

## Относно материалната природа на мисълта. Случаят София срещу Лайбниц

Лидия Кондова

Софийски университет „Св. Климент Охридски“

lkondova@phls.uni-sofia.bg

## On the Material Nature of Thought. Sophie's Case against Leibniz

Lydia Kondova

Sofia University “St. Kliment Ohridski”

lkondova@phls.uni-sofia.bg

**Резюме:** Задачата на настоящото изследване е да позиционира възгледите на София от Хановер (1630-1714) вътре в рамките на един общ историко-философски контекст на нововремската мисъл от късния XVII и самото начало на XVIII в., като демонстрира приноса ѝ за фундаменталните посткартезиански дискусии в периода. За аргументирането на общото допускане, че възгледите на София коректно и оправдано могат да се впишат в „тъканта“ нововремската философия, е необходимо, първо, да се покаже оригиналността на нейните възгледи спрямо тези на най-влиятелния ѝ философски кореспондент – Готфрид Вилхелм Лайбниц (1646-1716). Поради тази причина, в хода на настоящия труд започваме с общо представяне на значимостта на епистоларната мрежа за изграждането на собствено Лайбницовата философия, както и с посочване на ключовото значение, което придобиват за тази философия темите и проблемите, дискутирани със София. Оригиналността и независимостта на философските възгледи на София спрямо влиянието на нейния знаменит кореспондент се демонстрират въз основа на един конкретен пример – утвърждавания от нея и категорично отхвърлян от Лайбниц възглед за материалната природа на мисълта и на душата като неин носител. Това ни позволява, накрая, да повдигнем един значим метафилософски и методологически въпрос, а именно: кога свръхобяснението на определени феномени с абстрактни и далечни принципи, учения и понятия прехвърля границата си и се изражда в неразбиране.

**Ключови думи:** София от Хановер, Лайбниц, материализъм, идеализъм, картезиански дуализъм, мисъл, душа.

**Abstract:** Our aim with this paper is to position the views of Sofia from Hanover (1630-1714) within the framework of the Early Modern philosophical context from the late 17th to the early 18th century, by demonstrating her contribution to the fundamental post-Cartesian discussions of the time. In order to argue that Sofia's views can be fittingly and justifiably integrated into the “fabric” of Early Modern philosophy, it is necessary, first, to demonstrate the originality of her views in comparison to those of her most influential

philosophical correspondent, Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716). For this reason, in the course of this work, we begin with a general presentation of the significance of his epistolary network for the development of Leibniz's philosophy, as well as with pointing out the crucial importance that the themes and problems discussed with Sofia acquire for this philosophy. The originality and independence of Sofia's philosophical views from the influence of her famous correspondent are demonstrated based on a concrete example – her view on the material nature of thought and the soul as its bearer, a view radically rejected by Leibniz. This allows us, in conclusion, to raise one significant metaphilosophical and methodological question: When does the over-explanation of certain phenomena with abstract and distant principles, doctrines, and concepts transcend its boundaries and manifest itself in misunderstanding?

**Keywords:** Sophie of Hanover, Leibniz, materialism, idealism, Cartesian dualism, thought, soul.

Когато става въпрос за тълкуването на възгледите на Готфрид Вилхелм Лайбниц (1646-1716), споделена позиция сред съвременните изследователи е убеждението, че тази философия се подхранва или, така да се каже, се случва не толкова в официално публикуваните приживе текстове, ами най-вече в личните бележки и съхранени писма от неговата научна (и не само) кореспонденция. Основната причина за това не изисква дълбинно проучване – философските занимания се явяват по-скоро странични за професионалния дипломат, историк и библиограф, а и Лайбниц публикува собственоръчно изключително малка част от своите завършени философски трудове. Понякога причината за това е стечение на жизнените обстоятелства – както в случая с *Новите опити върху човешкия разум* (1704; публ. 1765) и преждевременната смърт на полемичния им опонент – Джон Лок (1632-1704); в много други случаи бихме могли да посочим като причина за „неогласяването“ на определени текстове именно дипломатичността на Лайбниц и съзнанието, че някои от представените възгледи биха могли да се изтълкуват като проблематични, а така – да хвърлят сянка върху личността му като християнски учен. Едно общо основание за това, което можем да посочим, е фактът, че в своите разсъждения Лайбниц често разработва множество различни възможни позиции по един и същи проблем, не всички от които припознава като свои. Той също така има привичката да въвежда редица философски принципи и учения, които в някакъв смисъл се явяват дипломатически „кръпки“, позволяващи съхраняването на кохерентността на цялото на неговата философия. А проблемите, които могат да породят тези учения, са множество – от обвинения в неортодоксалност и еретизъм (каквито, следва да отбележим, са повдигани срещу по-голямата част от мислителите в Новото време) до чисто философското обвинение в непоследователност между представеното пред широката публика и действителните следствия от конкретното учение.

