

Философская мысль*Правильная ссылка на статью:*

Сергиенко А.Ю., Глуховский А.С. Животные в метафизике Г. В. Лейбница: онтологический статус, гносеологические аспекты и этические перспективы в оптике современных рецепций // Философская мысль. 2025. № 6. DOI: 10.25136/2409-8728.2025.6.74388 EDN: FIZBXL URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=74388

Животные в метафизике Г. В. Лейбница: онтологический статус, гносеологические аспекты и этические перспективы в оптике современных рецепций**Сергиенко Алексей Юрьевич**

аспирант; Центр практической философии «Стасис»; Европейский университет в Санкт-Петербурге
191187, Санкт-Петербург, Гагаринская ул., д. 6/1, А

✉ asergienko@eu.spb.ru

**Глуховский Андрей Сергеевич**

ORCID: 0000-0003-0052-0180

преподаватель; институт международного развития и партнерства; Университет ИТМО
аспирант; Центр практической философии «Стасис»; Европейский университет в Санкт-Петербурге
197101, Россия, г. Санкт-Петербург, Петроградский р-н, Кронверкский пр-кт, д. 49
✉ glukhovsky.andrew@gmail.com



[Статья из рубрики "Спектр сознания"](#)

DOI:

10.25136/2409-8728.2025.6.74388

EDN:

FIZBXL

Дата направления статьи в редакцию:

10-05-2025

Дата публикации:

21-05-2025

Аннотация: Статья исследует онтологический и гносеологический статус животных в метафизике Готфрида Лейбница, противопоставляя выводы из него положениям

дуалистической системы Рене Декарта, который редуцирует животных к "физическим автоматам". Проблема дуализма, на которую отвечает философия Лейбница в данном исследовании, формулируется через концепцию "антропологической машины" животно-человеческого различия (Д. Агамбен). Основной фокус исследования направлен на анализ концепций "телесных субстанций" и "малых перцепций" в философии Лейбница, раскрывающих специфику животного сознания как промежуточного звена между неодушевленной материей и рефлексирующим разумом. В контексте классических и современных интерпретаций философии Лейбница авторы рассматривают, как критическое осмысление лейбницианской системы позволяет проблематизировать фактор антропоцентризма в метафизике, признавая животных носителями нерефлексивной апперцепции и субъектами собственных "окружающих миров" (Umwelt). Исследование затрагивает концептуальную связь философии Лейбница с этиологической теорией Я. фон Икскюля и постгуманистической этикой, представляя "животную монаду" как уникальную перспективу на универсум. Работа основана на историко-философском анализе текстов Декарта и Лейбница, компартивном изучении современных интерпретаций их идей, а также концептуальном анализе понятий философии Лейбница в рамках постгуманистической философии. Новизна исследования заключается в рассмотрении теории апперцепции Лейбница как психологии животных, демонстрирующей, что нерефлексивное осознание восприятий у Лейбница служит основой для признания животных активными агентами метафизического порядка. С опорой на интерпретацию Жиля Делёза демонстрируется, что идеи Лейбница о рекурсивных "телесных субстанциях" позволяют концептуализировать "животную монадологию" и переосмыслить инстинктивное поведение не как рефлекторный механизм, а как животную форму мышления, конструирующую особенные перцептивные миры. Выводы статьи подчёркивают значимость лейбницианской метафизики для постгуманистической оптики, в рамках которой животные монады признаются активными участниками онтологического континуума. Работа вносит вклад в актуализацию философии Лейбница, переосмысливая статус животных в его метафизическом учении и сближая интуиции философа с современными проблемами онтологических, гносеологических и этических аспектов философии животных.

Ключевые слова:

критические исследования животных, классическая метафизика, антропологическая машина, нерефлексивная апперцепция, животная монадология, постгуманистическая этика, Umwelt, Готфрид Лейбниц, Жиль Делёз, Якоб фон Икскюль

Введение

В 2024 году на нью-йоркской конференции «Новая наука о сознании животных» (англ. *The Emerging Science of Animal Consciousness*) ряд ведущих экспертов в области нейробиологических наук, психологии, зоологии и философии подписали коллективную декларацию, согласно которой беспозвоночные животные и насекомые, также как животные с развитой нервной системой, признаются носителями феноменального сознания (англ. *phenomenal consciousness*). Признание сознания у животных означает наличие у них субъективного характера опыта и осознанных ментальных состояний, что требует от человека не только разработки соответствующей этической теории, но и социально-мотивированного уважения к сложным поведенческим потребностям живых организмов. Ученые рассчитывают, что декларация подтолкнет научное сообщество к

«дискуссии, послужит основой для политики и практики в области защиты животных и побудит к пониманию и признанию того, что у нас гораздо больше общего с другими животными, чем с такими вещами, как ChatGPT» [\[1\]](#).

Для большинства современных исследователей философии эта новость не покажется удивительной. Философы с древнейших времен задаются вопросом о наличии у животных сознания, разума или души. Например, можно вспомнить древнейший трактат Плутарха «Грилл, или О том, что животные обладают разумом» или «Опыты» французского философа Мишеля Монтеня. Иначе говоря, философия животных — тема, явно или нет, но присутствующая в рефлексии большинства философов. В данной статье мы обращаемся к проблеме животных в классической метафизике Нового времени, чтобы рассмотреть актуальность некоторых аспектов философии Готфрида В. Лейбница о животных в свете актуальных теме рецепций его взглядов, которые открывают путь к концептуальному развитию современных критических подходов к онтологии, познанию и этике животных как нечеловеческих субъектов.

Вопрос о статусе животных в классической метафизике традиционно решался через их противопоставление человеку. Например, в дуалистической системе Рене Декарта человеческий разум выступает «мерой вещей» и универсальным критерием познания истины, в то время как животное оказывается сведено к порогу механических реакций. Так классическая метафизика, от Аристотеля и стоицизма в античности и до Б. Спинозы и Г. В. Лейбница в Новое время, опирается на антропологическое различие, где животная жизнь выступает антитезой способностям человеческой души. Однако новые данные в области когнитивных исследований, этиологии, психологии восприятия и постгуманистической философии предоставляют инструменты для пересмотра и «девальвации» антропоцентрического фактора в классических текстах и ставят под сомнение универсальность дихотомии человека и животного, тела и сознания, рационального и чувственного.

Возможно ли переосмыслить место животных в метафизике, не впадая ни в физикалистский автоматизм, ни в наивный витализм? Этот вопрос можно адресовать посткартезианской метафизике Готфрида Лейбница. Идея Лейбница о животных как «телесных субстанциях», обладающих душой, предлагает альтернативу строгому дуализму души и тела, а современные рецепции онтологических и гносеологических аспектов его метафизического учения позволяют переосмыслить статус животно-человеческого различия. Цель данной статьи — исследовать, какое место уделяется животным и их способностям в метафизике Лейбница согласно классическим и современным интерпретациям. Мы стремимся показать, что лейбницианская концепция «телесных субстанций» и «малых перцепций» открывает путь к альтернативному пониманию животных сознания и субъектности. Объектом исследования выступают философские концепции животных в работах Р. Декарта, Г. Лейбница, их современных интерпретаторов (Ж. Симондон, Ж. Делёз). Предметом исследования является онтологический статус животных (как «телесных субстанций» у Лейбница), их способность к апперцепции и рефлексии, а также этические экспликации этих концепций.

Ключевая проблема формулируется с опорой на концепцию «антропологической машины» (Д. Агамбен) и заключается в традиционном исключении животных из сферы разума и субъектности в западной метафизике. Дуалистическая система Декарта, в рамках которой животное оказывается сведено к «физическому автомату», создает устойчивую антропоцентрическую парадигму гуманизма. Современные интерпретации

посткартезианских аспектов философии Лейбница предлагают уникальный путь решения этой проблемы.

Методологическая основа статьи включает: историко-философский анализ работ Р. Декарта («Рассуждение о методе», «Первоначала философии», «Страсти души») и Г. Лейбница («Новые опыты о человеческом разумении», «Монадология»), компаративный анализ классических (Н. Сретенский, П. Попов, Г. Майоров, И. Нарский, В. Соколов, М. Кульстад, М. Майлз) и современных интерпретаций философии Лейбница (Г. Ханц и К. Уилсон, Ж. Симондон, Ж. Делёз), концептуальных анализ понятий в оптике критических исследований животных (антропологическая машина, животное как автомат, животное как душа, животное как монада).

Новизна исследования заключается в оригинальном прочтении лейбницианской философии с точки зрения психологии животных и «животного» аспекта монадологии. В частности, в заключительной части исследования делается акцент на «животной монаде» как на постгуманистической перспективе в лейбницианском учении, отражающей альтернативные человеческим способы взаимосвязей тела и души, разума и чувств, субъекта и мира. Это открывает новые возможности для философского прочтения современных проблем сознания и экологической этики. Актуальность работы связана с современными дискуссиями о философском статусе животных, их способности к мышлению, познанию и образованию связей в окружающей действительности, которые отражаются в работах Д. Харауэй, Р. Брайдотти, Б. Массуми, М. Беркофф, Ф. Феррандо и других ученых в области критических исследований животных и постгуманистической теории.

