
ТОМ ТРЕТИЙ
ЛЕЙБНИЦ,
ЕГО ЖИЗНЬ, СОЧИНЕНИЯ
И УЧЕНИЕ^{1*}

Книга первая

ЖИЗНЬ И СОЧИНЕНИЯ ЛЕЙБНИЦА

Глава первая

ДУХОВНЫЙ ОБЛИК И ЗНАЧЕНИЕ
ЛЕЙБНИЦА

I. ПРОТИВОПОЛОЖНОСТЬ ЕГО СПИНОЗЕ

Основанное на принципе индивидуальности мирозерцание, введенное Лейбницем и заимствованное от него веком просвещения, находит себе столь же ясное до мельчайших подробностей олицетворение в его личности, как и противоположное мировоззрение в личности Спинозы. Характерные особенности великого

мыслителя являются вместе с тем источником и носителем его философии, узами, связующими его жизнь и учение. Чтобы понять последнее, нет лучшего способа, как проникновение в характеристичные основные черты личности философа. В лице Спинозы, в идее всеединства, в системе голой причинности чисто догматическая философия обрела свою заключительную главу, которая дала ей успокоение, но вместе с тем привела ее к полнейшему конфликту с господствующими в религии и философии представлениями и отредила самого философа от мирской жизни. Он вынес этот конфликт и пережил его в своем одиночестве, вполне свободном от потребностей, посвященном исключительно познанию, охотно отрекшись от пользования и обладания обычными благами жизни, равно как и от общественной деятельности с ее влиянием и значением. То значение, которое дается чинами и официальной сферой деятельности, не было нужно Спинозе; он не принимал ни малейшего участия в соревновании людей на великой мировой арене, – у него не было честолюбия, которое питало бы и усиливало бы это соревнование; таким образом он остался свободным от людских слабостей и мелочности, коренящихся в своекорыстии.

Во всех этих отношениях мы видим в Лейбнице явную противоположность Спинозе: он должен был, согласно своей системе, развить живую, всестороннюю и богатую влиянием деятельность на политическом поприще и стяжать в своем веке высокое значение, делающее славным его имя; но увлеченный своими склонностями в мирскую суету, в соревнование в делах человеческих, его характер не остался чуждым также и мелких страстей и слабостей, честолюбия и своекорыстия, этих неизбежных спутников соревнования на житейском поприще. Контраст между Спинозой и Лейбницем заключается в том, что в первом случае великое освобождается от всего маленького и является перед нами в полной независимости от него, – во втором, напротив, оно не может существовать без этого маленького и связано с ним теснейшим образом.

Тогда как учение Спинозы, стоящее особняком и застывшее в неподвижности, завершает собою тип догматической философии, учение Лейбница проникнуто тревогой поступательного движения в направлении, которое уже указывает на стремление к духу критической философии. Тогда как Спиноза решительно противоречит исторически данным и

признанным системам, все стремления Лейбница направлены к тому, чтобы всюду сглаживать и примирять господствующие противоположности. Установление противоположений всегда односторонне, соглашение их всегда всесторонне или стремится быть таковым. Это универсалистическое стремление является прирожденным характером лейбницевского мышления и философствования, типичной особенностью его духовного облика, основной формой его духовной личности. Односторонность всегда исключает, отрицает, универсальность же, напротив, признает; она расширяет и исправляет ограниченные формы образования, если встречает их, и, именно благодаря этому, несет с собою свободу и просвещение. От просвещения, соответствующего своему понятию, мы требуем прежде всего объяснения; насколько высоко просвещение, об этом мы судим, смотря по тому, в какой степени и в каком объеме оно обладает этой способностью и проявляет ее. Самое высокое просвещение должно бы быть в состоянии все объяснить; оно было бы самым всесторонним, самым универсальным образованием. Степень просвещения увеличивается параллельно степени универсальности, а последняя параллельно способности сочетать и примирять

противоположные направления. Уже из этого видно, что лейбницевская философия, судя по ее фундаменту, должна обладать способностью служить основой истинного просвещения в высшей мере, чем непосредственно предшествующие ей системы, в особенности же учение Спинозы.

Первое противоположение, встречаемое Лейбницем и достигающее своего кульминационного пункта в учении Спинозы, касается характерной особенности новой философии вообще, которая принципиально противопоставляет механическое объяснение вещей, как системам классической древности, так и схоластическим и через это приходит к разрыву со своими собственными историческими предусловиями, становясь в совершенно изолированное положение. Лейбниц, рано познавший это противоположение, пытается освободить от него философию. Употребляя в данном случае самую общую формулу, можно сказать, что это противоположение есть антитеза между системой конечных причин, или целей, и системой действующих причин, между телеологией и причинностью. Лейбниц ставит себе задачей правильное соединение обеих этих точек зрения, тогда как Спиноза разобщи

противопоставил одну другой, так что действующие причины якобы только и имеют значение, а конечные никакого. Вот самое отчетливое представление об отношении учений обоих философов друг к другу и о контрасте между ними. Для полного понимания учения Спинозы нет лучшей путеводной нити, как объяснение мира исключительно действующими причинами. С другой же стороны, чтобы понять и оценить по достоинству учение Лейбница, нужно принять руководящей точкой зрения взгляд, стремящийся соединить для объяснения вещей целевые причины с причинами механическими. Придавание исключительного значения действующим причинам в противоположность целевым характеризует сплошь направление Спинозы, согласование их – направление Лейбница.

II. УНИВЕРСАЛИСТИЧЕСКИЕ ЗАДАЧИ

1. УНИВЕРСАЛИЗМ В ФИЛОСОФИИ, РЕЛИГИИ И ПОЛИТИКЕ

Понятия целей господствуют в платоновско-аристотелевской и схоластической философии; они ниспровергнуты и в конце концов совершенно обесценены в новой философии до Лейбница.

Стремясь соединить конечные причины с причинами действующими, Лейбниц имеет в виду произвести реформу философии, благодаря чему древность и схоластика снова получают свои права и восстанавливаются на новом фундаменте. Такая "реабилитация" коренится в основном направлении лейбницевского учения, стремящегося к ней вполне сознательно; оно ищет системы, которая стала бы выше этих великих, вычеканенных историей противоположений, сгладила и примирила бы их; оно ищет философии, свободной от всякой односторонности, от всякого ограниченного и исключającego образа мыслей, философии, настроенной на универсальный лад. К понятиям

целей относятся и моральные понятия. Если возможно в природе вещей соединить целевые причины с причинами действующими, то это дает вместе с тем и основы для естественной морали, естественной религии и естественной теологии. Ибо теология основывается на религии, а последняя на моральных условиях мира, которые в качестве таковых имеют характер целедейственных сил.

Тут открывается перспектива на новое противоположение, разрешить и примирить которое Лейбниц стремится, прилагая всю свою серьезность и все искусство: мы говорим о противоположности натуральной теологии и теологии, данной через откровение, философии и религии, разума и веры. Он ищет философии, соответствующей религии, веры, согласной с разумом, рационального христианства, которое именно в силу этого было бы универсальным христианством, стоящим выше противоречивых направлений в религии и церкви. Но в господствующем, позитивном христианстве существуют несогласия между церквами и исповеданиями; римско-католическая церковь имеет своим противником евангелическую, а последняя опять-таки сама распадается на лютеранское и реформатское исповедания. И

здесь обнаруживается стремление нашего философа к гармонии. В течение многих лет он ревностно работает над соединением великих церковных партий и над восстановлением церковного единства, не трогая внутренних особенностей веры. Среди европейских, в особенности немецких христиан Лейбниц работает над воссоединением католической и евангелической церквей, а в сфере последней над соединением лютеранской и реформатской: его целью является сначала воссоединение обеих великих церковных областей, оторванных друг от друга реформацией, затем соединение расколовшейся в самой себе евангелической церкви. Словом, Лейбниц думает об универсальной обширной церкви, примиряющей в себе раздвоение, и мечтает об осуществлении ее из данного материала исторических противоположений.

Соединение противоположных основных направлений в философии, соединение философии с религией, соединение противоположных основных направлений в религии – вот цели, преследуемые Лейбницем: в этом выражается под разными формами одна и та же основная задача его стремящейся к универсализму мысли. Во всех этих стремлениях

к универсальной философии, универсальной религии, универсальному христианству, универсальной церкви, универсальному протестантизму мы узнаем различные ветви одного и того же ствола. Против великого скептика своего времени Пьера Бейля Лейбниц выступает защитником согласования веры с разумом, религии с философией, против Боссюэта, величайшего богослова тогдашней католической церкви, – защитником воссоединения католиков и протестантов, как он понимал его, именно в виде христианской универсальной церкви. Этим целям благоприятствовало направление века, непосредственно следующего за тридцатилетней войной и вестфальским миром, проникнутого терпимостью и воссоединительными стремлениями. Многие события этого времени имели огромное влияние если не на примирение, то во всяком случае на притупление религиозных и церковных несогласий. Даже самое обращение, переходы из евангелической церкви в католическую, которые мы часто встречаем именно у влиятельных особ того времени, настраивают обращенных скорее терпимо, нежели фанатично. В княжеских браках и семьях часто смешиваются религиозные

противоположности, которые уже благодаря этому вступают в действительное общение. Почти всюду, где Лейбниц проявляет свою деятельность, его окружают обстоятельства, примирительно влияющие на различные и противоположные религиозные мнения. Это имеет место именно в трех важнейших пунктах его деятельности: в Майнце, Ганновере и Берлине. Его лютеранское вероисповедание не препятствует ему поступить на службу к католическому курфюрсту; он живет в тесной дружбе с государственным человеком, перешедшим из лютеранской церкви в римскую. В Ганновере он находит лютеранскую страну, управляемую католическим герцогом, который сам отпал от лютеранства; преемник же его лютеранин, а супруга последнего реформатка. В Берлине, напротив, курфюрст реформат, а супруга его лютеранка. В воздухе времени носится церковная нейтрализация, и этому способствует масса великих и малых мотивов.

В области политики, где на долю Лейбница выпадает многосторонняя и выдающаяся деятельность, его идеи и планы имеют то же самое гармонистическое направление, как его стремления в философии, религии и церкви. Высшей политической целью ему представляется

гармония христианских народов Европы, такая система народов, где каждая нация ставит себе свою собственную, природой вещей обусловленную задачу и стремится разрешить ее. Эта цель представляется Лейбницу не в виде неопределенного образа, а в конкретных чертах, соответствующих историческому значению века; в данных условиях европейской жизни он точно распознает политические задачи и проблемы, он ставит вопросы определенно и ищет средств к их решению всегда в таком направлении, которое не нарушало бы гармонии европейских народов, а напротив, споспешествовало бы ей. Наряду с церковной гармонией христианских народов его ум лелеет, как равноценную ей цель, гармонию политическую. Мысль его всегда направлена на разрешение и примирение противоположений; всюду, где дело идет о великих практических вопросах, он стремится применить этот способ решения к данным обстоятельствам и определить форму сообразно данному материалу.