Независимо от причините за това, образът на Лайбниц като философ се е утвърдил като многолик, многопластов, а тълкуването на неговите философски

учения в съвременната изследователска традиция предполага отчитането на множество фактори – време на изготвянето на конкретния писмен документ, адресат на текста, специфика на използвания понятиен апарат, мястото на текста спрямо останалите повратни жизнени събития в живота му (напр. пребиваването в Париж, кореспонденцията с Антоан Арно за цялостното понятие, контактът със Спиноза и Льовенхук, спорът с Нютон и Самюел Кларк) и т.н. Лайбниц няма единна, статична и твърда философска система, която да може да се представи на базата на само един текст или група документи – философският му светоглед е пластичен и изменчив под въздействието на множество най-разнообразни обстоятелства. И дори когато става въпрос за базовия метафизически възглед за природата на субстанциите, основните аргументи и очерчания на неговото учение се описват не само с оглед на публикуваните текстове, ами основно в рамките на кореспонденцията му с други учени. Ако трябва да посочим един най-очевиден пример за това, това е фактът, че *Монадологията* (1714; публ. в оригинал 1840 г.), въз основа на която обичайно се придобива обща представа за Лайбницовата философия, нито е публикувана от самия него, нито е самостоятелен текст, ами само приложение към писмо до Никола Ремон или Ойген Савойски (за историята на съчинението вж. Денков и Кондова (2016)).

Когато става въпрос за „зрялата“ метафизическа система на Лайбниц или т. нар. „монадология“, голяма част от ключовите твърдения и аргументи се откриват именно в епистоларното му наследство. Тук водещи са кореспонденциите с физика Бурхард дьо Волдер (1643-1709), с преводача на *Теодицеята* Бартоломео де Бос (1668-1738) и с ученика на Нютон Самюел Кларк (1675-1729). Но не по-малко значими с оглед на експлицирането и защитата на тази късна система се оказват писмата, които изпраща до два по-скоро неочаквани за времето си адресата – София, курфюрстката на ХанOVER (1630-1714), и нейната дъщеря – кралица София Шарлота от Прусия (1668-1705); познати също така в изследователската традиция като „двете Софии“.

Действително, Лайбниц е известен с широката си мрежа от кореспонденти, сред които попадат водещи учени, мислители, държавни лица, мисионери и дори управници. Към това следва да допълним, че, независимо от липсата на задоволителна подготовка сред женската половина от нововременска Европа, той не е единственият в своето съвремие, който е в контакт с жени-мислители. Но вниманието, с което се отнася в представянето, аргументирането и защитата на своите учения пред тези си кореспондентки, може да се отбележи като нещо отличително. Отношението към тях не е снизходително, аргументите, които използва, са математически и философски и са от същия тип, от който са и аргументите, които представя пред другите си кореспонденти. Освен това темите, които Лайбниц засяга в своята кореспонденция със София и София Шарлота, са от решаващо значение с оглед на неговата собствена философия – и тук, преди всичко, следва да отбележим темите за субстанциите и за техните перцепции. В тази връзка, можем да заключим, че кореспонденцията на Лайбниц с двете Софии коректно заема място в корпуса на неговите съчинения,

които се използват за основа за експлицирането и разгръщането на философските му възгледи. Но възможно ли е да извлечем от тези писма и още нещо, независимо от Лайбниц и от изясняването на неговата философия?