1. Проблема дуалистической системы Декарта: «физический автомат» внутри антропологической машины гуманизма

В философии Рене Декарта животное сводится к физическому автомату (лат. *automaton*), лишенному не только разума, но и души как психического феномена. В «Рассуждении о методе» (1637) Декарт утверждает, что животные «ума не имеют», а природа в них действует «сообразно расположению их органов» [\[2, с. 284\]](#). Крот роет норы, и копать землю, выталкивая ее наружу — это само существование кротового тела. Пауки плетут сети, их строение таково, чтобы жить на паутине и ловить насекомых с ее помощью. Их жизнь можно назвать целесообразной, поскольку они адаптированы к среде, но она лишена универсального измерения, которое дает человеку разум. Аргумент Декарта заключается, в том, что наличие разума позволило бы животным видам развиваться куда быстрее и искуснее в условиях природы, чем человеку, который испытывает больше физиологических трудностей при взаимодействии с окружающей средой. Однако важнейший фактор развития — способность к рефлексии — у животных, как считал Декарт, мы не наблюдаем. И, напротив, опора на рефлексию позволяет человеку рационально преобразовывать мир согласно своей воле и целям разума.

Из дуалистических представлений Декарта, подробно изложенных в «Первоначалах философии» (1641) как фундаментального различия вещи мыслящей (лат. *res cogitans*) и вещи протяженной (лат. *res extensa*), следует, что, если животное — лишь сложный механизм, ему недоступны субъективные ощущения, а значит оно не способно их переживать, а только пассивно испытывать. Животное — не более, чем приспособленное к определенной задаче природы тело, подобно тому, как лопата предназначена для вскапывания земли, а прядильная машина — для ткачества. «К нашей природе не имеет отношения ни какая-либо протяженность, ни какая-либо фигура, <...> являющееся свойством тела», — пишет далее Декарт, ей причастно «одно лишь мышление» и только с

его помощью мы можем получить ясные и отчётливые представления о вещах и явлениях [3, с. 316]. Поэтому инертное тело как протяженная материя может быть лишь объектом опытного познания (обратим внимание на этимологию слова «опыт» — от «пытать», «испытывать»). Безусловно, было бы несправедливо превращать Декарта в «Великого Инквизитора» животных. В данном случае следует говорить скорее о «картезианстве» как о системе в её дуалистических и механицистских аспектах. В «Ответе на шестые возражения» (1641) сам Декарт признает: «Я вовсе не отрицаю у животных то, что обычно именуется жизнью, т. е. телесную душу и органическое чувство» [4, с. 313]. Значит, несмотря на «неестественность» человеческого тела природе разумной души, Декарт соглашается с тем, что любые органические тела имеют нечто общее, что можно индуцировать из самих свойств протяженной материи.

Исследования Декартом «автоматизма» физических тел оказали прямое влияние на развитие наук о животных: биopsихологии и этологии, — что впоследствии, вопреки самой картезианской логике, привело к критическому переосмыслению психической жизни животных и решению сопряженных с этим этических и антропологических проблем. Российский психолог Иван Павлов в лекциях о работе больших полушарий головного мозга указал на то, что строгий механицизм и представления о «телесной душе» Декарта дали естественно-научные основания физиологии высшей нервной деятельности и, де-факто, предложили первый вариант рефлекторной теории [5, с. 18]. За неимением точных эмпирических данных, в понимании Декартом рефлекторного процесса сохранялся мистический след представлений поздней античности о «духе» (лат. *ρνείτα*) как жизненной силе. Декарт считал, что телесный автоматизм возбуждают «животные духи» (лат. *esprits animaux*). В «Страстях души» (1649) мы читаем, что функция животных духов — организовывать нервную деятельность тела: передавать сигналы от органов чувств к мозгу, обеспечивать рефлекторные реакции без участия сознания, побуждать эмоции и страсти. Формально, совокупную деятельность «животных духов» можно было бы сравнивать не столько с рефлекторным поведением, сколько с действием химических нейромедиаторов. Сам Декарт дает поэтическое описание «духов» как «очень нежного ветра», признавая также, что их «телесное начало» остается неизвестным [6, с. 485].

Животные духи остались в философии Декарта неясной идеей, «затемняющей» отношения тела и сознания [1]. Развитие психологии как науки в XX веке потребовало уточнения: в нервной деятельности необходимо различать действие рефлекса и действие инстинкта. Если первый определяет слаженную работу некоторых органов в связи с физической реакцией на внешний стимул, то инстинкт — поведение всего органического тела, особую манеру его существования в условиях среды. Например, Павлов, следуя за картезианским интуициями, считал, что инстинкт, как и рефлекс, есть строго детерминированная локомоторной программой «закономерная реакция организма на определенные агенты». [5, с. 26].

Французский философ Жильбер Симондон в лекциях о психологии утверждает, что для самого Декарта невозможно психологическое понимание инстинкта, жизнедеятельность его «физического автомата» объясняется исключительно механикой тела: «Автоматизм в его теории не имеет ничего общего с интеллектом или с приобретённой, сформировавшейся привычкой: это автоматизм материи» [8, с. 108]. Верным будет уточнение, что Декарт не отрицает мышления у животных, он лишь утверждает (например, в переписке с Генри Мором), что этого не дано ни доказать, ни опровергнуть: «Человеческому уму не дано проникнуть в натуру животных, чтобы понять, что

происходит у них внутри» [\[8, с. 110\]](#). Это ключевой вывод из картезианской теории, поскольку животное оказывается лишено всякого внутреннего содержания, а взаимопонимание и социальные аспекты животно-человеческих отношений становятся просто невозможны.

Картезианский подход можно проблематизировать через концепцию «антропологической машины» итальянского философа Джорджа Агамбена, описывающей производство «человеческого» через механизмы включения и исключения «животного». Как пишет Агамбен в работе «Открытое», западная метафизика от античности до Нового времени конструирует исключительность человеческой жизни через «непрестанные разделения и цезуры» с миром нечеловеческих сущих [\[9, с. 22\]](#). Примером антропологической машины «древности» может служить трактат Аристотеля «О душе», где такое разделение работает через механизм функционального включения, подчиняя «растительные» и «животные» души метафизической иерархии души человеческой. На этих основаниях становится затруднительно объяснить сложность животного поведения и провести качественное различие с психической деятельностью разумной души человека. Дуалистическая система Декарта представляет собой первый образец антропологической машины модерна, для которой, напротив, способность человека к мышлению становится непреодолимой границей между человеком и животным. Поскольку граница имеет универсальное значение для дуалистической системы Декарта, постольку, разделяя жизнь тела и деятельность сознания, она исключает также созависимую связь человека с миром природы. Антропологическая машина таким образом конструирует в себе гуманизм, «открывающий отсутствие собственной природы у *Homo* и располагающий его в неопределенном состоянии между небесной и земной природой» [\[9, с. 40\]](#).

На примерах можно объяснить, почему, как показывает Агамбен, подобное исключение работает нестабильно. Гуманизм как продукт производства антропологической машины создает зоны неразличимости, где «голая жизнь» животных (др-греч. *zoē*), лишенная достоинств и благ разума или свободы, отражается и в человеческом существовании — через его зачастую насильтвенную дегуманизацию — например, в концлагерях или пенитенциарных учреждениях [\[9, с. 50\]](#).

Другими словами, механицистская редукция инстинкта подрывает универсальность человеческой природы: если жизнь тела сводится к физиологическим реакциям, то это касается и человеческого тела вопреки формальным критериям «интеллекта». Дуалистическая система Декарта не только служит основой антропологической машины эпохи модерна, но и обнажает ее противоречия, демонстрируя, что «человеческое» — не естественная категория, а исторический продукт исключения и разрыва функциональной преемственности в животно-человеческом бытии, характерной для античных учений о душе. Согласно Симондону, механицистские представления Декарта, развиваясь как антитеза античным представлениям, оказали чрезвычайное влияние на всю последующую традицию научной практики: «Отсюда и отрижение сознания у животного, отрижение способности животных к разумному приобретению навыков, осознанному научению, разумному решению задач» [\[8, с. 111\]](#).

Итак, анализ картезианского подхода выявляет его противоречивость: сведение животных к «автоматам» не только исключает возможность индивидуальности, но и становится гносеологической проблемой для обособленного от телесных переживаний человеческого разума (Симондон). Осмысление дуалистической системы в метафизике через призму антропологической машины модерна (Агамбен) показывает, что механицистская редукция инстинкта — в числе прочего — производит гуманизм как

этическую проблему различия человека и животного. Мы предлагаем рассмотреть посткартезианские аспекты метафизики Лейбница, в частности, его учение о «сложных» субстанциях и теорию апперцепции, как возможную альтернативу системе Декарта и попробовать эксплицировать из неё гносеологические, онтологические и этические решения, обратившись к современным прочтениям лейбницианской философии.

2. Границы животного познания в теории апперцепции Г. Лейбница

Контекст его исследования определяется работой Лейбница «Новые опыты о человеческом разумении» (законченной в 1704 году), в которой немецкий философ вступает в заочный спор с идеями Джона Локка. Последний, оспаривая существование врожденных идей, допускает формирование способности к рефлексивному познанию на основании связей восприятий (фр. *aperception*). Лейбниц же предлагает более артикулированное различие [\[10, с. 133\]](#). Под восприятием (фр. *perception*) следует понимать интеграцию более малых и неосознаваемых перцепций в единый чувственный образ (например, таково визуальное восприятие света или аудиальное — шума), а под осознанием (фр. *s'apercevoir*) — интроспективную способность души к образованию связей между такими восприятиями. Восприятие — есть некая данность способностей тела, в то время как апперцепция создает впечатления самой души. Таким образом апперцепция становится ключевым моментом для лейбницианской эпистемологии, поскольку объясняет достоверность опыта в последовательностях явлений. Если животная душа способна к такому осознанию — например, как ощущений страдания или радости, а также к действиям на основании их различия в процессе охоты, игры или обучения — доказывает ли это наличие у нее рефлексии и рациональных действий? Ограничены животные лишь чистым опытом перцепций, бездумной жизнью в потоке неотчетливых явлений, или осознают их связь друг с другом? Это касается как этического аспекта проблемы познания животных: достоверности ощущений и субъектности, — так и эпистемологического: анализа опыта и усвоения знаний.