Народами, способными к историческому развитию, он считает только христианские. Между христианством и исламом гармония невозможна; восточный вопрос, заключающий в себе противоположение культуры варварству, скорее может быть решен полной победой

христианских государств над Турцией, распространением христианской цивилизации на Востоке. Мы увидим, как в видах этого Лейбниц составляет и набрасывает план французской экспедиции в Египет в такое время, когда осуществление этой идеи обеспечило бы мир для Европы и вместе с восточным вопросом решило бы также западно-европейский. Стремления Лейбница всегда направлены к тому, чтобы ставить великие политические вопросы времени в такую связь между собой, что решение одного из них обуславливает и ведет за собой также и решение другого. Им руководит одна основная политическая идея, внутреннюю побудительную причину которой мы знаем, и все же этот систематический мыслитель, трактуя жгучие вопросы, остается чуждым доктринерства, проявляя, напротив, политическую мудрость и уступчивость. Эта приспособляемость является также чертой его характера, соответствующей его гармонистическому мировоззрению.

Есть два фактора, которые опасны для мира христианской Европы: все еще угрожающее положение одной нехристианской, варварской державы и чрезмерное могущество одного из христианских государств, угрожающего поглотить другие; в первом отношении опасной

для европейского мира является Турция, во втором Франция при Людовике XIV. Поэтому здесь и коренятся оба важнейших вопроса времени, на которые наталкивается Лейбниц, как политический мыслитель и писатель. Он желает универсального господства христианства, гибели или по крайней мере полного бессилия Турции. Восточный вопрос совпадает в его глазах с великим вопросом мировой культуры; ввиду этого он смотрит на христианство главным образом со стороны его цивилизаторского призвания и потому живо интересуется миссиями католической церкви, именно миссиями иезуитов в Китае. За это малодушные приверженцы протестантизма обозвали его другом иезуитов совершенно в ином смысле, нежели он был им в действительности. Защищая иезуитов, он видел в них не учеников Лайолы, не дипломатических духовных лиц, не заклятых врагов протестантизма, а мужественных миссионеров христианства, ревнителей науки среди отсталых и варварских народов, отважных путешественников, являющихся вместе с тем прекрасными математиками, астрономами и языковедами. В этих видах Лейбниц рекомендует миссионерскую деятельность и протестантам, советуя им основывать миссионерские

евангелические школы именно в России, где в царствование Петра Великого открылась новая арена для европейского образования. Но величайшую опасность усматривает он во всемирном французском государстве, которым Людовик XIV грозит Европе. Против все возрастающего французского могущества Лейбниц является защитником политического равновесия Европы, опирающегося на вестфальский мир, видя в нем как бы предохранительную плотину. Это равновесие есть необходимое условие правильной и гармонической организации европейских наций; центр тяжести его находится в середине Европы, в немецком государстве; поэтому необходимым условием поддержания всеобщего мира является внешняя и внутренняя безопасность германской империи, равновесие также и внутри Германии, гармоническое совместное действие императорской и княжеской власти.

Такова в общих чертах политическая система нашего философа: это идея гармонии европейских народов в зависимости от условий времени. Уже основываясь на этом, можно предвидеть те политические позиции, которые будет занимать Лейбниц: сначала он употребляет все усилия для сохранения мира с Францией,

затем, когда французская политика насилий и войн прорвала все плотины, он становится решительным противником Людовика XIV и в конце концов пробует все, чтобы вызвать войну с Францией. Сначала, в интересах безопасности Германии и европейского мира, он занимает положение посредника между императором и Людовиком XIV, а под конец становится ревностным защитником императорско-австрийских интересов. Он желает всеобщего мира и сходится в этом отношении с идеями аббата Сен-Пьера. В его универсальном уме всегда жила идея целого в виде идеи всеобнимающей, упорядочивающей и поддерживающей мировой гармонии. Ему приходилось прилаживать эту идею к условиям религиозного, церковного и политического положения вещей и поэтому по необходимости выражать ее в смягченных формах. Но и эти смягченные формы были не по силам веку. Идея целого, идея великой отечественной общины стала чуждой ему и совершенно неприменимой на практике; частные интересы заняли господствующее положение, а соединенное с ними своекорыстие привело общество к такому состоянию, которое уже носило в себе следы разложения. Лейбниц понимал эти

предзнаменования и видел ту наклонную плоскость, по которой Европа шла навстречу своей гибели. Великие умы человечества во все времена становятся пророческими благодаря их высшему по сравнению с толпой и глубокому прозрению коренных зол существующего порядка вещей. Наш философ обладал великим предвидением, что Европе в будущем угрожает всеобщая революция, если не произойдет внутреннего переворота в политическом образе мыслей, и если общие интересы не выступят на первый план, что еще может воспрепятствовать вовремя чудовищному распространению дурных частных стремлений и всей системе политического эгоизма. "Я нахожу", – говорит он в одном месте самого значительного своего творения, – "что мнения, граничащие с известной разнузданностью, готовят все к общей революции, грозящей Европе, и что они совершенно разрушают то, что еще осталось в мире от высоких чувств древних греков и римлян, ставивших любовь к отечеству и заботу о потомстве выше собственности и даже выше жизни. Эти "public spirits", как называют их англичане, убывают в значительной степени, они уже больше не в моде и будут убывать постоянно, если их больше не будет поддерживать истинная

мораль и религия, преподаваемая нам самим естественным разумом. Смеются над любовью к отечеству и высмеивают тех, кто заботится об общем благе. Если какой-нибудь благомыслящий человек заговорит о том, что скажут потомки, то отвечают: *alors comme alors!* Если эта эпидемическая болезнь духа еще исцелима, то можно будет предотвратить бедствия; если же она будет все усиливаться, то Провидение сделает людей лучше посредством самой революции, которая от этого возникнет, ибо, что бы ни случилось, в общем все приводит всегда к лучшему".

2. НАУЧНЫЙ УНИВЕРСАЛИЗМ. УНИВЕРСАЛЬНАЯ ПИСЬМЕННОСТЬ

От философских систем этот универсальный, всегда примиряющий и просвещающий ум переходит к состояниям религий, государств, народов и частей света. Кругозор его идей обнимает обширную область истории и связывает отдаленное прошедшее с отдаленным будущим. Он примиряет Аристотеля с Декартом, он кладет основание эпохе, стремящейся к критической философии, он уже носит в себе предчувствие европейской революции. Поистине, употребляя его выражение о монадах, можно сказать, что он "*est chargé du passé et gros de l'avenir*".

Но самую живую деятельность проявляет он в интимной и родственной ему сфере самой науки, где достигает в высшей степени удачных результатов. Лейбниц в полном смысле слова универсальный научный гений. Такая масса и гениальность знаний со времен Аристотеля еще ни разу не совмещалась в одной голове. Он был юристом по призванию, и его методический ум стремился к дальнейшему развитию юриспруденции; он был царем и в философии, изучив ее прошлое и определив ее новое

направление на целое столетие вперед. Он ревностно и очень успешно занимается физикой, механикой, математикой; его ум как бы приноровлен к этим наукам, он не только чувствует себя в них в своей сфере, но проявляет даже изобретательность. Он дает физике новые основоположения, спорит в механике с Декартом об измерении сил, а в математике с Ньютоном об изобретении дифференциального метода, и если даже его независимость в этом отношении подлежит некоторому сомнению, то все, даже и противники его, признают, что Лейбниц был первым философом и метафизиком своего времени и непосредственно после Ньютона первым математиком. Довольно уже того, что он мог спорить с Ньютоном о первенстве в деле величайших математических открытий, что вообще может иметь место вопрос, кто из них выше: Ньютон или Лейбниц!

Первоклассный юрист, философ, физик, математик – Лейбниц вместе с тем и дипломат, публицист, политик, исторический писатель, библиотекарь. В Ганновере он занимается, в интересах своего князя, одновременно горным делом, геологией, политической экономией, монетным делом и политическими сочинениями. Во всех отраслях он проявляет самодеятельность,

проницательность и изобретательность. Он буквально поспекает всюду и, что составляет главную его заслугу, всюду остается тем же философским, владеющим собою, сосредоточенным даже среди развлечений умом. За что ни берется он, он все оплодотворяет новыми идеями; даже о самых ничтожных вещах он умеет трактовать таким образом, что делает их значительными и интересными; он занимается самыми разнородными предметами и никогда не теряется; он раздробляет свою деятельность на многие отрасли, но каждая отрасль носит на себе печать его гения.

Его организаторские планы также имеют больший успех в области науки, чем в области политики и религии. Организовать значит привести в порядок, сокопить, влить в отдельные части идею целого и превратить их в средство для общей цели. Организовать науки значит собрать их сокровища, привести в возможно полную систему и порядок их литературные произведения для всестороннего пользования, объединить их силы, чтобы отдельные науки взаимно обменивались своими богатствами, дополняли и оплодотворяли друг друга и этим самым споспешествовали своим успехам и дальнейшему развитию. Обширные

хранилища книг и рукописей и организованные союзы первых ученых каждой отрасли с целью развития наук, библиотеки и академии являются необходимым средством для совокупления наук в одно целое, как бы для создания научного мира. Этим учреждениям Лейбниц посвящает долгое время все свое усердие и всю энергию. Библиотекарь в Ганновере и Вольфенбюттеле, он становится основателем и президентом первой немецкой академии в Берлине. Последние годы его жизни посвящены заведованию этой академией и планом для основания других. Чувствующий себя во всех науках, как дома, лично знакомый со всеми известными учеными, Лейбниц как раз такой человек, какой был нужен для основывания академий и управления ими. Фридрих Великий сказал про него: "он один представлял собой целую академию". Он подает мысль и составляет план для основания академий в Дрездене, Вене и Петербурге. В Риме у него является смелая идея введением естественных наук превратить итальянские монастыри в филиальные академические отделения. И это не только собрания ученых, занимающихся научными вопросами, это поистине республики ученых, целые научные государства, задуманные Лейбницем в огромном масштабе. В плане,

составленном для Вены, он присоединяет к академии музей произведений из царства природы и искусства и кроме того целую систему учреждений, служащих средством или предметом научного наблюдения: библиотеки специально для ценных произведений новой литературы, кабинеты с коллекциями монет, моделей, антиков и машин, обсерватории и лаборатории, минералогические и ботанические коллекции, словом целое хозяйство обширной и благоустроенной ученой республики. Целью этого учреждения была проверка результатов всех современных исследований, подтверждение их и распространение в энциклопедической форме. Это энциклопедическое изложение составляет главную задачу академии. Таким путем наука должна постепенно превращаться из отдельных исследований ученых в общественное образование, и истина должна становиться общим достоянием.