С оглед не толкова на засегнатите теми, колкото на формата на тяхното представяне, по-силен интерес в това отношение предизвикват писмата, разменени със София от Хановер. Това е така, тъй като, докато София Шарлота е по-склонна да се съгласява с представените от немския философ възгледи, нейната майка често му опонира и то по теми, по които Лайбниц не може да „лавира“, доколкото са част от ядрото на философския му светоглед. В тази връзка и както възнамеряваме да твърдим тук, София предизвиква някои от безвъпросно приетите от Лайбниц и от по-голямата част от неговите съвременници възгледи, с което прави необходимо и търсенето на нови аргументи в полза на всеобщоприетото. Конкретният пример, с който ще се опитаме да онагледим и оправдаем това твърдение, е критикуваното от Лайбниц и защитавано от София схващане за материалната „природа“ на мисълта и нейния носител – душата.

Традиционно и основно във връзка с платонизма и следващата средновековна християнска традиция, душата се мисли като „другото“ на тялото. Това общо схващане бива препотвърдено през Новото време и от изключително влиятелната картезианска метафизика и подлежащия в нея субстанциален дуализъм. Действително, независимо от приемането на една обща картезианска онтологична рамка на мислещия с идеи дух и протяжната във време и пространство материя, водещите представители на нововремската философия разработват различни „изходи“ от дуализма на душата и тялото. Картезианецът Малбранш (1974) търси такъв изход, утвърждавайки божията намеса като опосредстваща всяко едно тяхно взаимодействие в оказионализма, Спиноза (2016) свежда тези две „природи“ до два атрибута на единната Субстанция в субстанциалния монизъм, а Лайбниц (2016b) настоява за наличието на предустановена хармония между действията на нетелесната субстанция и движенията в телесния свят.<sup>1</sup> Едновременно с това и независимо от конкретното решение на проблема за субстанциалния дуализъм, болшинството нововремски автори приема като безвъпросна даденост, че душата и нейните идеи са нещо различно от тялото и неговите качества, които представите ни репрезентират или отразяват. В този смисъл, преодоляването на дуализма чрез кореспонденция или корелация не сменя двойствеността и разликата – душата и тялото са различни неща, независимо дали като две субстанции, два атрибута или два полюса на нашето възприемане на света (рационално и необходимо срещу сетивно и случайно). И именно срещу тази

---

<sup>1</sup> Следва да отбележим, че в известен смисъл Лайбницовото решение повтаря Спинозовото, доколкото отново става въпрос за паралелизъм между двете поредици – на случващото се в душата и на случващото се в тялото; но, използвайки по-гъвкава терминология, немският философ се стреми да се защити от оприличаването с мониста, доколкото тогава би го заплашвало обвинението в детерминизъм и фатализъм. Най-пълноценната защита на Лайбниц от това възможно възражение срещу него се открива в публикуваната приживе „Теодицея“ (1710).

споделена даденост се обявява София от Хановер в своята кореспонденция с Лайбниц.

Макар да не приемат строго философска форма, доколкото София не е детайлно запозната с историята на философията и механизмите на философската аргументация, за нейните възражения може да се заключи най-базово, че наподобяват критиките от позицията на здравия смисъл. Съгласявайки се с незадоволителността на картезианския дуализъм, тя ще възразява на Лайбницовото и като цяло на идеалистическо решение в полза на нетелесното като фундаментална субстанциална опора за цялата реалност, твърдейки, че то е много по-неразбираемо от непосредственото материалистическо обяснение на произхода и природата на мисълта. Основният философски принцип, който подлежи в нейната позиция, е древната максима, че подобното се познава или се поражда от подобното; а приемането на едно като цяло емпирическо обяснение на произхода на познанието, ще я доведе до убеждението в материалността на мислите и душата.

За първи път София споделя пред Лайбниц възглед, който впоследствие ще прерасне в сравнително уверено материалистическо убеждение по отношение на душата и нейните мисли, в писмо до Лайбниц от 4/14 септември 1694 г. Най-общо, в писмото тя (2011a, 114–15) изразява недоумение по отношение на убеждението на Френсис ван Хелмонт (1614-1698), че в следващия живот ще бъдат възможни мисли без наличието на телесни органи като техни носители.