Вопрос о способности животных к апперцепции в философии Лейбница можно считать одним из наиболее дискуссионных. Русскоязычные исследователи, такие как П.С. Попов и Г.Г. Майоров, внесли значительный вклад в прояснение лейбницианского метода познания, опираясь на анализ ключевых текстов философа — «Новых опытов о человеческом разуме» и «Монадологии». Так П.С. Попов в своей работе «История логики Нового времени» (1960) связывает метод познания Лейбница с описанной в «Монадологии» (1914) классификацией монад — фундаментальных единиц мироздания, составляющих основу сложных субстанций [\[11, с. 87\]](#). Животные занимают промежуточную ступень в метафизической иерархии между растениями и человеком: их души обладают памятью и ассоциативным восприятием, но лишены рефлексии, которая является, согласно Попову, прерогативой исключительно разумной души. Попов иллюстрирует это примером самого Лейбница из 26-го параграфа «Монадологии» (1714): «Животные при восприятии чего-нибудь их поражающего, от чего они имели до этого подобное же восприятие, благодаря памяти ожидают того, что было соединено в этом предшествовавшем восприятии, и в них возбуждаются чувства, подобные тем, какие они тогда имели. Например, когда собакам показывают палку, они припоминают боль, которую она им причиняла, и воют или убегают» [\[12, с. 417\]](#). Такой тип ассоциации, «связь по последовательности», как считает Попов, не поднимается до уровня рефлексивного акта. Попов трактует сознательную деятельность как критерий, отделяющий человека от животных, и связывает это различие с противопоставлением необходимых «истин разума» и случайных «истин факта» [\[11, с. 88\]](#).

Г. Г. Майоров в монографии «Теоретическая философия Готфрида Лейбница» (1973) углубляет анализ, рассматривая апперцепцию в контексте динамической типологии перцепций. Автор выделяет четыре уровня перцепций: 1) репрезентации (взаимное восприятие), 2) «малые перцепции» (бессознательные восприятия), 3) смутные перцепции (чувственные образы) и 4) апперцепцию как «самосознание» и «первое условие специфически человеческого знания», то есть высших, духовных монад [\[13, с. 184\]](#). Животные, обладая первыми тремя перцептивными способностями, а также памятью и вниманием — «способностью целостно реагировать на воспринятую ситуацию» [\[13, с. 181\]](#), — ограничены, согласно Майорову, внешним компонентом сознания. Майоров подчеркивает, что апперцепция — это не просто осознание восприятия как внутреннего состояния, но осознание «всех вообще внутренних состояний духовного субъекта» [\[13, с. 184\]](#).

Оба автора сходятся в том, что апперцепция у Лейбница — это особенность человека (духовной монады), но Майоров предлагает более системный анализ, последовательно развивая гносеологические аспекты в контексте метафизики монад. Анализируя работы отечественных авторов, становится понятно, что сущность животного не является для них специальным предметом исследования в философии Лейбница. Поэтому мы находим продуктивным решением обратиться к англоязычным исследованиям, прямо артикулирующим проблему животных в гносеологии, метафизике и онтологии Лейбница.

Марк Кульстад в статье «Лейбниц, животные и апперцепция» (1981) исследует теорию Лейбница об апперцепции в ключе гносеологических аспектов животного познания, на текстологическом анализе «Новых опытов» показывая, что Лейбниц допускает апперцепцию у животных [\[14\]](#). Центральным для аргументации Кульстада становится «отрывок о кабане» (англ. a *boar passage*): «животные лишены разумения <...>, но обладают способностью сознавать более заметные и выделяющиеся впечатления, как, например, кабан замечает человека, о котором прежде имел только простое восприятие» [\[2\] \[10, с. 165\]](#). Кульстад отмечает, что «заметить» (фр. *s'appercoit*) в данном случае — акт апперцепции, предполагающий сознательную концентрацию внимания. Этот пример демонстрирует, что животные способны к определению и сознанию значимых впечатлений. Согласно Кульстаду, это позволяет допустить, что, по Лейбничу, животные способны к рефлексивному восприятию.

Проблема соотношения апперцепции и восприятия у животных получает дополнительное освещение при анализе лейбницианского определения ощущения, данного в работе «Материя, взятая в себе», как «восприятия, которое содержит в себе что-то отчетливое и соединено с вниманием и памятью» [\[15, с. 385\]](#) (лат. *Sensio enim est percepito, quae aliquid distincti involvit, et cum attentione et memoria conjuncta est* [\[13, р. 49\]](#)). Это определение заново поднимает вопрос о природе внимания и памяти у животных, несводимых к «смутным восприятиям» (как, например, считал Майоров [\[13, с. 181\]](#)), но как об отчетливых впечатлениях, на основании которых животных склоняется к тому или иному действию. Лейбниц тем не менее ставит жесткие границы сознательной деятельности: «животные <...> не знают общности суждений (*rationes necessarias*), ибо не знают оснований необходимости» [\[15, с. 387\]](#). Они действуют, говорит философ, на основании чистого опыта, подобно эмпирикам, полагаясь на привычку и случайные серии последовательностей, и соответственно их внимание и память полностью зависят от постоянства внешних раздражителей.

Чтобы разрешить противоречие, Кульстад предлагает различение между двумя типами рефлексии: «простой рефлексией» первого порядка (англ. *mere reflection*), связанной с восприятием внешних объектов, и «локковой рефлексией» второго порядка (англ. *Lockean reflection*), направленной на внутренние состояния сознания. Как он пишет: «Локковая рефлексия предполагает сосредоточение внимания разума на том, что <...> находится в нас, то есть на самости и ее действиях. <...> Любое размышление, которое не относится к этому типу <...> я называю простой рефлексией» [\[14, p. 33\]](#). Это различие, считает исследователь, принципиально важно для понимания лейбницианской версии животной апперцепции. Если «простая рефлексия» останавливается на чувственной ассоциации образов, то «локковая рефлексия» сознания: «Животные способны к апперцепции таким образом, который предполагает [наличия] рефлексии, но это не локковская рефлексия, к которой животные не способны [\[14, p. 36\]](#).

Статья Мюррея Майлза «Лейбниц об апперцепции и животных душах» (1994) предлагает критический анализ этой проблемы, вступая в полемику с интерпретацией Кульстада. Майлз, подвергает концепцию «простой рефлексии» критике, указывая на ее «радикальность» и терминологическую нечеткость. Основная критика Майлза направлена на то, что Кульстад игнорирует категоричность утверждений Лейбница об отсутствии рефлексии у животных: «“Радикальная” альтернатива сталкивается с очень серьезными препятствиями, главным из которых является “категорическое” отрицание Лейбницием рефлексии у зверей» [\[16, p. 705\]](#). В противовес этой позиции Майлз предлагает более строгое решение, основанное на различии рефлексивной и нерефлексивной апперцепции «внутри нас». Исследователь доказывает, что внешние объекты рефлексии первого порядка являются в теории Лейбница также и внутренними образами впечатлений. Этот подход, оспаривающий разделение на внутренние и внешние интенции сознания, по мнению Майлза, лучше соответствует текстам Лейбница и сохраняет системную строгость его метафизики: «Вся трудность исчезает, если <...> нерефлексивная апперцепция — это то, что поднимает восприятие до уровня ощущения, а рефлексивная апперцепция поднимает ощущение до уровня мысли» [\[16, p. 718\]](#).

Таким образом, Майлз приходит к выводу, что животной форме познания соответствует только нерефлексивная апперцепция. Это позволяет согласовать три ключевых тезиса Лейбница: способность животных получать впечатления из ощущений, необходимость апперцепции для ощущения и отсутствие у животных рефлексивного сознания, то есть рационального мышления. В отличие от Кульстада, который пытается расширить понятие рефлексии, Майлз настаивает на необходимости четкого терминологического различия, что делает его интерпретацию более соответствующей оригинальным текстам Лейбница и менее уязвимой для критики.

3. Анималькулы и монады: онтологический статус животных в метафизике Лейбница

В статье «Идеи и животные» (2005) Глен Харц и Кэтрин Уилсон подвергают критике идеалистическую интерпретацию поздней философии Лейбница, согласно которой фундаментальной основой мироздания признаются исключительно монады как простейшие субстанции, неделимые, вечные и самозамкнутые, то есть неподверженные никакому влиянию извне. Материальные тела же рассматриваются как «хорошо обоснованные явления» (лат. *phaenomenon bene fundatum*), наблюдаемые монадой из самой себя. Как отмечают авторы: «Мнение о том, что Лейбниц около 1700 года или некоторое время спустя был или стал убежденным идеалистом, верившим только в реальность духов и их идей, странным образом сохраняется в недавней вторичной

литературе» [\[17, р. 11\]](#).