Но научному миру нужно прежде всего универсальное средство для научных сношений, для повсеместного и беспрепятственного сообщения и распространения мыслей. Для мировой торговли нужна общепризнанная мера ценностей, нечто вроде всемирных денег. Ценности, с которыми оперирует наука, суть ее

мысли и понятия, средством ее сношений служит письменность, удобопонятные знаки для передачи мыслей; в научных сношениях они имеют то же значение, как деньги в торговле. Если бы существовали только такие платежные знаки, ценность и пригодность которых не признается за границей каждой данной страны, то мировая торговля была бы невозможна или по меньшей мере чрезвычайно затруднительна. Подобное препятствие встречает и научный обмен мыслей, который Лейбниц хочет развить и освободить от его естественных границ. Средством научных сношений является письменность; она пускает в обращение слова, как знаки мыслей, грамматические выражения, ценность которых находится в зависимости от понимания языка; их значению полагают предел границы между народами. Вследствие подчинения их естественным границам, вследствие трудности изучения, вследствие того, что слова могут иметь много значений и зачастую темны, языки не могут быть общепризнанным и верным средством для распространения научных понятий и пользования ими. Поэтому письменность при помощи слов не представляет собой универсального средства, необходимого для всемирных научных сношений. Есть ли такое

средство? Вопрос в том, можно ли изобрести вместо посредствуемой словами письменности письменность, непосредственно выражающую мысли, с помощью которой было бы можно избежать окольного пути языка и, стало быть, сделать возможными научные сношения, устранив все трудности и препятствия грамматического понимания и упростив обмен мыслей до последней степени. Такая письменность, выражающая непосредственно понятия вещей, была бы чем-то вроде иероглифики мыслей, истинной "signature rerum", которую древние искали в символических числах пифагорейцев и о которой позже бредили каббалисты. Лейбниц мечтает о таком языке, который выражал бы не наши представления вещей, а самую природу их. Такой "естественный язык", как называет его Яков Бем, был, по преданию, языком первых людей, "lingua adamica", языком, дарованным непосредственно самим Богом.

Тут дело идет не об изобретении такого удивительного языка, а о такой письменности, которая вместо слов, или знаков мысли, выражала бы самые мысли. Если бы была изобретена такая письменность, то разноязычность народов, по-видимому, перестала бы служить

препятствием обмену научными идеями; тогда изложение наук стало бы таким же универсальным, как и они сами, и всемирная письменность, или пазиграфия, являлась бы средством для выражения и дальнейшего развития человеческой мудрости. Пользуясь арифметическими и алгебраическими знаками, математика уже обладает такой письменностью, непосредственно выражающей мысли. Почему бы не попытаться вообще всей науке достигнуть такой же независимости от разноязычности народов, как математика? Задача всемирной письменности будет решена, если все науки возьмут пример с математики, и будут найдены характеристики для точного обозначения понятий подобно тому, как арифметическими и алгебраическими знаками обозначаются величины и их отношения. Тогда можно будет так же понятно выражать все научные истины, так же строго охранять и проверять их, как и математические. Нужно найти простейшие, элементарные понятия, как бы "алфавит мысли", и установить для этого алфавита годные для всеобщего употребления характерные значки; тогда, комбинируя их, можно будет выражать составные понятия, суждения, заключения и таким образом обозначать ход научного

исследования. Изобретение такой всеобщей характеристики относится к числу самых первых планов Лейбница и остается его излюбленной мыслью в течение всей жизни. Идея изобретения всемирной письменности с целью вытеснить из научного обихода письменность при помощи слов интересна для нас, как доказательство того, насколько далеко заходил в своих планах этот универсальный гений. Эта попытка постоянно привлекала к себе его творческие силы.

3. САМООБУЧЕНИЕ

Для такого универсалистического направления ума, для такой работы интеллектуальные способности и склонности Лейбница должны были обладать свойствами, позволяющими ему легко и быстро осваиваться с внутренним содержанием самых разнообразных вещей, в связи с потребностью к такому проникновению вглубь. Неутомимая жажда знаний, заставлявшая его относиться ко всему с интересом, соединялась у него с пронизательным, все исследующим умом. Все получаемое им извне тотчас же продумывалось им самостоятельно и превращалось в его благоприобретенную собственность. Учась у других, он обучает самого себя; все учение сводится у него к самообучению: он и ученый полигистор, и вместе с тем полнейший автодидакт. Образовательный материал, собираемый им с прилежанием пчелы, становится в его голове плодотворными семенами новых идей, развиваемых им с творческой силой самостоятельного мыслителя. Исследовать и изобретать – это его потребность и талант; удовлетворять эту потребность ему так же легко, как и необходимо. Его натура делает для него

невозможным то, что большинству кажется легким и удобным: учиться не исследуя. Он говорит сам о себе: "немногие похожи на меня; все легкое мне трудно и, напротив, все трудное легко".

4. ТЕРПИМОСТЬ. ОТВРАЩЕНИЕ К ПОЛЕМИКЕ И СЕКТАНТСКОМУ ДУХУ

Имея в виду прежде всего собственное самообразование, Лейбниц умеет всюду делать приобретения, и так как в его глазах не может быть ничего вполне превратного и ложного, то он находит у всех кое-что, из чего можно извлечь пользу, не заботясь об их ошибках. Он слишком страстно предан делу учения, слишком занят собственными идеями, слишком творчески углублен в дело, чтобы относиться к другим критически. Богатство собственного ума делает его нечувствительным к чужим недостаткам; собственная выгода, которой он всюду ищет, является причиной того, что он проглядывает чужие изъяны и, если замечает их, то судит о них снисходительно, как превосходящий ум об ограниченном, как великий о маленьком, которое далее при всех своих слабостях и недостатках не может быть совершенно бесплодным и бесполезным. Эта мягкость суждения, которую легко принять за недостаток критической остроты взгляда, является выдающейся чертой его характера, отличающей его от Лессинга и приближающей к Гете; у последнего подобное же

отношение к делу являлось следствием подобного же духовного строя. Великие гении редко бывают строгими цензорами. Они слишком заняты сами собой, чтобы входить в подробное рассмотрение чужих творений; наряду с универсалистическим образом мыслей, отвергающим совершенное исключение чего бы то ни было, это вместе с тем величественный эгоизм, заставляющий этих гениев незлобиво относиться к другим и смягчающей их порицание. Подобно королям, они должны быть снисходительными и любезными.

Лейбниц говорит о себе в одном из своих признаний: "Я не презираю почти ничего и критикую меньше, чем кто-либо. Это может показаться странным, но я одобряю почти все, что читаю, ибо знаю хорошо, как разное можно смотреть на вещи; таким образом во время чтения я наталкиваюсь на многое, что говорит в пользу автора или защищает его. Поэтому редко случается, чтобы мне не нравилось что-нибудь в читаемом, хотя одно приходится мне по вкусу больше, другое меньше. Мой духовный строй таков от природы, что в сочинениях других я ищу больше собственной пользы, чем чужих недостатков. Не мое дело отыскивать и читать полемические сочинения".

Мягко относясь к чужим ошибкам, Лейбниц относится терпимо и к чужим мнениям. Эта толерантность является у него не обязанностью, требуемой рассудком, чем она сделалась в школе просвещения, а также не сторонящимся от борьбы мнений равнодушием, как это было у многих, а действительным талантом, естественным качеством, никогда не покидающим его в борьбе с чуждыми идеями. Только ожесточенный, исключаящий, ограниченный партийный дух противен ему. Для этого универсального ума, для этого примиряющего мыслителя, для этого терпимого характера нет ничего более неприятного, чем секта, противящаяся всякому развитию, выходящему из обычных границ. Секты могут существовать и быть терпимы, но они не должны господствовать. Где господствуют секты, там происходит застой духовной жизни. Поэтому сектантский дух по справедливости представляется философу злейшим врагом прогресса и образования и возбуждает в нем наибольшее отвращение, являясь там, где ему меньше всего следует быть, – в науке и религии. Цеховые философские школы тогдашнего времени, именно окаменелые в виде секты картезианцы, сковавшие дух свободного

исследования словами учителя, представляли собой, по мнению Лейбница, столь же чувствительный тормоз для науки, как религиозные партии для истинного и рационального христианства. Это еще самое малое, что под гнетом секты умы становятся ограниченными и теряют научную любовь к истине; опыт учит, что под этим господством легко портятся и моральные принципы, при чем сектантская политика делает добродетель из клеветы и бесчестности. Это в такой же мере относится к общественным партиям всяческих направлений, как и ко всякой литературной кружковщине. Отвращение к этому упорному, бесплодному и безнравственному духу, неразрывно связанному с гнетом секты, коренится в самом чувстве истинного просвещения и проявляется в Лейбнице так же живо, как в Лессинге. Оно является как бы чертой родственного сходства обоих этих величайших умов нашего просвещения. И если в жизни обоих можно искать трагического мотива, то он именно заключается в конфликте их универсального ума с господством сект, где последнее всегда дает себя чувствовать; это тот конфликт, которого не мог избежать Лейбниц, несмотря на всю свою мягкость и мудрую осторожность, в который

смело вступил Лессинг, и который доставил много горечи обоим. В конце своей жизни, посвященной величайшим задачам, оба они оказались одинокими и почти покинутыми, потому что казались подозрительными людям, зараженным сектантством. Протестанты считали Лейбница то обращенным католиком, то другом иезуитов; иезуиты же, которым не удавались их неоднократные попытки обращения, называли его "индифферентистом"; в конце концов и те и другие сошлись на мнении, что Лейбниц неверующий. Рассказывают, что одним лютеранским проповедником фамилия Лейбница была переделана в нижненемецкое "Lövenix", что означает "ничему не верит". Даже после смерти преследовал его озлобленный сектантский дух. В течение своей жизни он дал слишком мало доказательств церковного благочестия; поэтому после смерти ему было отказано в обычных знаках участия и в последних религиозных обрядах. Он был погребен без всяких почестей, ни одно духовное лицо не следовало за его гробом.