Темата бива повдигната отново, този път като водеща тема за следващата кореспонденция, в писмо до Лайбниц от 2 юни 1700 г., с което София го кани да се включи като съдия в полемиката ѝ с лютеранския теолог абат Герхард Волтер Моланий (1633-1722). Два дена по-късно, на 4 юни, Лайбниц получава и писмо от самия Моланий, който е подготвил кратко обобщение на своята позиция с работното заглавие *Душата и нейната природа* (1700). Абатът търси подкрепата на Лайбниц, като се усъмнява в способността на София изобщо да се въздържа от парадокси и посочва като нейни слабости избягването на отговарянето на представените аргументи, както и повдигането на твърде очевидни или напълно нерелевантни спрямо темата въпроси (Molanus 2011, 190).

В някакъв смисъл, писмото на Моланий, взето изолирано спрямо ръкописа *Душата и нейната природа*, не може да се защити от обвинението, че се явява аргумент *ad hominem* – по-скоро нападка срещу личността на София, отколкото срещу нейната позиция. Краят на писмото изпълнява и още една допълнителна реторическа функция, а именно – да убеди Лайбниц, че е необходимо да заеме неговата страна в спора, тъй като в противен случай ще противоречи на ортодоксалната християнска догма за безсмъртието на душата (Molanus 2011, 190).

Колкото до София, стилът на нейното писмо е по-безстрастен – в него тя посочва най-общо обстоятелствата на възникналия спор, като очертава

позицията на своя син – курфюрстът Георг Людвиг (1660-1727), – която позиция приписва и на себе си. В писмото си резюмира и основното аргументативно ядро на поддържания материализъм по отношение на душата и нейните мисли (2011b, 189).

Следват Моланиевата *Душата и нейната природа*, обобщението на Лайбницовата позиция в *Душата и нейните операции*, изпратено до София на 12 юни 1700 г., и Лайбницовият отговор до абата от 22 юни 1700 г. Въпросът за „природата“ на душата се проблематизира в кореспонденцията между Лайбниц и София до края на 1702 г. Хронологично представени, основните текстови документи, използвани тук за изграждането и експлицирането на позицията на София, са както следва:

**4/14.09.1684 г.:** писмо на София до Лайбниц

**02.06.1700 г.:** писмо на София до Лайбниц

**02.06.1700 г.:** Моланий, *Душата и нейната природа* (приложение към писмото на София до Лайбниц)

**04.06.1700 г.:** писмо на Моланий до Лайбниц

**12.06.1700 г.:** Лайбниц, *Душата и нейните операции* (приложение към писмо на Лайбниц до София)

**22.06.1700 г.:** писмо на Лайбниц до Моланий

**26.06.1700 г.:** писмо на София до Лайбниц

**21.11.1701 г.:** писмо на София до Лайбниц

**27.11.1702 г.:** писмо на София до Лайбниц

**13.12.1702 г.:** писмо на София до Лайбниц

Съдържателно и функционално в позицията на София за материалната душа можем да отбележим следните основни подтеми: (1) естеството на материалните мисли, (2) душата като материален контейнер за мислите, (3) процесът на пораждане на материални мисли от сетивните възприятия на телесните качества и (4) интелигибилността на материалистическото обяснение. Именно към тези основни „части“ от материалистическата позиция на София ще се обърнем в следващия анализ.

Един от основните Лайбницови възгледи, от които курфюрстката на ХанOVER критично се отгласква при разгръщането на своето разбиране за мисълта, е учението за перцепциите като множество в единство. Основният ѝ пункт тук е, че единството предполага липса на граница, следователно безкрайност, а да се твърди наличието на множество в единство или на множество единства е фактическо противоречие. Единствено Бог е в пълния смисъл на думата единство или „самото едно“ (2011e, 210) – всяко крайно нещо, включително и мисълта в човешката душа, следва да се разглежда като ограничено и пасивно. Оттук София е в позиция да заключи в полза на материалността на мислите и техния носител – душата, – доколкото границата и

крайността традиционно отпращат към протяжната в пространство и време телесност.