Такое прочтение остается актуальным и для большинства русскоязычных рецепций лейбницианской онтологии. В частности, в классической историко-философской работе «Лейбниц и Декарт» (1915) российский исследователь начала XX века, переводчик сочинений Декарта, Н. Сретенский так пишет про концепцию лейбницианского мира: «Один только ряд явлений, явления в индивидуальной душе — истинный и реальный мир» [\[18, с. 122\]](#). Гораздо позднее в подробном изложении учения Лейбница, советский философ И. С. Нарский продемонстрирует структурную сложность «идеализма» Лейбница. Согласно Нарскому, «материальный мир, по Лейбничу, не менее реален, чем его духовная, идеальная сущность, которая в свою очередь столь же реальна, как и духовно (логически) существующие возможные иные миры, однако ее реальность какая-то иная» [\[19, с. 143\]](#). Реальность идеальной сущности представляется Нарским как логическое препятствие для материального проявления мира, хотя и с важной оговоркой о «стихийном признании [Лейбницием] объективности материального мира» [\[19, с. 147\]](#). Другой советский исследователь В. В. Соколов в предисловии к изданию «Теодицеи» оговаривается, что разделяемая Лейбницием «древняя идея тождества микро- и макрокосма допускала как идеалистическую, так и материалистическую интерпретацию <...>: от мира к человеку или наоборот» [\[20, с. 33\]](#).

Харц и Уилсон также заявляют о неразрешенности этого противоречия, анализируя дискурс о животных в поздних работах немецкого философа. Иерархическая модель «монадологического» идеализма сталкивается с проблемой консистенции: если «простые» монады — это фундаментальные субстанции, то как объяснить, что Лейбниц приписывает животным характеристики (например, способность к апперцепции), требующие, согласно принципу предустановленной гармонии, синхронизма между материальной телом и идеальной душой? Целью исследователей становится выявления в анализе лейбницианской философии виталистических и даже материалистических акцентов.

В противовес строго-идеалистическому пониманию исследователи показывают, что животные занимают особое положение в системе Лейбница как «телесные субстанции» (англ. *corporeal substances*), объединяющие господствующую монаду (англ. *dominant monad*) с органическим телом. Это положение подтверждается цитатой из письма нидерландскому математику Бернулли (1698), где Лейбниц пишет, что каждая телесная субстанция «возникает сразу и даже без подразделения, и <...> каждое животное — это такая вещь» [\[17, р. 3\]](#). Данный тезис, считают авторы, принципиально важен, так как он позволяет преодолеть наследие картезианской дихотомии между мыслящей субстанцией и протяженной материей, представляя животных как независимые единицы метафизической системы.

Онтологический статус животных как телесных субстанций получает дополнительное обоснование в «Монадологии» (1714), где Лейбниц утверждает: «У каждого живого тела есть господствующая энтелехия, которая в животном есть душа; но члены этого живого тела полны других живых тел, растений, животных, из которых каждое имеет опять свою энтелехию, или господствующую душу» [\[12, р. 425\]](#). Этот образ рекурсивной вложенности тел друг в друга напоминает «анималькулей» (англ. *animalcule*) — микрорганизмов, которых в невидимых глазу бактериях разглядел друг Лейбница, величайший микроскопист XVII века Антон ван Левенгук. Пананималькулизм Левенгука, суть которого можно выразить, перефразировав знаменитое высказывание Фалеса: «Всё

полно живого», — предполагает виталистическую интуицию, в согласии с которой понимание субстанции представляется в перспективе, соединяющей в отношениях гармонии телесные формы и активные потенции души. Очевидно, что идея монады — это заимствованная Лейбницием метафизическая аналогия анималькулы.

Уже упомянутый советский философ Г. Майоров отмечает многогранный синтез в философии Лейбница естественнонаучных открытий, в частности, в области биологии, зоологии, физики и математики. Значительное влияние на Лейбница оказали не только микробиологические открытия Р. Гуком клеточной структуры растений и А. Левенгуком — бактериальных организмов, но также изучение Я. Сваммердамом и М. Мальпиги единобразия эмбрионального развития у животных в русле теории преформизма [\[13, с. 65\]](#). Майоров тонко подчеркивает элементы витализма и панпсихизма, которые проникли в натурфилософские представлениях Лейбница об инволюционно-эволюционной активности субстанций. Поскольку основой сложных субстанций служит непрерывный процесс жизни, то смерть как таковая в системе Лейбница невозможна: есть лишь процессы свертывания и развертывания органических структур тела. Подобную траекторию осмысления Лейбница избирает современная исследовательница Ада Смаилбекович в статье «Анималькулы» (2023). Смаилбекович подчеркивает внимание Лейбница к «микрживотным» и понимает, что зависимая от внешних условий животная душа искуснее, нежели самозамкнутая «простая» монада, приспособлена к навигации в «топографии микрокосма», в то время как способности разума ориентированы на поиск и прояснение необходимых истин [\[21, р. 25\]](#). Между этими инстанциями души нет противоречия, но, напротив, они гармонично дополняют друг друга.

Вдохновленный открытием Левенгука — относительностью масштаба, которую дает оптическая перспектива — Лейбниц утверждает, что каждая душа есть «зеркало универсума» [\[12, с. 426\]](#). Органическое единство животного не ограничивается механической агрегацией его частей, но представляет собой систему субординации, организованную как разные оптические перспективы господствующей монады: от микроскопических клеток до макроскопического тел. Животные обладают неделимой душой и бесконечно делимым телом, состояние которого есть образ, выражающий определенную перспективу души на целостность универсума.

Внутренний конфликт Лейбница между «составными субстанциями», сообщающимися с другими такими же, и независимыми «простыми» субстанциями, как считают Харц и Уилсон, решается просто: «Животные не соперничают с монадами за привилегию быть настоящими субстанциями. Скорее, простые субстанции соединены с “органическими машинами”, чтобы дать нам растения и животных, которых мы наблюдаем вокруг себя» [\[17, р. 4\]](#). Таким образом, считают исследователи, животные для Лейбница — это не просто видимости внутреннего мира монады, а реальные сущности, обладающие собственным онтогенезом. Харц и Уилсон видят в «пананималькулизме» версию онтологии Лейбница альтернативную той, которую подразумевает идеалистическая строгость онтологии монадо-центристической. Однако будет верно заметить, что, по мысли Лейбница, даже если анималькулы имеют для жизни всеобщий характер, то только монады — универсальное значение. Так проблема лейбницианского идеализма остается открытой, а существующие исследования лишь демонстрируют неисчерпаемое богатство философского наследия ученого.

Совместное рассмотрение онтологических и гносеологических аспектов лейбницианских представлений о животных позволяет поместить строгую дилюцию между человеком и животным в континуальное измерение, характерное для посткартезианской метафизики.

Гносеологический анализ животных способностей в исследованиях Кульстада и Майлза дополняет эту картину, показывая, что животные в системе Лейбница, хотя и лишены самосознания, но способны к особой форме апперцепции. Онтологическая перспектива Харца и Уилсон в свою очередь демонстрирует, что животные в системе Лейбница — не просто механические агрегаты монад, а самостоятельные субстанциальные единства, которые не подвержены уничтожению (а только бесконечному делению своей органической части) и отражают уникальные перспективы на универсум. Животная монада существует в мире множества телесных ощущений, отчетливо воспринимая их в перцептивном опыте, но исключительно *per accidens*.

На наш взгляд, лейбницианский подход имеет значительный потенциал для развития современных дискуссий в области философии сознания, а также представляет теоретический интерес для критических исследований животных и современной философии природы, предлагая альтернативу как «строгому» дуализму в метафизике, так и редукционистскому материализму. Значительный вклад в развитие этого подхода внесла интерпретация посткартизанской метафизики Лейбница французским философом Жилем Делёзом, которую мы предлагаем рассмотреть далее.

4. Лейбницианская психология животных в интерпретации Жиля Делёза

«Беспокойство» (англ. *uneasiness*) — термин английского философа Джона Локка, который Лейбниц использует в «Новых опытах о человеческом разумении», чтобы объяснить возбуждение души множеством малых восприятий. Локк придает понятию беспокойства, согласно Лейбницу, фундаментальное значение: «Беспокойство — есть главный, если не единственный стимул, побуждающий людей к промыслу и деятельности» [\[10, с. 164\]](#). Его можно понимать как состояние человека, «которому не по себе» [\[10, с. 164\]](#). Лейбниц вносит уточнение: беспокойство — это неразличимое множество стимулов, которые происходят из неизвестного или скрытого источника и неизменно сопровождают такие человеческие страсти и состояния как гнев, отчаяние, стыд, зависть, но также любовь, славу и надежду. Другими словами, там, где есть беспокойство, набирает силы желание (фр. *appetition*) — в этом моменте Локк и Лейбниц приходят ко взаимопониманию: «всюду, где есть желание, есть и беспокойство» [\[10, с. 194\]](#), — поскольку беспокойное состояние возбуждает внутри души волнение и предвосхищает чувства разочарования или удовольствия.

Эти положения описывает и развивает в своих лекциях о Лейбнице французский философ Жиль Делёз, делая «беспокойство» (фр. *l'inquiétude*) ведущим понятием «психоматематической» теории Лейбница. Ключом к пониманию лейбницианской психологии беспокойства является, согласно Делёзу, животная монада. Он выдвигает смелую теорию: «Я действительно полагаю, что Лейбниц — это создатель психологии животных. Психология животных начинается с момента, когда вы не только верите в душу животных, но когда вы определяете ситуацию с этой душой как ситуацию “быть как на иголках”. <...> Что означает быть животным? Это означает, что вы “как на иголках” будете ждать того, что может внезапно произойти» [\[22, с. 305\]](#). «Быть как на иголках» (фр. *être aux aguets*) также можно перевести, как «пребывание настороже». Именно так Делёз именует принцип животной жизни [\[3\]](#). Насторожиться — значит перейти в состояние предельного внимания, быть готовым к неожиданному и спонтанному действию. А состояние покоя, напротив, есть «интеграция некоего вечного беспокойства» [\[22, с. 306\]](#). Делёз утверждает, что именно через желание, порождаемое беспокойством, пролегает граница между декартовским механицизмом и лейбницианским принципом гармонии.