5. СВЕТЛЫЙ ВЗГЛЯД НА ЖИЗНЬ И ОТНОШЕНИЕ К ЛИЧНЫМ ВЫГОДАМ

Однако трагический момент, о котором шла речь, не омрачил особенно жизни нашего Лейбница; он наступил слишком поздно, чтобы расстроить или опечалить этот дух, вскормленный счастливым и богатым жизненным опытом. Гармония миропорядка, эта сокровеннейшая мысль его системы и жизни, никогда не покидала его; он знал, что докучные противоречия, беспокоящие нас мгновениями, суть только мимолетные диссонансы, не нарушающие великого созвучия вещей. Он вообще не любил трагических конфликтов. Его мирозерцание было не чуждо духу юмора, ибо он был счастливым, и счастливый покой был основным тоном его душевного настроения. Он познавал в связи вещей вечную необходимость, и его внутреннее чувство согласовалось с этим представлением: это характерная черта истинного мудреца, общая у него со Спинозой; но мировой закон открывался его уму не в виде вечного уничтожения, а в виде вечного сохранения вещей; по его собственному прекрасному выражению, миропорядок состоит в "счастливой, веселой

необходимости", ибо он благоприятствует свободному проявлению сил отдельных существ и дает им радостное самочувствие их бытия. Необходимость представлялась ему "в ореоле грации", она уподоблялась некоему благосклонному божеству, тогда как у Спинозы она имела вид бесчувственной и слепой судьбы, одинаково уничтожающей все вещи; как он выразился при выборе для себя самого надгробной надписи, он был исполнен убеждения, что в природе вещей ничто не пропадает. Это созерцание счастливого миропорядка, дающее удовлетворение человеку, должно было возвышать и вместе с тем просветлять душу философа. Он мог соединять серьезность мудрости с чувством внутреннего довольства и с веселым пользованием благами мира. И Лейбниц знал это великое искусство в жизни. Вся совокупность человеческих знаний он направлял к познанию вечной истины. Без этого серьезного отношения к знаниям богатство их было в его глазах преходящим имуществом невысокой ценности. Весь жизненный опыт, все знание жизни, всю книжную ученость, если они не были проникнуты духом философии, Лейбниц прекрасно сравнивал с описанием города Лондона, которое полезно только до тех пор, пока

там находишься. Облагородить человеческую жизнь – вот что считал он высшей целью науки и искусства. Он понимал серьезное значение театра и комедии. Когда в Париже в конце семнадцатого века теологи вели жестокую войну со сценой вследствие того, что один театинец хотел допустить актеров к принятию Св. Тайн, Лейбниц явился защитником художников и разразился едкой эпиграммой, посвященной господам "docteurs anticomediens". "Знаете ли вы", – говорил он фанатикам, – "что в наш век Мольер имеет такое же право поучать людей, как и вы? Порок чувствует острою насмешку поэта и прячется от нее. Чтобы преобразовать Францию, нужны либо комедия, либо драгонады!"

Но великое в мире никогда не обходится без маленького, по крайней мере в человеческой индивидуальности, и именно у сильных личностей выдающиеся добродетели постоянно сопровождаются родственными слабостями. Мы не хотим игнорировать этих теневых сторон в характеристике нашего философа. То величавое своекорыстие, которое руководит Лейбницем в его свободном и творческом самообразовании, которое всюду ищет своей выгоды и благодаря этому почти забывает о чужих недостатках, умалется в практической жизни до личного

интереса, порою совпадая со своекорыстием мелким. Он любит благосклонность великих мира и огорчается, если теряет ее. Это объясняется привычкой, укоренившейся в нем вследствие того, что он рано завоевал себе эту благосклонность и почти всегда был в зависимости от нее. Честолюбие заставляло его домогаться мест, больше доставлявших ему внешний блеск, чем соответствовавших его духовному укладу. Про него рассказывали, что он был доступен лести и очень не любил противоречий. Так иррегулярны бывают великие характеры и тем не менее так последовательны! Граничащая с величием мягкость и толерантность в важных вещах соединяется у Лейбница с известной раздражительностью и упрямством, а также с легко уязвимой чувствительностью. Это выражение того же самого чувства собственного достоинства, которое проявляется в первом случае в его силе и превосходстве, во втором в его природной слабости. Снисходительность к чужим ошибкам и усиленная восприимчивость к мелким уколам вытекают из одного и того же источника. Он искал материальных выгод, искал княжеских пенсий, быть может, больше, чем ему было нужно; однако необходимо добавить, что это были единственные источники, из которых он

черпал средства к жизни. Ибо он имел мало, а за свои научные работы не получал ничего.

6. МНОГОСТОРОННЯЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ И ГЕРОЙСКАЯ ЭНЕРГИЯ

Эти работы, а в особенности его философское учение, естественно, должны были сильно страдать от того, что он посвящал свою жизнь слишком разнообразным занятиям. Если его универсальный ум и был способен на такую неустанную и многостороннюю деятельность, то закончить при этом он мог лишь немного. Это составляет теневую сторону именно его философских работ. Ему было мало жизни двух человеческих поколений, чтобы дать этому многообъемлющему и богатому содержанию законченную форму системы. Оно излагается в форме отрывков, очерков, набросков, и эти наброски рассеяны частью в небольших статейках, частью в письмах. Только немногие части его разработаны основательнее, и то больше благодаря случаю, чем намерению. Он то занимается опровержением противоположного мнения, то кого-нибудь поучает, то старается устранить возникшее сомнение. Часто побудительной причиной какого-нибудь философского сочинения является разговор, и порою самая легкая, непринужденная

диалогическая форма служит ему для изложения его философских мыслей. Прямо удивительно, с какой легкостью, с каким малым расходом творческих сил и труда излагает Лейбниц свои глубокомысленнейшие идеи; часто кажется, что он рассказывает о них, как о каком-нибудь событии из своей жизни. Почти все его философские творения суть сочинения случайные. Опыт исследования человеческого ума Локка вызывает возражения Лейбница, из которых возникает "Новый опыт исследования человеческого ума", главное творение его философии. Королева Пруссии беседует с ним об очерках Бейля, направленных против согласования веры с разумом, – отсюда возникает его Теодицея. Принц Евгений Савойский изъявляет желание ознакомиться с принципами, на которых зиждется Теодицея, – и Лейбниц пишет свою "Монадологию". Наряду с этими сочинениями, которым было предназначено стать философским достоянием века, его занимают тысячи других вещей. Он сам писал по этому поводу одному из друзей: "просто баснословно, до какой степени разбросаны мои работы по всем областям! Я роюсь в архивах, исследую старые рукописи, собираю ненапечатанные манускрипты. Мне хотелось бы добыть таким

путем материал, проливающий свет на историю Брауншвейга. При этом я получаю и пишу бесчисленное множество писем. У меня есть столько нового по части математики, так много мыслей, касающихся философии, так много других литературных наблюдений, которым мне не хотелось бы дать погибнуть, что я при этой массе задач часто не знаю, с чего начать, и мог бы воскликнуть вместе с Овидием: "inopem te sorìa facit!" Мне очень хотелось бы дать описание моей счетной машины, но у меня нет на это времени. Прежде всего мне хотелось бы закончить мою динамику, где мной, по-видимому, найдены наконец истинные законы материальной природы, дающие мне возможность решать задачи, касающиеся тел, для чего доселе известные правила были недостаточны. Мои друзья побуждают меня издать мое учение о бесконечных величинах, содержащее в себе основоположения моего нового анализа. К этому нужно еще прибавить новую характеристику, над которой я работаю, и много более общих вещей, относящихся к области изобретений. Но все эти работы, за исключением исторических, происходят как бы украдкой. Ибо при дворах требуют и ждут совсем другого, почему мне приходится от времени до времени

трактовать вопросы, касающиеся народных прав и прав имперских князей, в особенности моего государя. Однако мне удалось достигнуть права уклоняться от рассмотрения частных процессов. Я позабочусь, чтобы вы получили мои опыты о государственном знамени, написанные по повелению свыше. Между прочим мне также часто приходится обсуждать религиозные споры вместе с епископами Нейштадта и Мо, с Пеллиссоном и другими". Одновременно с этим он был занят также планом Теодицеи и реформой римского свода законов.

Таким образом для Лейбница является невозможным изложить свою систему в цельном виде, в законченной, разработанной форме. Большею частью каждое из его сочинений является как бы новым опытом целой системы, излагаемой с особой точки зрения. Как в его философии каждая вещь в природе представляет вселенную, так и каждое из его сочинений отражает по-своему всю систему. Философия Лейбница не представляет собою, подобно философии Спинозы, одного огромного кристалла; она состоит из многих разно отшлифованных зеркал, из коих каждое отражает одну и ту же картину то в большей, то в меньшей степени.

Но Лейбницу было бы невозможно выполнить эту чудовищную работу даже в такой отрывочной форме, если бы его гений не поддерживало упорное прилежание и духовная сила, выдержавшая героическое испытание. Потребности природы, болезнь и мучительные боли не смогли победить этого духа в его напряженной и неустанной работе. Он умышленно увеличивал телесные страдания, подавляя свои боли насильственными мерами, чтобы сделать их выносимыми в минуты работы. Его секретарь Экгарт, опубликовавший первые биографические сведения о нем, рассказывает: "он занимался постоянно и часто по целым дням не сходил со стула. Я думаю, что от этого у него на правой ноге открылась рана. Она сильно мешала ему ходить, и он пытался залечить ее, но когда это случилось, у него открылась жестокая подагра. Он пробовал унять ее спокойным лежанием и, чтобы ему можно было работать в постели, подгибал ноги к туловищу. Для того же, чтобы утишить боли и сделать нервы нечувствительными, он велел изготовить деревянные тиски и приказывал завинчивать в них те места, в которых чувствовал боли. Полагаю, что этим он испортил свои нервы, так что в конце концов почти лишился возможности

пользоваться ногами, почему и лежал почти всегда в постели".

III. НЕМЕЦКОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ. ЛЕЙБНИЦ И ЛЕССИНГ

Мы познакомились с внутренним импульсом, руководившим духовной личностью нашего Лейбница. Универсальность в смысле плодотворного посредствования и согласования, примиряющая противоположное, соединяющая различное, всюду познающая и имеющая в виду гармонию вещей, составляет главную цель сплошь во всей его жизни и мышлении. В этом духе ищет он универсальной философии, сообразного с разумом христианства, отвечающей этому христианству церкви, споспешествует всеобщей цивилизации, организует царство науки, заведует библиотеками, основывает академии и носится с изобретением всемирной письменности. И основной мыслью всех его стремлений является само просвещение, которое ничего не оставляет без внимания, всем интересуется и старается все объяснить, все сделать понятным. Первое условие просвещения, чтобы оно объясняло. Только в том случае, если философия становится объяснением вещей в духе, действительно все обнимающем и ничего не исключаящем, ее можно назвать просвещением в

истинном смысле слова. Именно этого-то всеобъемлющего, универсального духа и нет в новой философии до Лейбница; в лице Спинозы последняя приходит к полному разрыву с историческими эпохами, ибо она отрицает понятия древности и схоластики; она также приходит к полному разрыву и с моральным миром, ибо отрицает понятия целей, которыми только и могут быть объяснены действующие сообразно целям и моральные силы. Именно потому, что эта философия оставляет так много темных мест в истории и природе, она еще не просвещена в самой себе, почему и неспособна стать источником всемирного просвещения. Фундамент его кладет впервые Лейбниц, который делает новую философию универсальной, примиряя прежние системы с новыми, естественные понятия с моральными, при чем с таким искусством утончает и распространяет свет разума, что он проникает, просвещая, весь естественный и моральный мир и освещает все для всех. Лейбниц является главой всего века немецкого просвещения, отличающегося от современного ему англо-французского именно тем, что, будучи менее смелым в отрицании, оно шире, дальновиднее, основательнее в объяснении вещей, не становясь, однако, от этого менее