В своето писмо до Моланий от 22 юни 1700 г. Лайбниц (2011, 191) също отбелязва множеството като споделена характеристика и на протяжността, и на мисълта, а разликата между тях се прокарва с оглед съответно на съвъзможността на множествеността в протяжността и изразяването ѝ в единство в мисълта. Възможен отговор срещу това възражение за Лайбниц би могло да бъде прокарването на финото терминологично разграничение между по-слабия критерий за единство и по-силния такъв за простота;<sup>2</sup> но в рамките на своето писмено наследство (включително и в гореспоменатото писмо до Моланий) той ги използва като взаимозаменяеми.

От аргумента за времепространствената ограниченост, а следователно – телесност, на мислите или перцепциите София по-нататък преминава към утвърждаване на опитно установената телесност на техния носител – душата. Въз основа на конкретни наблюдения върху паметта и феномена на забравянето тя утвърждава несъвършенството и ограничения капацитет на душата – нещо, което може да се обясни най-понятно именно по аналогия с телесността и образа на материалния контейнер на спомените и мислите. Така се достига до заключението, че забравянето е следствие от това, че „нещо материално, което произвежда паметта и формира идеите, се износва или запълва“ (2011e, 210). Основа за това е убеждението, че капацитет, вместимост може да има само нещо материално, протяжно в пространство и време.

Материалността на носителя на мислите се проявява по-нататък и във връзка с гореспоменатото убеждение, че не е възможно „произвеждането“ на мисъл без наличието на конкретни телесни органи, активно и съвместно действащи в хода на познавателния процес. В този смисъл, София разглежда механизма на пораждаване на мислите като аналогичен и дори идентичен с механизма на пораждаване на сетивните впечатления. Твърдейки, че е „сложно да разберем как след отделянето от тялото ще бъдем способни да мислим, след като вече няма да имаме никакви органи“ (2011a, 114), и отбелязвайки, че Лайбниц трябва да се погрижи за здравето на собствената си душа, която „има голяма нужда от здрави органи“ (2011d, 206), София ясно декларира, че не е готова да приеме наличието на човешка мисъл, която да е независима от всякаква телесност (което, следва да отбележим, е в пряк конфликт с ортодоксалните християнски догми за безсмъртието на душата и следващия живот).

Решаващият пункт в критиката на концепцията за нетелесната душа за София е необяснимостта и некохерентността на взаимодействието между нетелесните идеи, които душата следва да формира, и техните телесните оригинали – материалните обекти. Основното допускане тук е постулатът, че всичко, което навлиза в ума, навлиза в него през сетивата – допускане, с което

---

<sup>2</sup> За по-детайлно изследване на разликата между двете в Лайбницовата философия вж. Garber (2009).

Лайбниц, бидейки отдаден на рационализма, няма как да се съгласи. Според София (2011b, 189) всяка мисъл е съставена въз основа на неща, които са били „видени, чути или вкусени“, като тя предлага и конкретен пример за това – определянето на Бога като захар от страна на вродено слепия човек. Функционално значение в този фрагмент от аргументацията придобива древният принцип, че подобното се познава от подобното или че подобното поражда подобното. Как телесните качества пораждат нетелесни идеи? Как е възможен преходът между две диаметрално различни „природи“? – това са въпроси, на които, строго погледнато, и емпиризмът в лицето на Джон Лок не може да отговори (срвн. Лок (1972)). Срещу знаменитата Лайбницова аналогия на перцепцията с мелницата в §17 на *Монадологията* (2016, 82–83), София би могла да възрази, че ако перцепцията е необяснима по механистичен (физически) начин с фигури и движения, то тя става дори още по-енигматична, когато бива посочвана като „другото“ на цялото наше сетивно познание. Лайбницовият огледален паралелизъм – учението, че всяка проста субстанция отразява всички себеподобни, а редът в перцепциите синхронизира с реда в телесните движения (срвн. 2016, 145–46) – в действителност прави именно това: преобръща телесното в огледалното му отражение и нарича това преобръзното отражение „нетелесно“. В този смисъл, София е в добра позиция да се усъмни във философското убеждение, че въвеждането на мисловния конструкт за „нетелесното“ или другото на всичко това, което познаваме по подобие чрез сетивата, се явява решение със задоволителна обяснителна мощ.

