нас, поскольку мы не можем охватить мысленным взглядом всю конструкцию — это прерогатива Бога. И все-таки связана ли длина редукционной цепи от следствия к основанию с концепцией возможных миров? Известный американский логик Н. Решер отвечает на этот вопрос утвердительно, а Б. Мэйтс — отрицательно, не приводя, впрочем, никаких доводов. На чем здесь стоит акцентировать внимание? Лейбница интересует ответ на вопросы: «Каким образом могут определения генерировать что-то новое в познании?» и «Не являются ли новые суждения на самом деле старыми, но выраженными иначе?». На оба эти вопроса неопозитив-

визм в лице Р. Карнапа будет отвечать в работах по логической семантике. Ответ на первый вопрос будет отрицательный — логика не дает нового знания, а на второй — положительный, все истины есть логические тавтологии. Рассмотрим в связи с вышеуказанным два примера. Первый — «холостяк — мужчина». Суждение необходимо истинное. Для выяснения его истинности или ложности требуется конечное число шагов, т. е. приведение его к схеме. «Неженатый мужчина — мужчина». Следующий пример — «Цезарь перешел Рубикон». Для Лейбница — это случайная истина, поскольку понять, что предикат в данном случае должен содержаться в субъекте, можно только проанализировав бесконечное число свойств полного индивидуального концепта «Цезарь». Или, что в сущности то же самое, иметь возможность отличать реального Цезаря от индивидуальных концептов Цезаря в бесчисленных возможных мирах, в том числе тех, в которых он не переходил Рубикон. Т. е. бесконечность упрятана или в числе свойств полного индивидуального концепта Цезаря в реальном мире, или в количестве миров, где встречаются возможные концепты Цезаря, или и там, и там. Отметим здесь уточнение Б. Мэйтса: можно считать вышеуказанное суждение необходимой истиной в эссенциальном смысле и случайной истиной в смысле экзистенциальном. Лейбниц различает необходимость гипотетическую и абсолютную. В языке гипотетическая модальность встречается чаще абсолютной, ибо что в греческом языке времен Аристотеля, что в современных европейских языках обычно не строят выражения вида «необходимо, что если *A*, то *B*», заменяя их на выражения вида «если *A*, то необходимо *B*». Модализация консеквента в условном суждении более отвечает интуитивным представлениям о модальности, ибо понятно, что необходимость наличия у Иванова жены может быть поставлена под сомнение, но коль скоро он — муж, у него необходимо имеется жена.

Лейбница разделение на гипотетическую и абсолютную модальность интересует как скрытый принцип различия логической и физической возможности, логической и физической необходимости. «Существующий мир необходим в физическом или гипотетическом смысле, не абсолютно, т. е. метафизически...», — пишет он (28). Т. е. многие вещи, возможные антецедентально, т. е. в абсолютном смысле, становятся невозможными в физическом смысле при условии существования нашего мира.

Принципиальный аспект данной темы — проблема логического фатализма. Для Лейбница проблема заключалась и в том, чтобы ослабить созданный им тип божественной детерминации мира, в котором теологический фатализм был весьма урезан в правах за счет естественнонаучных принципов и законов природы. Но среди известных по работе А. С. Карпенко «Трех источников и трех составных частей» фатализма (29) наиболее важен — логический, основанный на одном из типов решения проблемы истинности высказываний о будущих случайных событиях.

В решении всех проблем, поднятых «морской битвой» Аристотеля, до сих пор среди логиков отсутствует консенсус. Имеющиеся точки зрения представлены в вышеупомянутой монографии А. С. Карпенко. По нашему мнению, адекватное решение первой стороны проблемы дает Н. Решер, который, во-первых, строго отделяет принцип двузначности от закона исключенного третьего ($A \vee A$), а во-вторых, показывает, что вызывающая проблемы интерпретация закона исключенного третьего связана с «соскальзыванием» модального оператора необходимости внутрь скобок. В результате образуется сильная форма закона исключенного третьего, имеющая вид $\Box A \vee \Box A$. Н. Решер, опираясь на мнение арабских логиков, в частности Аль-Фараба, считает, что Аристотель отверг последнюю формулировку закона исключенного третьего, решив, таким образом, эту часть проблемы.