свободным от предрассудков. Скорее предрассудком заражены те, которые не перестают упрекать немецкое просвещение в моральных тенденциях и считают более просвещающим и свободным натуралистический дух французов и англичан. Если бы естественные и моральные понятия не соединились в немецком просвещении, то мы могли бы с уверенностью утверждать, что оно никогда не сделалось бы той средой, из которой вышел основатель критической философии. Ибо между чистым натурализмом Спинозы и чистым морализмом Канта естественная мораль является соответствующей переходной ступенью: она представляет собою связующее звено между догматической и критической философией. Чтобы составить себе понятие о величии и гении этого переходного периода, нужно брать масштабом никак не Вольфа, не вольфианцев и Николаи, а Лейбница и Лессинга, так как Лейбниц истый отец немецкого просвещения, величайшим из сынов которого является Лессинг. Не много было людей, которые проникли в плодотворный дух лейбницевской философии и поняли его систему в такой мере, что могли самостоятельно продумать ее, дополнить и дать ей дальнейшее развитие. Среди этих немногих

важнейшее место занимает Лессинг. Эта система была для него родной сферой, хотя он и не находился от нее в ученической зависимости, и если бы он захотел изложить ее, что мог сделать, как никто до наших дней, то открыл бы миру истинного Лейбница, и сплошь да рядом встречающиеся запутанные представления об учении о монадах и его творце перестали бы существовать с этой минуты. Лессинг лучше чем кто-либо усвоил себе тонкие понятия этого философа и сильнее всех поддерживал его как раз там, где его учение было наиболее открыто доступу всевозможных недоразумений. Там где другим казалось, что Лейбниц или противоречит самому себе, или защищает то, во что сам не верит, Лессинг открывал полное согласие философа с главнейшими принципами его системы. В защитнике Св. Троицы против Виссоватого, в защитнике наказаний ада против Зонера он узнал творца учения о монадах и показал с убедительной ясностью, что он нисколько не противоречит самому себе. А насколько сам Лессинг был духовно родствен лейбницевской философии, это нам показывают тезисы, касающиеся "христианства разума", на которые мы наталкиваемся в оставшихся после него теологических отрывках; в них в кратких

чертах повторяются главные основания учения Лейбница. Менее универсальный, менее гениальный, чем Лейбниц Лессинг далеко превосходит его критическим умом и формальным талантом. То "ingenium sensorium", которого не хватало Лейбницу, Лессинг имел в степени близкой к гению и универсальному уму. Он понял, что универсальный ум Лейбница, представлявшийся большинству в сомнительном ореоле всемирной мудрости, был причиной того, что религиозные секты считали его индифферентистом, а философские школы эклектиком. Истинный Лейбниц представляет собой нечто противоположное. Эклектик готов согласиться со всеми мнениями; универсальный же ум требует, чтобы все мнения согласовались с ним и с этой целью освещает их. Эклектик подчиняется, универсальный ум господствует. Везде, где Лейбниц защищает постороннюю, по-видимому, чуждую его системе идею, он имеет в виду всегда господство своей идеи. Его метод отнюдь не подчинение, а мастерское принаравливание, при чем Лейбниц остается самим собой и постепенно превращает противное мнение в выражении своего. "Он", – говорит Лессинг, – "извлекал огонь из камней, но не влагал своего огня в камни!" Лейбниц и Лессинг

являются пограничными столпами эпохи немецкого просвещения. Из всех умов этого века Лессинг правильнее воспринял, лучше всех понял и плодотворнее всех применил мысли, порожденные Лейбницем.

Глава вторая

БИОГРАФИИ. РОД ЛЕЙБНИЦА И ПЕРВЫЕ ГОДЫ ЕГО ЖИЗНИ (1646–1661)

I. БИОГРАФИИ

Ближайшие данные о жизни философа мы получим из сведений, изложенных им самим частью в письмах, частью в рукописных заметках. Среди последних есть биографический очерк и самохарактеристика. Он охотно останавливался на своей жизни и ходе своего образования и набрасывал автобиографические очерки. К сожалению, эти ценные вещи остались неполными; они не были известны первым биографам и только недавно извлечены из оставшихся после философа рукописей и напечатаны: я говорю о кратком биографическом очерке, обнимающем первые двадцать лет его жизни, и об историческом введении в труды Пачидия, под именем которого Лейбниц изобразил самого себя².

Первые печатные сведения о жизни философа

исходят прямо или косвенно от людей, которые жили в близком общении с ним по целым годам в качестве его помощников или секретарей, кое-что знали от него самого, а кое-что почерпнули из собственных наблюдений. В таких отношениях к Лейбницу стоял Феллер, а после него, в течение восьми лет, Г. Экгарт, ставший его преемником в качестве историографа Вельфского дома и библиотекаря в Ганновере. Из позднейших библиотекарей, живших вблизи места деятельности философа и оставшегося после него архива, назову Баринга и Грубера. Спустя год после смерти философа в лейпцигских ученых периодических изданиях появились одна вскоре после другой две анонимных биографии: первая представляла собой краткий очерк его жизни, помещенный в "Neue Zeitungen von gelehrten Sachen" (июнь 1717); ее автор остался неизвестен; им не мог быть ни сам Экгарт, ни кто-либо из лиц, находившихся в зависимости от него; вторая – "elogium Godofredi Guileim Leibnitii" – помещена в "Acta eruditorum" (июль 1717); она основывается на сведениях, данных Экгартом, и, даже двадцать лет спустя, считалась самым обстоятельным и самым верным жизнеописанием. Думают, что автором ее был философ Христиан Вольф. В том же году Фонтенелль держал в парижской

академии свою хвалебную речь о Лейбнице "Eloge de M. de Leibniz" (ноябрь 1717). Материал для нее дан Экгартом, который перевел ее на немецкий язык и снабдил примечаниями. Она появилась три года спустя в немецком переводе Теодицеи (1720). В 1735 году Баринг дал к экгартговскому переводу новые примечания, отчасти исправлявшие, отчасти дополнявшие предыдущие. В действительности эта речь Фонтенелля вовсе не была обстоятельной, все исчерпывающей биографией, этому не соответствовали ни ее задачи, ни средства, имевшиеся в распоряжении французского академика; но она представляла собой блестящую картину жизни, набросанную искусной, умелой рукой, и могла этим возбуждать удивление современников, приходясь им вполне по вкусу. Лейпцигская хвалебная речь нуждалась в дополнении, и Феллер пытался сделать это уже в следующем году (1718), в "Otium Hannoveranum", однако не принес делу существенной пользы³.

Все эти биографические опыты страдали двумя главными недостатками: они давали внешнее описание жизни философа с большими пробелами и обращали очень мало внимания на ее внутреннее содержание, раскрыть и осветить которое можно было только с помощью его

творений. Они не сумели использовать литературных богатств этой жизни для биографических целей. Тут опять явился француз, сделавший значительный шаг вперед и в том и в другом отношении. В амстердамском издании Теодицеи 1734 года Жокур (под именем Нефвилля) дал первую более обстоятельную в литературном отношении биографию Лейбница: "Histoire de la vie et des ouvrages de M. Leibniz". Три года спустя в Германии появилось сочинение Лудовици "Ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der leibnizischen Philosophie" (Лейпциг, 1737). Лудовици знаком с сочинениями своих предшественников за исключением Жокура. Благодаря прилежно собранному в нем материалу, эта объемистая книга может пригодиться некоторыми своими частями и в наше время, но она лишена критического духа, суха и педантична. Источником большинства биографий, как названных выше, так и позднейших, служили записки Экгарта, напечатанные впервые в 1779 году в "Journal zur Kunstgeschichte und Litteratur" Мурра. Но у Экгарта мы не находим достаточно глубокого понимания того великого человека, жизнь которого он описывает. То, что вольфианец Эбергард напечатал в 1795 году о Лейбнице в

Panteon der Deutschen, едва заслуживает упоминания: его точка зрения отличается крайней несамостоятельностью и отсталостью, а его панегирики пусты и не говорят ничего. Биографам, желавшим заняться личностью Лейбница, было уже пора перестать писать панегирики и приступить к критической, научной и серьезной работе. Первым условием, необходимым для этого, было, конечно, издание писем и сочинений философа.

Еще в восемнадцатом столетии в этом отношении большую пользу делу принесли два человека: Грубер изданием переписки Лейбница, в виде предисловия к которой он выпустил в свет переписку между Бойнебургом и Конрингом, пролившую свет на важный период жизни философа⁴, и Дутенс – первой попыткой издания полного собрания творений философа (1768). Главный недостаток этого издания заключался в том, что Дутенс не знал истинной сокровищницы лейбницевских рукописей, ганноверской библиотеки. Раскрыть эту сокровищницу и использовать для биографических целей осталось задачей нашего времени. Тут прежде всего следует упомянуть о Гурауэре, который сначала издал немецкие сочинения Лейбница (1838–1840), затем к двухсотлетию со дня

рождения философа выпустил первую полную и научно обоснованную биографию "Gottfried Wilhelm Freiherr von Leibniz" и дал описание "двора курфюрста майнцского в эпоху 1672 года", в это столь важное для биографии Лейбница время. Из рукописей ганноверской библиотеки дали богатый материал для биографии два еще незаконченных издания лейбницевских творений, к которым я вернусь позже: издание французского академика Фуше де Карейля в семи томах (1859–1873) и издание бывшего ганноверского архивариуса Онно Клоппа в одиннадцати томах (1864–1884)⁵.

II. ПЕРВЫЕ ГОДЫ ЖИЗНИ

1. ПРЕДКИ И СЕМЬЯ ЛЕЙБНИЦА

Фамилия Лейбница (Lubeniecz) славянского происхождения. Мы нашли ее "Leibniz" после того, как окончательно установлено, что сам философ никогда не подписывался иначе. Уже в первых строках своей биографии, имеющих крайне отрывочный характер, он производит свой род от одной существующей в Польше и Богемии фамилии. Но одна фамилия еще не составляет национальности, и предки не все равно, что родители. Последний французский издатель творений Лейбница вывел из этих строк неверное заключение, что будто отец его переселился из Польши в Саксонию, и что поэтому философ славянского происхождения, которое наряду с германским и христианским элементом является третьим важным фактором в его натуре. Фуше де Карейль ставит себе в особенную заслугу, что он первый открыл этот фактор. Он говорит, что Лейбниц унаследовал и проявил гений славянской расы, и что, беседуя с Петром Великим, он мог бы назвать себя в некотором роде

соотечественником царя и обратиться к нему с речью, которую Фуше де Карейль подсказывает ему от себя; ему хочется дегерманизировать немецкого философа и сделать его славянином, так как он не может сделать его французом. По его мнению, натура и характер философа представляют собой смесь германского, христианского и славянского элементов: удивительный пример логического сочетания!

Мы знаем точно, что прадед нашего Лейбница был судьей в Альтенбурге, дед служил по горному ведомству в Саксонии, отец воспитывался в Мейссене и служил в Лейпциге.