Така достигахме до смисловата кулминация в критиката на София – искреното ѝ неразбиране защо философите допускат напълно необясним мисловен конструкт, за да обяснят очевидния и тривиален сетивен механизъм на пораждането на мислите. Така в писмото си до Лайбниц от 27 ноември 1702 г. тя споделя:

„Не разбирам много добре, какво е мисълта и как нематериалното е пасивно, защото не знам, какво е нематериалното, нито как материално активното формира едно тяло с нематериалното. Признавам, че това е отвъд възможностите ми. Може би не разбирам достатъчно добре специализираните термини, за да съм способна да прониква в истинността на въпроса.“ (2011f, 300)

Позоваването на недостатъчността на своята философска подготовка не е новост за София – в рамките на кореспонденцията си с Лайбниц тя многократно заявява, че определени философски възгледи са отвъд нейните възможности. Това омаловажаване на собствените схващания може да се тълкува, обаче, и в позитивен смисъл – като аргумент от позицията на здравия смисъл срещу абстрактния език на философа. Така заявлението „Имам достатъчно свободно време, за да разсъждавам за душата, но не и достатъчно способност, за да разбера Вашето доказателство правилно“ (2011c, 203) може да се разчете и като обвинение в усложняване на рационалистическата философска аргументация. Последователно спрямо това тълкуване е и намекнатата в писмото от 13 декември 1702 г. налична йерархия в усложняването на обясненията – от по-



достъпните, макар и недокрай, Лайбницови към дори още по-неразбираемите Флемингови размишления (2011g, 301).

Но, действително, защо при „срещата“ с патова ситуация като тази, в която Лайбниц и неговите съвременници са поставени като следствие от картезианството, философите предпочитат далечните абстрактни обяснения пред близките и приземени такива? Обяснявайки взаимодействието между тялото и душата, Лайбниц заема страната на нетелесното като обяснителен принцип, определяйки го диалектически като другото на телесното: нетелесните субстанции като „истинските атоми на природата“ срещу атомите на материалистите Епикур и Гасенди (2016a, 213–14). В някакъв смисъл, бихме могли да кажем, че в същата ситуация изпада и София, доколкото се стреми към единно монистично обяснение на мисълта и света, макар тя да отдава предпочитание на материалистическото такова. Вероятно изначалният дуалистически режим на задаване въпроса не позволява адекватното му (монистично) разрешаване. По посткартезианския казус за отношението на мисълта и протяжното авторите се изправят пред ултимативния избор – или идеалистически или дори солипсистки отказ от телесното, или материалистическо отхвърляне на всяка нетелесност като принципно непознаваема или, в по-умерения случай, като по-лошо и далечно обяснение на мисловните феномени.

На Лайбницовата рационалистически аргументирана онтология София противопоставя като цяло хаотични и извлечени от личния опит възражения от позицията на здравия смисъл. Поради тази причина, следва да се въздържа от това да тълкуваме нейните по-скоро случайни бележки за материалната мисъл като последователен, кохерентен и експлицитно представен философски възглед. На София ѝ липсва философският понятиен апарат и в своите писма до Лайбниц тя разчита повече на хаотични наблюдения, отколкото на строга аргументация. Но едновременно с това, нейната позиция е оригинална и, до известна степен, маргинална за своето време. Именно по силата на това възгледът за материалната мисъл функционира като интригуващ обертон върху общия картезиански и посткартезиански метафизически фон, предоставяйки хоризонт от възможности за нови търсения, алтернативни аргументи и оригинални решения.

Ключовият въпрос, който настойчиво изисква да бъде зададен, но така и не прозвучава експлицитно в кореспонденцията, е: Какво е материя? Ако материята се определя като нещо протяжно, то и въобразените, абстрактни образи в ума могат да се представят сетивно като позиционирани в пространство и време. Ако нейна характерна особеност е делимостта, то и понятийният анализ може да се определи като тип делене, а в аналитичното разлагане на мислите отново се изправяме пред дилемата: регрес до безкрайност или постулиране на нещо неделимо (т.е. първични понятия)? Накрая, ако материалното е някаква външна и независима от съзнанието реалност, остава необяснимо, как можем да я схванем познавателно и да избегнем солипсисткия онтологически регрес на

действителността и кантианския гносеологически разрыв между феноменалното и ноуменалното.