Рефлекторным механизмам «животных-машин» Декарта, как говорит Делез, недостаёт животного беспокойства [\[22, с. 306\]](#).

Французский философ связывает психологические интуиции Лейбница с его математическим открытием: дифференциальным счислением. Когда Делёз утверждает, что перцептивный опыт — это дифференциал сознания, то имеет в виду, что для Лейбница онтогенез сознания эволюционирует из бесконечно делимых малых восприятий динамичных свойств материи. Это такие свойства как «кишение, роение мелких наклонностей» [\[22, с. 211\]](#), что находят своё бессознательное отражение внутри души. Итак, беспокойство — не может быть сведено к тревоге или страху. В первую очередь, его следует понимать как сенсорный шум, который окружают вещи, с одной стороны, ускользающие от осознания и отчетливого различия в апперцепции, с другой стороны, возбуждающие наши наклонности (лат. *appetitio*) как силы влечения и отторжения.

Чтобы лучше проиллюстрировать смысл делезовского понимания, обратимся к другой работе философа, которая во многом систематизирует материал лекций, «Складка. Лейбниц и барокко» (1988). Жиль Делёз вновь обращается к «беспокойству», чтобы объяснить перцептивные способности животной души: «Малые перцепции, как и составные части каждой перцепции, суть переходы от одной перцепции к другой. Они и составляют животное — или одушевленное — состояние по преимуществу: беспокойство» [\[24, с. 147\]](#). Когда Лейбниц утверждает подобную дифференцированность восприятия и складывание больших перцепции (например, шума моря или шума толпы людей) из различных малых (шума каждой отдельной капли или голоса каждого отдельного человека), он, по мысли Делёза, указывает на существование корреляции между материальным и одушевленным модусами сложной субстанции, который может быть преодолен в переходах от одних перцепций к другим.

Таким образом Лейбниц совершает двухтактную операцию, «состоящую из трансцендентальных актуализации и реализации» [\[24, с. 209\]](#), которые соответствуют «анимализму» и «материализму» монады. «Анимализм» — это принцип души и живого вообще, такт актуализации восприятия, в котором инертная материя «оживает» в феноменологическом состоянии беспокойства душ. «Материализм», с другой стороны, есть принцип тела, такт реализации ощущения, в котором тело реагирует и отражает движение души. Удерживая во внимании эти два момента делезианской интерпретации философии Лейбница, мы перейдем к рассмотрению этических аспектов, которые возможно эксплицировать из монадологии.

5. Перспективизм животных монад: возможность постгуманистической рецепции философии Лейбница

Постгуманизм — это современная гуманитарная теория, которая на основании критического переосмыслиния проблем гуманизма развивает этику нечеловеческих агентов таких как животные, растения, технические объекты. Исследовательница постгуманизма Франческа Феррандо указывает, что гуманизм как продукт «антропологической машины» — один из главных объектов критического рассмотрения постгуманизма [\[25, с. 137\]](#). Для своих целей постгуманистическая теория мобилизует огромный пласт классических произведений (в том числе метафизических), чтобы предложить траектории преодоления антропоцентризма в существующих подходах к исследованию морали и нормативности.

Одной из ключевых для философского постгуманизма является концепция монизма в посткартезианской философии Баруха Спинозы, который в своем *opus magnum* «Этика, доказанная в геометрическом порядке» (1677) провозглашает онтологическое равенство всего существующего. Все сущее, согласно Спинозе, является в равной степени выражением единой субстанции или природы. Каждое сущее есть единство тела и души и представляется конечным модусом (состоянием) субстанции, актуальная сущность которого определяется через то, что Спиноза (в 7 теореме III главы «Этики») называет латинским термином *conatus* — «упорством» или «стремлением» в бытии, то есть способностью сущего как сохранять свое состояние, так и умножать могущество своих сил (лат. *potentia*) в мире [26, с. 463]. Это позволяет некоторым современным исследователям понимать его учение с точки зрения «радикального неоматериализма», поскольку онтологическое учение Спинозы признает основополагающее значение витальности и стремится избегать предустановленных иерархий в классификации сущего. Так, например, философ Рози Брайдотти пишет, что для Спинозы «материя едина, она движима желанием самовыражения и онтологически свободна» [27, с. 109]. На наш взгляд, этими и некоторыми другими факторами, например, спинозистской теорией аффектов — безусловно заслуживающими более детального рассмотрения, что, однако, выходит за рамки целей и задач данного исследования — определяется его «удобство» для постгуманистической философии.

Монадология Лейбница же, напротив, вступает с монистическим универсализмом Спинозы в прямую конфронтацию с плюралистических позиций и признает, как было продемонстрировано выше, множественность телесных субстанций. Каждая монада является независимым выражением своего внутреннего мира, в котором другие миры субстанций отражаются в качестве совозможных. Очевидно, из этого напрямую следует актуальность рассмотрения лейбницианской теории как «совозможной» постгуманистической мысли. Обратившись к основным произведениям в этой области, мы обнаруживаем, что монадология Лейбница оказывается незаслуженно исключена из сферы постгуманистической рефлексии.

В работе Феррандо «Философский постгуманизм» (2019) мы находим лишь поверхностное упоминание Лейбница в связи с его концепцией «возможных миров» как теоретическим компонентом генеалогии современной идеи «мультиверсума» [25, с. 311]. Это важная интуиция, оставленная, однако, автором без дополнительных комментариев, помимо отношения лейбницианской концепции к «высокой» схоластике. Действительно, с одной стороны, следует признать, что в классическом прочтении монадологии Лейбница подразумевает иерархию и трансцендентный элемент гармонии, игнорировать которые невозможно. С другой стороны, потенциал лейбницианской философии не исчерпывается классическими прочтениями и заслуживает найти применение для целей критических исследований, ориентированных на переосмысление современных проблем этики и познания. В данной части исследования, опираясь, в частности, на «этологическую» рецепцию монадологии Жилем Делёзом (философия которого непосредственно повлияла на становление философской критики гуманизма), мы хотим представить попытку постгуманистической рецепции монадологии, использовав её мультимодальность и плюралистический перспективизм в целях развития концептуального аппарата постгуманистической этики.

В обращение французского философа к данным этологии для интерпретации монадологии Лейбница можно различить основания для постгуманистической этики, которую следует понимать как «остановку» антропологической машины гуманизма и преодоление проблемы животно-человеческого различия через онтологическое

равенство животной и человеческой перспективы на универсум. Делёз реактуализирует психологическую теорию животных монад через призму биологической теории об «окружающем мире» (нем. *Umwelt*) животного, предложенную этологом Якобом фон Икскюлем.

Самый известный пример исследований Икскюля — описание феноменологического мира клеща. Этот мир представляет собой телесный ландшафт, состоящий всего из трех простых признаков восприятия: чувствительности к свету, запахам и теплу. Клещ живет в постоянном ожидании одного из трех сигналов, в медленном течении времени до тех пор, пока появление на горизонте его мира светотени, мускусного запаха или тепла, исходящего от тела живого существа, не приведет клеща к определенной реакции.

В работе «Путешествие в окружающие миры животных и людей» (1934) Икскюль вступает в дискуссию с механицистской редукцией животных к физиологическим реакциям их тел. Вместо этого он полагает, что «каждое живое существо — это субъект, живущий в собственном мире и являющийся его центром» [28, с. 28]. Животное — не машина, ведь каждая его живая клетка — сама по себе «машинист», обладающий «признаками восприятия» и «признаками действия» [28, с. 30]. Икскюль пересматривает картезианскую теорию рефлекса: в его перспективе поведение животного не ограничивается механикой рефлекторной дуги, оно активно, в качестве субъекта, вовлечено в «функциональный круг», связывающий окружающий мир животного с внешней средой [28, с. 33]. Более того, по Икскюлю, животные имеют нечто вроде «врожденных идей»: они способны совершать действия, предвосхищающие их будущие потребности, как например, перелетные птицы имеют априорное представление о «знакомом пути», следя, без предварительного опыта, по жизненно-необходимым маршрутам миграции [28, с. 112], или пауки, которые плетут сети, как будто рассчитывая размеры и формы насекомых, которые в них должны попасть.

На примере «окружающего мира» клеща Икскюль стремится показать, что животное «господствует» над течением времени и пространственными отношениями своего окружающего мира [28, с. 36]. Время и пространство животного, соответственно, есть формы чувств и восприятий. Это подталкивает к сравнению наблюдений немецкого этолога с категориями трансцендентальной эстетики Иммануила Канта. С другой стороны, показательно, что один из крупнейший последователей Канта в XX веке Эрнст Кассирер в «Опытах о человеке» (1944) описывает теорию Икскюля, привлекая понятийный аппарат лейбницианской монадологии: «Реальность не едина и не однородна, а, напротив, чрезвычайно разнообразна: в ней столь же много различных схем и образцов, сколь и разных организмов. Каждый организм есть как бы монада, у которой свой собственный мир, поскольку имеется свой собственный опыт» [29, с. 469].