Лейбниц стремился сочетать определенный тип детерминизма со свободой воли, трактуя ее как спонтанную рациональность, т. е. способность обладать свободой основанного на разуме выбора. В итоге он отрицает связь так понимаемого детерминизма с моральной безответственностью. Наряду с абсолютной, или логической, необходимостью, противоположное ей противоречиво, по Лейбницу, и гипотетической необходимостью, логически выразимой в формуле ($A \supset \Box B$), где B есть суждение, обладающее этой модальностью, он использует понятие моральной необходимости. Формально моральная необходимость ничем не отличается от вышеуказанных видов модальности.

На это немецкому философу в резкой форме указывает в своем пятом письме С. Кларк. «Необходимость в философских вопросах всегда означает абсолютную необходимость. Гипотетическая необходимость и моральная необходимость — это лишь образные словесные обороты, которые при строгом философском подходе никакой необходимости не обозначают», — напишет он (30). В отношении гипотетической необходимости, правда, С. Кларк, очевидно, не прав. По поводу же моральной необходимости еще раз оговоримся — он прав формальнологически. Однако с содержательной стороны моральная необходимость противостоит физической, являясь с логической точки зрения видом гипотетической необходимости (имея в antecedente моральную безупречность Бога — Творца этого мира).

¹ *Mates B.* The Philosophy of Leibniz. Oxford, 1986.

² *Ibid.*

³ *Leibniz G.* Die philosophischen Schriften. Bd. 3. Berlin, 1965. S. 33.

⁴ *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление: В 4 т. Т. 2. М., 1983. С. 575.

⁵ Там же. С. 575–576.

⁶ *Leibniz G.* Theodicy. London, 1952. P. 267.

⁷ *Leibniz G.* Philosophical Papers and Letters. Ed. 2. Dordrecht, 1969. P. 487.

- ⁸Нарский И. С. Западноевропейская философия XVII в. М., 1974. С. 334.
- ⁹Лейбниц Г. Соч. В 4 т. Т. 4. М., 1989. С. 249–250.
- ¹⁰Там же. С. 470.
- ¹¹Mates B. The Philosophy of Leibniz. P. 75.
- ¹²Leibniz G. Philosophical Papers and Letters. P. 321.
- ¹³Ibid. P. 80–81.
- ¹⁴Leibniz G. Fragmente zur Logik. Berlin, 1960. S. 480.
- ¹⁵Mates B. The Philosophy of Leibniz. P. 59.
- ¹⁶Ibid. P. 61.
- ¹⁷Leibniz G. Philosophical Papers and Letters. P. 311.
- ¹⁸Ibid. P. 311.
- ¹⁹Войшвилло Е. К. Понятие как форма мышления. М., 1989. С. 153.
- ²⁰Розенталь М. М. Принципы диалектической логики. М., 1960. С. 212–217.
- ²¹Leibniz G. Die Philosophischen Schriften. Bd. 6. Berlin, 1965. S. 217.
- ²²Leibniz G. Fragmente zur Logik. Berlin, 1960. S. 475–476.
- ²³Kauppi R. Über die Leibnizsche Logik // Acta Philosophica Fennica. Fasc. 12. Helsinki, 1960. S. 247.
- ²⁴Цит. по: Smith T. Grene M. From Descartes to Kant: Readings in the Philosophy of the Renaissance and Enlightenment. Chicago, 1933. P. 348.
- ²⁵Лейбниц Г. Соч. В 4 т. Т. 3. М., 1984. С. 593.
- ²⁶Там же. С. 496.
- ²⁷Там же.
- ²⁸Leibniz G. Philosophical Papers and Letters. P. 437.
- ²⁹Карпенко А. С. Фатализм и случайность будущего. М., 1990. С. 3.
- ³⁰Лейбниц Г. Соч. В 4 т. Т. 1. М., 1982. С. 503.