Макар да не ни дава отговори, а по-скоро да умножава въпросите (в което, собствено, е и обвинена от Моланий), София оголва някои от дълбинните „тектонични“ движения в полето на философията на XVII в. Предявявайки валидни възражения срещу учението за нематериалното, идеята за материалната мисъл представлява интересна алтернатива и стимулира търсенето на нови аргументи и оригинални решения на „големите въпроси“ на философията. В тази връзка, накрая, ще си позволим да възразим на твърдението на абата, че хаотичното и сякаш по детски наивно задаване на въпроси по отношение на всеизвестното, всеприетото и, така да се каже, даденото, е контрапродуктивно; защото именно така, с въпросителна, се въплътява и одухотворява изконната задача на философията.

### Литература/References

Денков, Д., Кондова, Л. 2016. Монадологията: *ontotheologia more stereometrico* в биографичен контекст. В: *Монадологията. Четириезично издание*, прев. Л. Кондова. София: Изток-Запад, с. 7–60.

Лайбниц, Г. 2016а. Опити за справедливостта на Бога и за свободата на човека в произхода на злото (Опити за Теодицея). В: *Монадологията. Четириезично издание*, прев. Л. Кондова. София: Изток-Запад, с. 199–244.

———. 2016b. Принципите на философията или Монадологията. В: *Монадологията. Четириезично издание*, прев. Л. Кондова. София: Изток-Запад, с. 60–182.

Лок, Дж. 1972. *Опит върху човешкия разум*. Прев. Р. Русев. София: Наука и изкуство.

Спиноза, Б. 2016. *Етика, доказана по геометричен начин и разделена на пет части*. Прев. М. Марков. София: Изток-Запад.

Garber, D. 2009. *Leibniz: Body, Substance, Monad*. New York: Oxford University Press.

Leibniz, G. 2011. Leibniz to Molanus (22 June 1700). In: *Leibniz and the Two Sophies*, trans. by L. Strickland. Toronto: Iter Inc. & The Centre for Reformation and Renaissance Studies, pp. 190–191.

Malebranche, N. 1974. *Œuvres complètes*. Vol. 2: *De la recherche de la vérité*. Livres IV-VI. Paris: Vrin.

Molanus, G. 2011. G. W. Molanus to Leibniz (4 June 1700). In: *Leibniz and the Two Sophies*, trans. by L. Strickland. Toronto: Iter Inc. & The Centre for Reformation and Renaissance Studies, p. 190.

Sophie of Hanover. 2011a. 12. Sophie to Leibniz (4/14 September 1694). In: *Leibniz and the Two Sophies*, trans. by L. Strickland. Toronto: Iter Inc. & The Centre for Reformation and Renaissance Studies, pp. 189–190.

———. 2011b. 35. Sophie to Leibniz (2 June 1700). In: *Leibniz and the Two Sophies*, trans. by L. Strickland. Toronto: Iter Inc. & The Centre for Reformation and Renaissance Studies, pp. 189–190.

———. 2011c. 38. Sophie to Leibniz (16 June 1700). In: *Leibniz and the Two Sophies*, trans. by L. Strickland. Toronto: Iter Inc. & The Centre for Reformation and Renaissance Studies, p. 203.

———. 2011d. 40. Sophie to Leibniz (26 June 1700). In: *Leibniz and the Two Sophies*, trans. by L. Strickland. Toronto: Iter Inc. & The Centre for Reformation and Renaissance Studies, p. 206.

———. 2011e. 42. Sophie to Leibniz (21 November 1701). In: *Leibniz and the Two Sophies*, trans. by L. Strickland. Toronto: Iter Inc. & The Centre for Reformation and Renaissance Studies, pp. 210–211.

———. 2011f. 58. Sophie to Leibniz (27 November 1702). In: *Leibniz and the Two Sophies*, trans. by L. Strickland. Toronto: Iter Inc. & The Centre for Reformation and Renaissance Studies, p. 300.

———. 2011g. 59. Sophie to Leibniz (13 December 1702). In: *Leibniz and the Two Sophies*, trans. by L. Strickland. Toronto: Iter Inc. & The Centre for Reformation and Renaissance Studies, p. 301.