Делёза увлекает микрокосм клеща. Как он пишет, все три органа восприятия клеща образуют «ясную зону» (фр. *une zone claire*) его окружающего мира. Здесь для Делёза важно показать особенность посткардезианского метода Лейбница: «Тьмы в нас нет, потому что мы имеем тело, но мы должны иметь тело, потому что в нас есть тьма: физическую картезианскую индукцию Лейбница заменяет моральной дедукцией тела» [24, с. 146]. Дифференциация органов восприятия — это развертываемый процесс прояснения окружающего мира. Современной науке о животных хорошо известно о сложных биологических системах навигации: птицы улавливают ультрафиолетовое излучение, некоторые рыбы, например, сомы — электромагнитные импульсы, летучие мыши ориентируются с помощью эхолокации, а дельфины, используя сонар, способны

сканировать подводные пространства на огромные расстояния.

Нерефлексивная апперцепция животных явлений окружающего мира, обеспеченная их органами восприятия, не беднее и не «меньше» человеческого познания, которое руководствуется средствами рефлексирующего разума. В некотором смысле, не выходя за пределы допущений самого Лейбница, можно сказать, что «беспокойные» животные монады искусно осознают сложность окружающего мира, а человеческий разум в совершенстве постигает самого себя, процессы мира внутреннего. При этом такое допущение не исключает индивидуальности как «простой», так и «телесной» субстанции.

В лекциях о Лейбнице Делёз говорит, что проблема апперцепции — есть также проблема инстинкта как психического феномена. Он использует оригинальный пример: «Что делают дети, которые едят землю? Каким чудом получается так, что они едят землю, тогда как им потребен витамин, который эта земля содержит? Это, должно быть, инстинкт. Это монстры! Но даже Бог сотворил монстров в гармонии» [\[22, с. 82\]](#). Инстинктивное поведение здесь объясняет целеполагание гармонии: оптимального взаимодействия живого существа с пессимальными условиями среды, — что мы также видим на примере «знакомых путей» у мигрирующих животных [\[4\]](#). При этом для животных оптимальный критерий задан не познанием необходимых истин, а интуитивным измышлением (исчислением) своих телесных состояний из перцептивных признаков. Животная способность к апперцепции здесь может быть осмысlena в постгуманистической тенденции: инстинкт — не бездумная последовательность автоматических реакций в цепи рефлексов, как полагает картезианский механицизм, он является для животного формой мышления об окружающем мире.

Подобно контр-идеалистическому прочтению Харца и Уилсон, Делёз стремится решить проблему сложных субстанций, находя его в континуальных свойствах перцептивного познания. На этом основании Делёз пересматривает концепцию господствующей монады в предустановленной гармонии, обозначая ее как «теорию принадлежности» (фр. *théorie des appartenances*). «В теории принадлежности происходит открытие “полудругого” — животного-во-мне как конкретного существа», — пишет Делез [\[24, с. 187\]](#). Полу-другой (фр. *un demi-étranger*) в данном примере есть некий совозможный мир, который нарушает «господство» одной единственной, «моей», монады. Делёз цитирует письмо Лейбница леди Мешэм, где немецкий философ развивает свои взгляды на телесные субстанции, озвученные им в «Монадологии», в неожиданном этическом ключе: «Тело наше есть некий мир, наполненный бесчисленными созданиями, которые тоже имеют право на существование, и, если бы тело не было организовано, наш микрокосм, или малый мир, не обладал бы всем совершенством, какое он должен иметь, и даже большой мир не был бы таким богатым, каков он есть» [\[30, с. 594\]](#). Французский философ делает важный вывод о том, что поскольку метафизическая связь разумной монады с внешней средой реализуется через континуальную связь с внутренним миром телесной субстанции, «существенной оказывается не только психология животных, но и их монадология» [\[24, с. 188\]](#).

Здесь уже отчетливо различимы постгуманистические траектории делёзовской интерпретации: плюралистическое перепрочтение положений лейбницианской онтологии децентрирует человеко-размерное понимание монады в широком перцептивном спектре телесной субстанции, где в случае с животными монадами нерефлексивные апперцепции предполагают перспективы окружающего мира, не противоречащие, но совозможные внутреннему миру «простой» монады. Так, мир клеща не «меньше» человеческого, он иного порядка и также сопринадлежит субстанции. Соответственно, животные состояния,

такие как беспокойство, глобальны в потенции, поэтому распространяются и на человека через общий перцептивный план тела. Рефлексивное осознание ощущений в качестве данных мышлению указывает не на исключительность человеческого разума (к чему подводит идеалистическая интерпретация), а на животное *alter ego* как на перспективу предустановленной гармонии. Это позволяет пойти дальше и пересмотреть лейбницианский проект теодицеи с учетом животных монад как коррелятов «наилучшего из возможных миров». Однако эту задачу мы оставляем для следующих исследований, артикулировав лишь её возможность и актуальность, в частности, в связи с вопросами постгуманистической этики и экологической философии природы.

Заключение

В нашем исследовании мы произвели критический анализ дуалистической системы Декарта, который в своем подходе редуцирует животных к «физическим автоматам». Этот подход, как показано, не только исключает животных из сферы разума, но и создает внутренние противоречия в метафизическом взгляде на человека: редукция телесности к механическим реакциям становится «темным» пятном для универсальной характеристики разума. В целях прояснения мы обратились к аспектам философии Лейбница, в которой животные приобретают статус «телесных субстанций», способных к нерефлексивной апперцепции. М. Кульстад настаивает на допущении Лейбницем «простой рефлексии» у животных и подчеркивает их способность к фокусировке внимания на значимых объектах. М. Майлз, напротив, строго разделяет рефлексию и апперцепцию в теории Лейбница: животные способны осознавать восприятия как состояния своего внутреннего мира, но не рефлексировать над их причинами. Однако оба исследователя сходятся в главном: апперцепция у Лейбница — это не рефлекс, а форма психической активности, которая служит связующим звеном между внутренними потребностями и внешними условиями. Философия Лейбница и её современные интерпретации позволяют переосмыслить фигуру животных в классической метафизике, пересматривая строгость механицистских предустановок. Как показывают Г. Харц и К. Уилсон, признание Лейбницем за животными «телесных субстанций» с бессмертной душой, способных к своеобразной апперцепции, управлению феноменальными формами внимания и памяти, предлагает альтернативное идеалистическому понимание метафизики Лейбница. Вездесущность животных субстанций, которую вслед за анималькулизмом Левенгука, но с позиций монадологии признает Лейбниц, объясняет рекурсивную логику предустановленной гармонии в необходимой субординации души и тела.

Наконец, мы помещаем монадологию Лейбница в контекст современной проблематики философского постгуманизма и демонстрируем, что не только монистическая онтология Б. Спинозы, но также, в некотором смысле «обратная» ей, плюралистическая монадология Лейбница может расширить концептуальный аппарат современных исследований в области нечеловеческих сознания и этики. Для этого мы обращаемся к рецепции Жиля Делёза «психоматематической» теории Лейбница о малых перцепциях. Сравнивая теорию Лейбница с выводами из исследований этолога Якоба фон Икскюля, Делёз предлагает переосмыслить животных как активных «участников» метафизического порядка, обладающих сознанием своего «окружающего мира» (*Umwelt*). Анализ идеи «беспокойства» у Лейбница как элемента психологии животных позволяет Делёзу эксплицировать концепцию «животной монадологии», что открывает путь к этическому перспективизму, характерному для постгуманистической философии и основанной на её выводах этики. Животные (и в каком-то смысле — люди в дoreфлексивных состояниях) предстают здесь не пассивными объектами физиологических законов, а активными

агентами субстанций, которые конструирует свой собственный мир с помощью апперцепции сменяющихся внутренних состояний. Это открывает путь к постгуманистической этике, где инстинктивные практики признаются формами альтернативного знания о своеобразных особенностях «окружающих миров» животных. Таким образом, лейбницианская метафизика, прочитанная через проблематику животно-человеческого различия, утверждает континуальность и онтологическую совозможность различных животно-человеческих перспектив на мир.

[\[1\]](#) Так, например, активная корреспондентка Декарта Елизавета Богемская в письме 1643 года просит его разъяснить, как, не будучи протяженной, «душа человека может побуждать телесные духи (*esprits du corps*) к выполнению произвольных действий» [\[7, с. 489\]](#).

[\[2\]](#) Русскоязычный перевод в данном случае не вполне точный. Кульстад приводит оригинальную цитату Лейбница на французском языке: «les bestes n'ont point d'entendement, . . . quoique elles aient la faculté de s'appercevoir des impressions plus remarquables et plus distinguées, comme le sanglier s'appercoit d'une personne qui luy crie» [\[14, р. 28\]](#). Мы предлагаем следующий вариант перевода, соответствующий контексту проблемы: ««животные лишены разумения <...>, но обладают способностью к апперцепции (*s'appercevoir*) заметных и ярких впечатлений, как, например, кабан обладает простым восприятием (*s'appercoit*) человека, который зовет его».

[\[3\]](#) См. главу «A как в Animal» в «Алфавите Делёза», где Делёз опирается на то же понятие, чтобы объяснить связь животного и философии [\[23\]](#).

[\[4\]](#) Как утверждает Икскюль: «Оптимальный, то есть максимально благоприятный, окружающий мир и пессимальная среда могут считаться общим правилом» [\[28, с. 35\]](#).