Насколько мы можем проследить его предков, мы находим всех их в Германии. По своему происхождению наш Лейбниц вполне немец; он был им также и по своему образу мыслей. Отец философа Фридрих Лейбниц был юристом и состоял все время делопроизводителем Лейпцигского университета, в течение 28 лет нотариусом, а в течение последних двенадцати лет своей жизни (1640–1652) ассессором философского факультета и профессором морали. Его третья жена Екатерина Шмук, мать нашего Лейбница, была дочерью известного профессора прав в Лейпциге. От этого брака 21 июня 1646 г. родился Готфрид Вильгельм Лейбниц. Его

единственная родившаяся после него сестра вышла замуж за одного лейпцигского проповедника, Симона Лефлера, архидиакона церкви Фомы; сын ее, пастор в Пробстгейде, сделался после смерти философа его единственным наследником. Таким образом мы видим, что ближайшие предки философа, как с отцовской, так и с материнской стороны, занимали юридические и академические должности, и так как в мальчике очень рано пробудился интерес к науке, то вполне понятно, что семейные традиции влекли его на юридическое и академическое поприще. Ему было шесть лет, когда он потерял отца, который с радостью замечал в мальчике необычайно восприимчивый ум и возлагал величайшие надежды на его будущее. Эти надежды соединялись с такой уверенностью, что он даже видел многозначительные предзнаменования будущего величия сына, и когда раз на его глазах ребенок, упав, благополучно избег большой опасности, отец усмотрел в этом спасении особое знамение Неба. Мы упоминаем об этом незначительном событии, потому что сам Лейбниц вспоминает о нем в своей биографии. Первые и самые глубокие впечатления его детства связаны с историческими рассказами,

слышанными им из уст отца или вычитанными из книг, которые тот ему давал. Склонность к истории, как священной, так и всеобщей, по-видимому, с особым старанием культивировалась в ребенке отцом.

2. ШКОЛА И САМООБРАЗОВАНИЕ

После смерти отца воспитание мальчика перешло в руки матери и учителей, но прежде всего было предоставлено его собственному гению, искавшему своей дороги независимо от руководства школы. Питая страсть к учению, он развивался не по годам и всегда опережал класс, соответствующий его возрасту. В доме, где он жил, ему случайно попались в руки две латинские книги, хронологический сборник Кальвизия и история Ливия; первую он понял легко, вторая же была для него недоступна. Когда он начал читать книгу, то не понимал ни одного предложения, но трудность сделала его изобретательным; он открыл средство, как помочь себе понять хоть что-нибудь. В книге имелись политипажи с подписями, объяснявшими содержаще картинок. При помощи этих картинок он разгадывал смысл написанных под ними слов, а чего не был в состоянии разгадать, то пропускал. Таким образом он прочел всю книгу, а когда кончил, то начал снова; по крайней мере, кое-что он понял, а добытые сведения оказали ему дальнейшую помощь, и он сумел искусно воспользоваться ими, чтобы более осветить себе некоторые темные

места. Ему не надоедает повторять чтение, с каждым разом он начинает понимать все больше и больше и постепенно овладевает всей книгой. Какое торжество для мальчика! Он сам помог себе понять Ливия. Каждое новое предложение является для него открытием. Он читает с творческой изобретательностью, с прозорливостью и разбирает римского историка так, как разгадывают чуждые письма. С этих пор он идет своей собственной дорогой независимо от помочей школы. Он сознает в себе творческую силу, способность к самообразованию. Можно сказать с уверенностью, что этот восьмилетний мальчик уже носит в себе зачатки великого изобретателя и автодидакта. Класс школы Николаи, где он воспитывался, был тесен для него, да и учитель был слишком ограничен, чтобы оценить по достоинству изобретательный и рвущийся вперед ум такого воспитанника. Им овладевает ужас, когда он вдруг открывает, что этот новичок в латыни знает Ливия, и он убедительно советует воспитателям сдерживать ход его развития в обычных рамках и оберегать его от такого преждевременного чтения, – пусть, мол, читает книжку с картинками Комения да краткий катехизис, а Ливий де так же идет к нему, как

котурны к пигмею. Совет не допускать преждевременного чтения был несомненно благожелателен, у места он правилен и, конечно, в тысяче случаев будет у места. Только на этот раз был не из таких, которые можно считать тысячами.

Если бы учитель исследовал несколько подробнее, каким образом мальчик ознакомился с Ливием, то увидел бы, что имеет дело с очень редким исключением; но это был один из заурядных педагогов, которые меряют всех одним и тем же масштабом, соответствующим номеру класса, и для которых вся разница между шестиклассником и первоклассником заключается в различии между этими классами. Иногда им приходится впоследствии неожиданно изумляться, что один из их питомцев стал великим человеком, чего они совершенно не предвидели.

Однако на этот раз совету учителя оказала противодействие проницательность другого опытного человека, который случайно слышал его разговор и сейчас же понял, что учитель ограничен, а что мальчик, вероятно, обладает недюжинными дарованиями. Он сам познакомился с молодым Лейбницем и убедился в справедливости своего предположения. Конечно,

он не захотел, чтобы узкая педагогика ставила препоны мощному влечению мальчика к образованию, и сумел убедить воспитателей, чтобы они предоставили своему воспитаннику полную свободу и открыли бы ему библиотеку отца, куда доступ ему был до тех пор закрыт. Если раньше, случайно найдя Кальвизия и Ливия, он наслаждался ими, как запретным плодом, то теперь перед ним была целая сокровищница, которой он мог пользоваться беспрепятственно. "Я торжествовал, узнав об этом", – говорит он в своих биографических заметках, – "точно нашел сокровище". Без постороннего руководства и вмешательства он отдается в библиотеке отца на произвол своей судьбы. Он становится автодидактом из потребности, а благодаря самообучению делается ученым, еще будучи школьником. Его ум развивается уже до изумительной степени; он делает в тишине столь необычайные успехи, что вскоре начинает слыть в школе чудом учености. Его рвение к учению так велико, что его интересует все решительно, и он хватается за всякую книгу; такое беспорядочное чтение легко могло бы сбить с толку более слабый ум и оказать на него пагубное влияние, но этой головой руководит счастливая прирожденная склонность к истинному, которая и

ведет ее верным путем. Так как он хочет учиться, приобретать познания, все обнять умом и во все проникнуть, то книги, богатые мыслями и содержанием, становятся самыми его любимыми. Многие привлекают его, но древние приковывают к себе его внимание своим величием и простотой. Таким образом природная склонность его ума с ранних пор подчиняет его без постороннего влияния руководству классических писателей. В рассказе о "Пацидии" Лейбниц описал нам эти знаменательные первые шаги своего самообразования. "Вильгельм Пацидий из Лейпцига, немец по рождению, очень рано лишившийся отца, руководившего его воспитанием, по собственному побуждению преданся изучению наук и делал это с полной свободой. Ему открыли доступ в домашнюю библиотеку, где восьмилетний мальчик часто пропадал по целым дням, и хотя он едва понимал латынь, тем не менее брал первые попавшиеся под руку книги, снимал их с полок и снова откладывал в сторону, перелистывал без всякого разбора, останавливался, где ему нравилось, или перескакивал на другое, смотря по тому, насколько его привлекала ясность языка или интерес содержания. Казалось, что он избрал судьбу своим учителем и слышал какой-то голос,

говоривший ему: бери и читай (*tolle lege*)! Ибо судьба его была такова, что ему пришлось обходиться без постороннего совета, и ему ничего не оставалось, как руководиться свойственной его возрасту смелостью, которой помогал сам Бог. Случаю было угодно натолкнуть его прежде всего на древних, в которых он сначала не понимал ничего, мало-помалу стал понимать кое-что, а в конце концов понял все, что ему было нужно; и как люди, постоянно находящиеся на солнце, поневоле загорают, так и он принял известную окраску не только в своем стиле, но и в образе мыслей. Когда он затем перешел к новейшим авторам, ему показались противными эти сочинения, наполнявшие тогдашние книжные лавки, с их ничего не говорящей высокопарностью или винегретом чужих мыслей, — эти книги, лишенные прелести, силы и содержания, лишенные всякой живой пользы; казалось, что они написаны совсем для другого мира, который они сами называли то своей республикой, то Парнасом. Тогда он опять начал думать о древних, возбуждавших в его душе совсем иные чувства своими мужественными, великими, сильными, как бы все превосходящими мыслями, выражающими всю человеческую жизнь в одной картине, своими

естественными, ясными, гибкими, соответствующими предмету формами! Эта разница была в его глазах столь достопримечательна, что с этих пор в нем прочно установились следующие два принципа: всегда искать в словах и образе выражения мыслей ясности, а в вещах пользы. Позже он узнал, что первая составляет основание всякого суждения, последняя – всякого изобретения, и что большинство людей заблуждается, потому что их словам недостает ясности, а их опытам цели". "В таком умственном вооружении он казался своим сверстникам каким-то чудом". "Я был рад", – говорится в его биографическом очерке, – "что наконец увидел в действительности древних авторов, которых до тех пор знал лишь по именам: Цицерона и Сенеку, Плиния, Геродота, Ксенофонта, Платона, историков времен империи и многих латинских и греческих отцов церкви. Я читал их, руководясь своей внутренней потребностью, и наслаждался удивительным разнообразием содержания".

3. ПОЭТИКА И ЛОГИКА. АЛФАВИТ МЫСЛЕЙ

К двенадцати годам он осваивается с латинскими авторами и принимается за греческий язык. Его познания в этимологии латинского языка блестяще выдерживают испытание. На одного из его товарищей была возложена обязанность произнести в день накануне праздника Св. Троицы торжественную речь в латинских стихах; за три дня до этого он заболевает, и никто из остальных учеников не изъявляет желания явиться его заместителем и сочинить новую речь в такое короткое время; тогда на это вызывается Лейбниц и в полдня пишет триста гекзаметров, при чем умышленно избегает всякой элизии; он произносит их публично и награждается за это блестящее произведение похвалами учителей.

Двенадцатилетний мальчик, написавший в один присест триста очень удачных гекзаметров, считался тогда подлинным поэтическим талантом. Так полагали воспитатели нашего Лейбница, уже боявшиеся, что он совсем уйдет в стихотворство и бросит заниматься серьезными предметами. Но в данном случае более

поразительным являлся не поэтический талант, а творческая изобретательность мальчика, выразившаяся в искусном обращении с грамматическими формами; латинские стихи были только случайным материалом для его изобретательности, но не знаменовали собой направления его ума.