Библиография

1. Falk, D. Insects and Other Animals Have Consciousness, Experts Declare / Quanta Magazine, 2024. - [Электронный ресурс] URL: <https://www.quantamagazine.org/insects-and-other-animals-have-consciousness-experts-declare-20240419> (дата обращения 16.05.2025).
2. Декарт, Р. Рассуждения о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках / пер. с франц. Г. Г. Слюсарева // Собрание сочинений в 2 т.: Т. 1 / сост., ред., вступ. ст. В. В. Соколова. - М.: Мысль, 1989. - С. 250-296.
3. Декарт, Р. Первоначала философии / пер. с лат. С. Я. Шейнман-Топштейн, с франц. Н. Н. Сретенского // Собрание сочинений в 2 т.: Т. 1 / сост., ред., вступ. ст. В. В. Соколова. - М.: Мысль, 1989. - С. 297-422.
4. Декарт, Р. Ответ на шестые возражения / Р. Декарт; пер. с лат. // Сочинения в 2 т.: Т. 2 / сост., ред. и примеч. В. В. Соколова. - М.: Мысль, 1994. - С. 310-327.
5. Павлов, И. П. Лекция первая // Полное собрание сочинений. Издание второе дополненное: Т. 4. - М.; Л., 1951. - С. 15-30.
6. Декарт, Р. Страсти души / пер. с франц. А. К. Сынopalova // Собрание сочинений в 2 т.: Т. 1 / сост., ред., вступ. ст. В. В. Соколова. - М.: Мысль, 1989. - С. 481-572.
7. Декарт, Р. Из переписки 1643-1649 гг. (Елизавета - Декарту) / пер. с лат. и франц. С. Я. Шейнман-Топштейн, Я. А. Ляткера и М. А. Гарнцева // Собрание сочинений в 2-х т.: Т. 2. - М.: Мысль, 1994. - С. 489-490.
8. Симондон, Ж. Два урока о животном и человеке / пер. с франц. - М.: Grundrisse, 2016. - 140 с.

9. Агамбен, Д. Открытое / пер. с итал. с нем. Б. М. Скуратова; ред. глав 1-11; 15-19 М. Маяцкий; 12-14, 20 - Дм. Новиков. - М.: РГГУ, 2012. - 112 с.
10. Лейбниц, Г. В. Новые размышления о человеческом разумении // Сочинения в 4-х т.: Т. 2 / ред., авт. вступ. статьи и примеч. И. С. Нарский. - М.: Мысль, 1983. - С. 47-545.
11. Попов, П. С. История логики Нового времени / М.: Издательство Московского университета, 1960. - 262 с.
12. Лейбниц, Г. В. Монадология / пер. с франц. Б. П. Боброва // Сочинения в четырех томах: Т. 1 / ред. и сост., авт. вступ. статьи и примеч. В. В. Соколов; перевод Я. М. Боровского и др. - М.: Мысль, 1982. - С. 413-429.
13. Майоров, Г. Г. Теоретическая философия Готфрида Лейбница / М.: Издательство Московского университета, 1973. - 264 с.
14. Kulstad, M. Leibniz, Animals and Apperception / Studia Leibnitiana. - 1981. - Bd. 13, N. 1. - С. 25-60.
15. Лейбниц, Г. В. Материя, взятая в себе / пер. с лат. Я. М. Боровского // Сочинения в четырех томах: Т. 1 / ред. и сост., авт. вступ. статьи и примеч. В. В. Соколов; перевод Я. М. Боровского и др. - М.: Мысль, 1982. - С. 383-387.
16. Miles, M. Leibniz on Apperception and Animal Souls / Dialogue XXXIII. - 1994. - С. 701-724.
17. Hartz, G. A., Wilson, C. Ideas and Animals: The Hard Problem of Leibnizian Metaphysics / Studia Leibnitiana. - 2005. - Bd. 37, N. 1. - С. 1-19.
18. Сретенский, Н. Н. Лейбниц и Декарт. Критика Лейбницием общих начал философии Декарта. Очерк по истории философии / послесл. Е. Малышкина, Д. Кузницына. - СПб.: Наука, 2007. - 183 с.
19. Нарский, И. С. Готфрид Лейбниц / М.: "Мысль", 1972. - 239 с.
20. Соколов, В. В. Философский синтез Готфрида Лейбница // Сочинения в четырех томах: Т. 1 / ред. и сост., авт. вступ. статьи и примеч. В. В. Соколов; перевод Я. М. Боровского и др. - М.: Мысль, 1982. - С. 3-77.
21. Smailbegović, A. Animalcules // Microbium. The Neglected Lives of Micro-matter / Punctum Books, 2023. - С. 17-30.
22. Делёз, Ж. Лекции о Лейбнице. 1980, 1986/87 / Жиль Делез; [пер. с французского]. - М.: Ад Маргинем Пресс, 2015. - 376 с.
23. Делёз, Ж., Парне, К. Алфавит Жиля Делеза / пер. с фр. А. Корбута. - Минск: Французская гуманитарная культура в Беларуси, 2001, 2003. - 67 с.
24. Делёз, Ж. Складка. Лейбниц и барокко / Жиль Делез; пер. с франц. Б. М. Скуратов. - М.: Издательство "Логос", 1997. - 264 с.
25. Феррандо, Ф. Философский постгуманизм / пер. с англ. Д. Кралечкина; под науч. ред. А. Павлова; Нац. исслед. ун-т "Высшая школа экономики". - М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2022. - 360 с.
26. Спиноза. Этика / пер. Н. А. Иванцова // Избранные сочинения. В двух томах. Том 1 / М.: Госполитиздат, 1957. - С. 359-617.
27. Брайдотти, Р. Постчеловек / пер. с англ. Д. Хамис, под ред. В. Данилова. - М.: Издательство Института Гайдара, 2021. - 408 с.
28. Икскюль, Я. фон. Путешествие в окружающие миры животных и людей. Теория значения / пер. с нем. - М.: Ад Маргинем Пресс, 2025. - 208 с.
29. Кассирер, Э. Избранное. Опыт о человеке / пер. с нем. и англ. [Ю.А. Муравьев и др.]. - М.: Гардарика, 1998. - 784 с.
30. Лейбниц, Г. В. Переписки Лейбница и Д. Мешэм (Лейбница - Леди Мешэм) / Г. В. Лейбниц // Сочинения: в 4 т. / ред., авт. вступ. ст. и примеч. И. С. Нарский. - М.: Мысль, 1983. - Т. 2. - С. 589-596.

Результаты процедуры рецензирования статьи

В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.

Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).

Рецензируемая статья посвящена очень интересной проблеме. Можно сказать, что вопрос о животных является одним из самых сложных в метафизике Лейбница, пожалуй, в этом отношении с ним может соперничать только вопрос о материи, которую ему (правда, по другим основаниям) было чрезвычайно трудно «приютить» в своей последовательно спиритуалистической системе. К сожалению, название статьи не вполне корректно отражает её реальное содержание. Дело в том, что автор очень много внимания уделяет французским и другим зарубежным исследователям, которые, следует признать, часто использовали богатое содержание классической европейской философии в целях, весьма далёких от тех, которые преследовали сами «классики». По-видимому, присутствующее в названии выражение «постгуманистические перспективы» и предназначалось для того, чтобы служить рубрикой для этого выходящего за границы философии Лейбница материала. Думается, однако, что это указание должно быть конкретизировано, «расшифровано», поскольку читателю до знакомства с самим текстом трудно догадаться, что здесь имеется ввиду, между тем, разделы, посвящённые Делёзу, Симондону и т.д., занимают в тексте весьма значительное место. Далее, совершенно непонятно, почему автор обходит вниманием отечественную литературу, посвящённую Лейбничу, в которой, кроме прочего, можно встретить и интересные оценки непосредственно занимающего его вопроса. Положение кажется ещё более странным с учётом того, что в отечественной традиции есть и, действительно, выдающиеся работы, достаточно вспомнить труды П.С. Попова и Г.Г. Майорова. Кроме того, в тексте очень много поспешных, «неаккуратно сформулированных» положений, и в этом отношении автору ещё предстоит много сделать для того, чтобы статья соответствовала требованиям, предъявляемым к научным публикациям. «Режущие глаз» выражения встречаются почти в каждом абзаце, и примеры, которые мы укажем, – лишь малая часть того, что автору предстоит исправить. Так, уже первое предложение вызывает решительный протест читателя, знакомого, например, с античной философией. Дело в том, что «западную метафизику» здесь автор подменяет картезианством. В самом деле, а аристотелевский трактат «О душе», он исключается автором из «западной метафизики»? А пантеистическая традиция (весьма разнообразная), которая предшествовала Лейбничу? В следующем же предложении «в картезианской системе дуализма» нужно заменить на «дуалистической системе» (подобных случаев, когда понятно, что автор имеет ввиду, но выражена мысль крайне неудачно, в тексте очень много). Или прочитаем первое предложение заключения: кто редуцирует животных к автоматам – Декарт или «дуализм»? «Дуализм» – характеристика учения философа, и она никого «редуцировать», разумеется, не может. А как сформулировано последнее предложение текста? Русский синтаксис, действительно, оставляет нам немало свободы, но всё же не позволяет погружать читателя в подобную «речевую анархию». Конечно, публиковать именно этот текст в научном журнале нельзя, однако, в статье присутствует реальное содержание, она может составить основу для интересной публикации, рекомендую отправить её на доработку.

Результаты процедуры повторного рецензирования статьи

В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.

Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).

Предмет исследования автором статьи сформулирован – это «онтологический статус животных (как «телесных субстанций» у Лейбница), их способность к апперцепции и рефлексии, а также этические экспликации этих концепций».

Методология исследования сводится к изучению и сравнению философских концепций (и их интерпретаций в последующей научной литературе) Р. Декарта и Г. Лейбница, в рамках которых осмысляется вопрос наличия сознания у животных.