Обыкновенно школьники-поэты не знают ничего скучнее логики, но как раз этот предмет, несмотря на то, что он преподавался в школе сухо и бездарно, тотчас же завладел всем интересом Лейбница и его изобретательным умом. Он углубляется в школьную логику. Сухие правила становятся для него живыми, и он быстро подыскивает к каждому положению учебника массу соответствующих примеров. То, что обыкновенно бывает очень трудно учителям, дается этому ученику само собой. Он проникает в задачу логики и видит, как далека она в преподаваемой форме от своей цели. В его глазах она должна бы измерить всю область образования человеческих мыслей и давать как бы таблицу или сборник образчиков мышления. Она должна бы быть одной из плодотворнейших наук, чего далеко не было при существующем методе ее преподавания. И вот у него возникает масса сомнений на счет школьной логики и

является масса идей для ее усовершенствования. "Я не только умел", – рассказывает о себе Лейбниц, – "легко подыскивать к правилам примеры, что, к удивлению учителей, единственно я мог делать среди моих товарищей, – но у меня были также свои сомнения, и я уже тогда носился с новыми идеями, которые записал, чтобы не забыть. То, что было мною написано тогда в четырнадцать лет, я снова перечитал значительно позже с великой радостью. Из соображений, приходивших мне в голову в то время, приведу, как пример, только одно. Я видел, что в логике простые понятия разделены на известные классы, именно на так называемые предикаменты, и меня удивляло, почему не делят на классы также составных понятий, или суждений, именно по такой системе, где один член можно бы было вывести из другого: эти классы я назвал предикаментами суждений, которые затем составляют материал для заключений, как обыкновенные предикаменты материал для суждений. Когда я высказал эти мысли учителям, ни один из них не разрешил моих сомнений, но мне было при этом внушено, что негоже мальчику делать попытки к новшествам в таких вещах, которые он еще недостаточно изучил. Позже я увидел, что

система, которой мне хотелось, та самая, что и у математиков в элементарном учении, где они располагают свои положения в таком порядке, что одно вытекает из другого. Именно этого я тогда тщетно искал у философов".

Еще и тридцать шесть лет спустя после этой школьной поры Лейбниц с удовольствием вспоминает в одном написанном по-немецки письме к Гавриилу Вагнеру о том плодотворном влиянии, которое оказала на него тогда логика. "Я должен сознаться", – говорит он, – "что нахожу и в доселешней логике много хорошего и полезного; к этому принуждает меня также благодарность, ибо я уверен, что не уклонюсь от истины, если скажу, что логика, даже в том виде, как она проходила в школе, дала, мне очень многое. Пока я еще не перешел в тот класс, где ее изучают, я был весь погружен в историю и поэзию, потому что историю начал читать почти что с того времени, как выучился читать, а стихи доставляли мне большое удовольствие; но когда я начал слушать логику, то был сильно поражен разделением и порядком мыслей, о чем узнал из нее. Я тотчас же начал замечать, насколько это было доступно в таких вещах тринадцатилетнему мальчику, что тут кроется нечто очень значительное. Меня приводили в восторг так

называемые предикаменты; они давали мне в руки как бы именной список всех вещей в мире, и я рылся во всевозможных логиках, ища, где лучше всего и полнее всего изложен такой всеобщий реестр; я часто спрашивал и себя, и товарищей, в какой предикамент и в какую его рубрику следует отнести то или другое. Вскоре я набрел на приятную находку, что часто при помощи предикаментов можно отгадать что-нибудь или вспомнить забытое, если именно сохранился еще его образ, которого, однако, не можешь тотчас же уловить в своей голове. Ибо тогда надо только допросить, как бы проэкзаменовать себя или другого по известным предикаментам и их дальнейшим подразделениям (я даже составил обстоятельные таблицы их из всевозможных логик), и вскоре все не идущее к делу будет исключено, а вопрос сузится до такой степени, что можно найти как раз то, что нужно. Расписывая таким образом человеческие познания по таблицам, я приобрел навык в разделении и подразделении (*divisiones et subdivisiones*), в этой основе порядка и связи мыслей. Рамистам и полурамистам приходилось плохо, когда я находил реестр предметов одного класса; и особенно когда я находил род или общее, содержащее в себе некоторое число

найденных видов, как, напр., число душевных движений или добродетелей и пороков, я непременно сводил их в таблицу и проверял, в каком порядке должны бы выходить последовательно виды, при чем находил обыкновенно, что перечень неполон и что к нему можно прибавить еще много видов. Все подобное доставляло мне особенное удовольствие; я также писал всякую всячину, которую, впрочем, не сохранял и растерял, но кое-что из написанного нашел случайно спустя много лет, и оно мне даже теперь не совсем не нравится". В том же письме Лейбниц определенно говорит об этих разделах и подразделениях, что он пользовался ими, как сетью или тенетами для ловли быстроногой дичи. На известное же возражение, что хорошая голова не нуждается в таких логических пособиях, а справится при помощи своего естественного ума, тогда как плохая голова со всеми этими преимуществами не сравняется с ней, Лейбниц отвечает: "я стою на том, что плохая голова, обладая вспомогательными преимуществами и упражняя их, может перещеголять самую лучшую подобно тому, как ребенок может провести по линейке линию лучше, чем величайший мастер от руки. Гениальные же умы пошли бы неизмеримо

дальше, если бы им придать эти преимущества"⁶.

Мы видим, с какой стороны интересуется его логика, привлекая к себе и занимая его ум больше всех других школьных наук. В так называемом схематизме ее он открывает больше, чем пустую схему. Эти логические деления в самом деле заключают в себе силу творческой изобретательности. Уже Платон открыл эту способность в разделяющем, формующем понятии мышления и назвал поэтому искусство логического деления прометеевым огнем науки. Логические деления, как выразился Лейбниц, действительно дают "порядок и связь мыслей". Стоит только начать разделять понятия, как тотчас же является задача охватить и привести в порядок весь мир понятий, составить как бы *globus intellectualis*, где каждое понятие занимало бы свое точно определенное место. Если бы можно было действительно составить такую логическую таблицу, то мы получили бы схему для построения всех наук, и была бы решена та задача, которую поставил себе Раймунд Луллий в своей "*ars magna*".

На этом пути, на который Лейбниц вступил еще учеником, У него явился тот великий проект, который занимал его и сопутствовал ему в

течение всей жизни. Чем далее идет разделение, переходя от видов к подвидам, тем сложнее становятся понятия; они тем проще, чем ближе к тому понятию, от которого начинается подразделение. Главнейшие понятия суть вместе с тем и простейшие. Стало быть, найти их это необходимая задача, заключающаяся в логической классификации; простейшие понятия должны относиться ко всем остальным, как элементы к сложным телам, как элементарные звуки или алфавит к языку, – они составляют алфавит понятий, алфавит мысли. Конкретным представлением заканчивается классифицирующее мышление, алфавитом мысли должно оно начинаться; оно начинается с того, чем кончается расчленяющее мышление: с простейших понятий. Для алфавита языка мы имеем знаки, благодаря чему найдено средство выражать письменно и передавать все звуки (слова): в этом состоит изобретение букв. Если бы можно было также найти знаки для алфавита мыслей, то мы имели бы письменность, изображающую мысли, каковое изобретение было бы колоссальнее и плодотворнее, чем изобретение букв. Слова суть знаки представлений, а буквы – знаки слов, стало быть, служат не прямым обозначением мыслей, а знаками знаков.

Письменность, изображающая мысли, была бы прямым обозначением самих понятий. Обычная письменность посредствуется языком; сообщение мыслей при ее помощи предполагает знание языков, которые различны у разных народов. Напротив, письменность, изображающая мысли, есть непосредственное выражение самих понятий, нечто вроде естественного языка, доступного непосредственному пониманию без знания разговорного языка или идиом. Элементы логики принадлежат мышлению, как таковому, и простираются так же далеко, как человеческий разум; алфавит мысли общ для всех, а потому письменность, изображающая мысли, легко понятна и доступна всем в пределах мыслящего человечества. Такая письменность есть всемирная письменность (пазиграфия), универсальное средство обмена идеями. Она будет изобретена, если будут выдуманы знаки, или характеристики, для непосредственного изображения понятий. Тогда всю науку, все открытия, которые могут быть сделаны в области связывания понятий, можно будет выразить комбинациями этих характеристик; все познание сведется тогда к теории соединения, где все манипуляции могут быть производимы с такою же уверенностью, как в любой задаче, без всякой темноты и ошибок,

связанных со словами: тогда в самом деле было бы найдено это "великое искусство", которого добивался еще Луллий. То, что Лейбниц имел в мыслях, еще будучи в школе, и в чем он видел задачу своей жизни, есть, значит, "ars combinatoria", или "scientia generalis", "calculus philosophicus", "calculus ratiocinator", одним словом, "Lingua characteristica universalis"⁷. "Необычайная моя судьба", – рассказывает он сам, – "была причиной того, что, еще будучи мальчиком, я попал на эти мысли, которые, как это обыкновенно бывает с первыми склонностями, глубже всего запечатлелись навсегда в моем уме. Две вещи оказали мне чрезвычайную услугу (хотя, вообще говоря, они обоюдоостры и для многих вредны): во-первых, то, что я был автодидактом, а во-вторых, то, что в каждой науке, едва приступив к ней и часто не вполне понимая общеизвестное, я искал нового". "Поэтому, когда от чтения истории, которому я отдавался с наслаждением еще ребенком, и от стилистических упражнений в прозе и стихах, которыми я занимался с особенным удовольствием, вызывая в учителях опасение, что не выйду из круга этих забав, я приступил к логике и философии и начал наконец кое-что понимать в этих вещах, – Боже! сколько

зароилось тотчас же в моей голове химер, которые я переносил на бумагу, порою повергая ими в изумление учителей". "Начав заниматься этими предметами с большим усердием, я по необходимости попал на эту достойную удивления мысль, что можно найти известный алфавит человеческих мыслей, и что, комбинируя буквы этого алфавита и анализируя составленные из них слова, можно как все вывести, так и все обсудить. Когда эта мысль зародилась в моей голове, я возликовал, но, разумеется, это была радость ребяческая, потому что тогда я еще не мог постигнуть всей громадности дела. Но позже, чем более расширялись мои познания, тем тверже становилось мое решение преследовать столь великую цель".

4. СХОЛАСТИКА И ТЕОЛОГИЯ

Как прежде внимание Лейбница главным образом привлекали историки и поэты, так теперь, когда он вполне освоился с логикой и ее школьными формами, его стали интересовать схоластические писатели. Еще будучи учеником, он изучает Забареллу, Рубия, Фонсеку и, по собственному признанию, читает Суареца с такой же легкостью, как милетские сказки или так называемые романы. Таким образом он знакомится с теологической литературой, углубляется в трудные споры о свободе, читает сочинение Лютера о воле, коллоквиум Якова Андрэ, книги Эгидия Гунниуса, полемические сочинения лютеран и реформатов, иезуитов и арминиан, фомистов и янсенистов. Так велик был круг его занятий еще тогда, когда он не был "академиком".

Если его воспитатели опасались раньше, что из него выйдет профессиональный поэт, то теперь они начали бояться, что он застрянет в хитросплетениях схоластики. Вспоминая об этих опасениях в своих автобиографических заметках, Лейбниц прибавляет по адресу своих

воспитателей: "они не знали, что мой ум не могли заполнить предметы одного рода".