Актуальность работы, как отмечает автор статьи, «связана с современными дискуссиями о философском статусе животных, их способности к мышлению и объективному познанию связей в окружающей действительности». Действительно, это актуальная проблема современной философии и ряда заинтересованных в подобных вопросах наук. Это показывает Нью-Йоркская декларация о сознании животных, принятая в апреле 2024 года на международной конференции «Новая наука о сознании животных» в Нью-Йоркском университете; о ней было бы уместно упомянуть во вводной части статьи. При этом не совсем понятно, почему необходимо это обращение именно к идеям Декарта и Лейбница. Не устарели ли они полностью в наше время? Что они могут дать современным естествоиспытателям и философам? Или же статья должна быть интересна лишь историкам философии?

Научная новизна совершенно не ясна. Разумеется, философское наследие Декарта и Лейбница за прошедшие столетия изучено весьма подробно. К сожалению, в представленной работе нет чётко выстроенного историографического экскурса, в котором было бы описано, что в рамках поставленной темы уже было сделано предшественниками автора(ов) этой статьи, а что необходимо сделать (или переделать). Вместо этого основная часть текста является последовательным пересказом смысла работ ряда авторов, обращавшихся к рассмотрению взглядов Лейбница на природу животных.

Апелляция к оппонентам не выражена. Автор(ы) статьи не вступает(ют) в имеющиеся дискуссии и просто прилежно фиксирует(ют) разные точки зрения, встречавшиеся в литературе. В этом отношении текст правильнее назвать рефератом, нежели научной статьёй.

При этом стиль и структура текста вполне типичны для жанра научной статьи.

Содержание текста соответствует заглавию работы. Особых поводов для дискуссии статья не даёт – именно в силу того, что в ней практически не выражена авторская позиция. Но в тех редких случаях, когда она всё же проглядывает, возникают вопросы. Так, в статье говорится: «На наш взгляд, лейбницианский подход имеет значительный потенциал для развития современных дискуссий в области философии сознания, а также представляет теоретический интерес для критических исследований животных и современной философии природы, предлагая альтернативу как «строгому» дуализму в метафизике, так и редукционистскому материализму». Однако не ясно, в чём заключается этот потенциал, особенно учитывая, что как показывает(ют) сам(и) автор(ы) статьи, философия Лейбница не вполне понятна и однозначна и допускает различные варианты интерпретаций. Конечно, она была в своё время шагом вперёд в плане осмыслиения вопросов сознания, но вот что она может дать нам сегодня?

Можно отметить также, что статья недостаточно хорошо вычитана перед публикацией. Есть неловкие обороты («исследования в области критических исследований»), кое-где пропущены запятые («И напротив опора...»), не согласованы окончания слов («это не локковская рефлексия, к которым животные не способны»; кстати, после этих слов в статье не хватает закрывающих кавычек).

Библиографический список насчитывает 26 источников. Это релевантная тематике статьи научная и философская литература на русском и английском языках.

Выводы автора(ов) сводятся к краткому переложению идей ряда упомянутых в статье исследователей философии Лейбница.

Представленный текст может быть интересен весьма узкой читательской аудитории, например, аспиранту, готовящему диссертацию на тему философии Лейбница.

Хотя сопоставление взглядов упоминающихся в тексте исследователей выполнено добросовестно, текст нельзя с полным на то основанием назвать научной статьёй по причине отсутствия в ней явной научной новизны. По сути, это реферат, оформленный по лекалам научной статьи. Автору рекомендуется учесть высказанные замечание, обдумать, для чего он пишет этот текст, что он таким образом хочет привнести в науку и в явном виде отразить эту новизну в статье.

Результаты процедуры окончательного рецензирования статьи

В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.

Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).

Предмет исследования

Автор анализирует место и роль животных в метафизической системе Готфрида Вильгельма Лейбница, рассматривая их онтологический статус, гносеологические способности и этические аспекты в свете современных интерпретаций. Исследование фокусируется на лейбницианских концепциях "телесных субстанций" и "малых перцепций", которые представляют альтернативу картезианскому механицизму, где животные низведены до статуса "физических автоматов". Особое внимание уделяется вопросу способности животных к апперцепции, их месту в иерархии монад и современным рецепциям лейбницианской философии в контексте постгуманистических дискуссий.

Методология исследования

Исследование построено на комплексной методологической основе, включающей:

Историко-философский анализ работ Р. Декарта и Г. Лейбница с привлечением их ключевых текстов

Компаративный анализ классических (Н. Сретенский, П. Попов, Г. Майоров, И. Нарский, В. Соколов) и современных интерпретаций (Г. Харц, К. Уилсон, Ж. Симондон, Ж. Делёз)

Концептуальный анализ в оптике критических исследований животных ("антропологическая машина", статус животного в метафизике)

Критическую реконструкцию дискуссий о возможности апперцепции у животных в работах М. Кульстада и М. Майлза

Методология выбрана адекватно задачам исследования и позволяет охватить различные аспекты проблемы животных в метафизике Лейбница, как в историко-философском, так и в современном контексте.

Актуальность

Актуальность исследования обоснована и многогранна:

Соотнесенность с современными дискуссиями о статусе сознания животных (упоминается декларация нью-йоркской конференции 2024 года)

Связь с развитием критических исследований животных и постгуманистической теории

Поиск философских оснований для пересмотра дуалистической парадигмы и этических аспектов отношения к животным

Необходимость переосмысления классической метафизики в контексте новых данных когнитивных наук и этологии

Автор убедительно показывает, что лейбницианский подход представляет интерес не только для истории философии, но и для современных дискуссий о сознании и субъектности нечеловеческих существ.

Научная новизна

Научная новизна исследования заключается в:

Оригинальном прочтении лейбницианской философии с точки зрения психологии животных

Анализе "животного аспекта" монадологии, который обычно остается на периферии исследовательского интереса

Экспликации потенциала лейбницианской философии для современных постгуманистических исследований

Соединении классических интерпретаций с современными (в частности, с делезианской рецепцией)

Концептуализации "животной монады" как постгуманистической перспективы в лейбницианском учении

Автор предлагает новый угол зрения на проблему, интегрируя исторический материал и современные философские дискуссии, что обогащает как исследования лейбницианской философии, так и современную философию сознания и этику животных.

Стиль, структура, содержание

Статья имеет четкую и логичную структуру, состоящую из введения, пяти основных разделов и заключения. Каждый раздел последовательно развивает аргументацию:

Критический анализ дуалистической системы Декарта через концепцию "антропологической машины" Агамбена

Исследование границ животного познания в теории апперцепции Лейбница

Анализ онтологического статуса животных в метафизике Лейбница

Рассмотрение лейбницианской психологии животных в интерпретации Жиля Делёза

Обоснование возможности постгуманистической рецепции философии Лейбница

Стиль изложения научен, но при этом достаточно ясен; автор демонстрирует глубокое знание предмета и владение философской терминологией. Особенно следует отметить способность автора сочетать историко-философский анализ с современными интерпретациями, сохраняя при этом концептуальную целостность исследования.

В качестве незначительного замечания следует отметить некоторую перегруженность текста цитатами и ссылками, что местами затрудняет восприятие авторской позиции. Также в тексте присутствуют отдельные повторы, которые могли бы быть устраниены при более тщательном редактировании.

Библиография

Библиографический аппарат статьи обширен (30 наименований) и включает:

Первоисточники на русском языке (работы Лейбница и Декарта)

Классические комментаторские работы (Сретенский, Майоров, Нарский, Соколов)

Современные англоязычные исследования (Кульстад, Майлз, Харц, Уилсон)

Работы по постгуманистической философии и этологии (Агамбен, Делёз, Феррандо,

Икскюль)

Библиография адекватна теме исследования и охватывает необходимые источники. Особенно ценно обращение к англоязычным исследованиям проблемы животных у Лейбница, которые редко рассматриваются в русскоязычной литературе.

При этом можно отметить, что отсутствуют некоторые новейшие работы по теме (после 2020 года), что было бы желательно для полноты охвата современного состояния дискуссии.

Апелляция к оппонентам

Автор демонстрирует высокую культуру научной полемики, корректно представляя различные, иногда противоположные интерпретации:

Противопоставление "идеалистического" и "материалистического" прочтений Лейбница
Анализ дискуссии между Кульстадом и Майлзом о возможности апперцепции у животных
Сопоставление классических советских интерпретаций с современными западными
Важно отметить, что автор не просто представляет различные точки зрения, но и критически их оценивает, предлагая собственную синтетическую интерпретацию. Особенно это заметно в обсуждении проблемы апперцепции у животных и в анализе метафизического статуса "телесных субстанций".

Выводы, интерес читательской аудитории

Выводы исследования хорошо обоснованы и согласуются с поставленными задачами. Автор убедительно показывает, что:

Лейбницианская концепция "телесных субстанций" предлагает альтернативу картезианскому механизму

Животные в системе Лейбница обладают способностью к нерефлексивной апперцепции
Монадология Лейбница открывает возможности для постгуманистической этики через признание множественности перспектив на мир

Исследование представляет интерес для широкого круга специалистов:

Историков философии, изучающих метафизику Нового времени

Исследователей в области философии сознания и когнитивных наук

Специалистов по критическим исследованиям животных и постгуманизму

Ученых, занимающихся проблемами экологической этики и философии природы

Общее заключение

Рецензируемая статья представляет собой оригинальное и методологически обоснованное исследование проблемы животных в метафизике Лейбница. Автор успешно интегрирует историко-философский анализ с современными интерпретациями, демонстрируя актуальность лейбницианского наследия для современных дискуссий. Особую ценность представляет обращение к малоизученным аспектам философии Лейбница и их соотнесение с постгуманистической проблематикой.