Глава третья

АКАДЕМИЧЕСКИЕ УЧЕБНЫЕ ГОДЫ (1661–1666)

I. АКАДЕМИЧЕСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ

1. ФИЛОСОФСКИЕ ЗАНЯТИЯ

В совершенстве изучивший логику, вооруженный ученостью, уже тогда делавшей его полигистором, полный новых идей, заключавших в себе так много задач и планов, пятнадцатилетний Лейбниц осенью 1661 года поступил в университет в своем родном городе, чтобы изучением юридических наук подготовиться к своей будущей деятельности. Для достижения цели академического образования ему пришлось прослушать пятилетний курс, после чего он получил степень доктора обоих прав. За исключением единственного семестра, а именно лета 1663, проведенного в Иене, все остальное время Лейбниц учился в Лейпциге и начал бы здесь свое служебное поприще, если бы,

домогаясь степени доктора юридических наук, не наткнулся на неожиданные препятствия, оторвавшие его навсегда от родного города. Еще в бытность в университете он потерял мать, скончавшуюся в феврале 1664.

Наряду со специальным предметом его внимание тотчас же привлекли лекции по философии, занимавшие также первое место и в учебном академическом плане. С древними и схоластиками он познакомился еще в школе и благодаря этому приобрел богатые историко-философские сведения, требовавшие расширения и упорядочения. Среди профессоров университета он нашел в Адаме Шерцере сильного сторонника схоластической философии, а в Якове Томазиусе приверженца неоперипатетической школы, который по тому времени был также и хорошим знатоком истории философии; его лекции внесли порядок и связь в разнообразные и разрозненные знания, почерпнутые Лейбницем из философской литературы. Он сам восхваляет своего учителя за то, что тот трактовал историю философии не только как историю философов. Именно благодаря этому лекции его были особенно плодотворны и поучительны для Лейбница, всегда питавшего к Томазиусу чувство

благодарности и сохранившего с ним впоследствии дружеские отношения. И Томазиус тоже признал гений своего ученика; он ввел его в ученый мир, написав к его первой диссертации предисловие, где объявил публично, что этот еще не достигший семнадцати лет юноша "уже дорос до труднейших и запутаннейших диспутов".

Лейбниц был знаком с древними философами и схоластиками, но не знал новых. Знакомство с ними, совпадающее с началом его занятий в университете, представляет собой очень важный момент в его жизни, назначение которой было в такой сильной степени споспешествовать делу новой философии. Переход от схоластической философии к новой совершили итальянцы шестнадцатого столетия, такие люди, как Кардан и Кампанелла; величайшую научную реформу космического мирозерцания начал Коперник, систему которого доказал Галилей и изложил Кеплер; сама новая философия была обоснована Бэконом и Декартом. "Теперь", – рассказывает Лейбниц в своем Пацидии, – "счастливый случай дает в руки этому юноше планы великого человека, английского канцлера Фрэнсиса Бэкона об умножении числа наук, высокие мысли Кардана и Кампанеллы, опыты лучшей философии в виде творений Кеплера, Галилея и

Декарта"⁸.

Ему сразу бросается в глаза полнейший контраст между схоластическими и новыми воззрениями. Зерно и содержание этого контраста составляет объяснение вещей либо понятиями целей, субстанциальными формами, как называли их схоластики, либо механической причинностью. Теперь перед ним является в области философии великая проблема, которую он должен решить, и является именно в форме альтернативы, предоставленной его выбору: субстанциальные формы или механизм? конечные причины или механическая причинность? Он углубляется в это исследование, занимающее его непрестанно и сопутствующее ему во время его одиноких прогулок; в конце концов победу одерживает убеждение в истине нового учения, и он становится на сторону механического способа объяснения. Воспоминания об этих первых важных сомнениях и об этой борьбе сохранились навсегда у Лейбница; он сам говорит о них, будучи уже в преклонном возрасте, в одном письме к Ремон де Монмору: "Я пытался очистить от мусора и согласовать рассеянные части истины, погребенной под мнениями различных философских школ, и полагаю, что прибавил

кое-что от себя для того, чтобы сделать несколько шагов вперед. Эту задачу облегчил мне усвоенный мною с ранней юности способ изучения. Я был еще ребенком, когда познакомился с Аристотелем, и даже схоластики не пугали меня. В этом я ничуть не раскаиваюсь и теперь. Платон и Плотин доставляли мне также некоторое удовлетворение, не говоря уже о других философах древности, у которых я искал совета. Затем, покинув школу, я напал на сочинения новых философов и, помнится мне, будучи тогда пятнадцатилетним мальчиком, ходил в одиночестве гулять в небольшой лесок возле Лейпцига, носящий название Долины роз, чтобы обсудить вопрос, должен ли я оставаться на стороне субстанциальных форм. В конце концов механическая теория победила и побудила меня к изучению математических наук"⁹.

2. МАТЕМАТИЧЕСКИЕ ЗАНЯТИЯ

Однако эта потребность к изучению математики нашла себе в Лейпциге очень мало пищи, так как лекции профессора Иоанна Кюна, не имевшего особенной ценности ни в качестве математика, ни в качестве учителя, не шли далее основных начал Эвклида. Напротив, соседний иенский университет имел в лице Эргарда Вейгеля математика по призванию, и кажется, что главным образом имя этого человека побудило нашего Лейбница, после окончания им к к Пасхе 1663 года курса философии в Лейпциге, проштудировать один семестр в Иене. Из тамошних академических преподавателей Вейгель был для него самым интересным; и не только математик привлекал его внимание в этом человеке, нет, весь умственный склад последнего был в некотором роде родственен его собственному: он нашел в нем одновременно и полигистора, и творчески изобретательный ум, волнуемый всевозможными новыми идеями и планами. Этот профессор математики был вместе с тем механиком, астрономом, юристом и философом; он установил новое естественное право, и в Иене говорили, что Пуфендорф разработал свои

основы естественного права по запискам Вейгеля; равным образом его "Школа добродетели" является оригинальным опытом установления новой морали. Он был решительным врагом схоластики и держался новых философских идей. Однако вместе с этим он пытался примирить Аристотеля с философией и физикой нового времени. Как мы знаем, эта же задача является характерной чертой той философии, которую позже обосновал Лейбниц, и можно предположить, что идеи Вейгеля имели на него влияние также и в этом отношении. Впрочем этот иенский математик был неистощимым прожектером; в его голове рождались всевозможные идеи самых разнообразных родов, а также и очень причудливые выдумки, которые его современники считали оригинальными. Так, между прочим, ему взбрело на ум украсить карту звездного неба европейскими гербами, т. е. изгнать из астрономии мифологические названия созвездий и поставить на их место гербы знатнейших государей Европы. В оставшихся после Лейбница бумагах сохранилась заметка от 1697 года, где он говорит о некоторых предложениях, сделанных Вейгелем регенсбургскому сейму. Первое из этих предложений касается учреждения коллегии

специалистов для споспешествования математическим наукам и искусствам, второе имеет целью исправление календаря, а третье рекомендует изобретение качающей машины ("Schwebefart"), которая приносила бы пользу здоровью. Лейбниц замечает при этом: "Что касается моего мнения относительно этих предложений, то уже известно, что г. Вейгель очень сведущий и ученый математик, задающийся при этом весьма похвальными стремлениями к общему благу, что особенно видно из его проекта "школы добродетели", где он клонит к тому, что юношество следовало бы обучать в школах не только словесным, но и реальным наукам и развивать в нем не только научные знания, но также и добродетели. Я тоже держусь того мнения, что кое-что из этого можно бы осуществить в действительности".¹⁰ — Памятником Вейгелю и его причудам служит сохранившийся и донныне его дом в Иоганнисштрассе, сохраняющий имя этого человека в памяти городских жителей и составляющий одну из достопримечательностей Иены.

Томазиус и Вейгель имели наибольшее влияние на Лейбница из всех академических преподавателей, потому что шли навстречу его

универсалистическому стремлению. Что же касается в частности математического образования, то в тогдашнее время немецкие университеты вообще не могли дать ему достаточных сведений в этой области. В Лейпциге он не пошел дальше основных начал Эвклида, а Вейгель ввел его только в низший анализ. С высшей математикой Лейбниц познакомился впервые во Франции и Англии, где под влиянием нового направления в философии точные науки развились в значительно большей степени, чем в Германии.

3. ЮРИДИЧЕСКИЕ ЗАНЯТИЯ

Занятия философией и математикой, которым он предавался с таким рвением, не причиняли ущерба специально избранному им предмету; напротив, он изучал юриспруденцию с величайшим интересом и с полной охотой. По-видимому, по возвращении из Иены (осенью 1663 г.) Лейбниц совершенно углубился в юридические науки. По крайней мере сам он говорит, что к семнадцати годам вполне освоился с правоведением. И тут он также шел своей собственной дорогой и, еще будучи студентом, начал практические занятия по юриспруденции. Богатые сведения по части истории и философии и обстоятельные занятия этими предметами чрезвычайно облегчили ему теоретическое правоведение и понимание законов. Его вполне вышколенный логически ум почти не нуждался в юридической школе для приобретения юридической проницательности. Он так легко освоился с теорией, что уже жаждал практики. Один дружественно к нему расположенный советник лейпцигского гофгерихта оказал ему в этом отношении большую помощь, давая ему читать акты и составлять постановления. Эта

работа принесла большую пользу Лейбницу и являлась для него двойной школой: он упражнялся на ней не только в юридической практике, но и в языке, как немецкий писатель. На семнадцатом году он писал немецкие судебные акты и заслужил похвалу за отличное исполнение этой работы. Саксонский верховный суд был тогда вместе с тем и школой немецкого стиля. Упражняясь в немецком языке на писании судебных актов и составлении решений в Лейпциге, Лейбниц убедился в логической основательности, силе и достоинстве этого языка; этим он выделяется из среды большинства современных ему ученых и заслуживает особенного внимания в истории немецкой литературы. Так как все, чем он ни занимался, вызывало его творческую деятельность и будило в нем новые идеи, то вскоре и его юридические занятия заставили его заметить кое-какие погрешности в изложении законоведения, которые он хотел устранить новым методом дидактической обработки.

От историков к поэтам, от поэтов к философам и схоластикам, от философов к математикам, от математиков к юристам: это как бы станции на пути доселешнего хода образования нашего Лейбница. Послушаем, что

говорит об этом он сам: "Как раньше мои воспитатели боялись, чтобы из меня не вышел профессиональный поэт, так теперь стали они опасаться, что я застряну в схоластических хитросплетениях, но они не знали, что мой ум не могли заполнить предметы только одного рода. Когда я сознал в себе призвание к юриспруденции, я оставил все эти вещи и весь устремился к этой цели, где меня ждали более обильные плоды. Но я заметил, что мои прежние занятия историей и философией очень облегчали мне понимание законоведения; я был в состоянии без всякого труда понимать законы, а потому не долго сидел на теории, которая была для меня легкой работой, и жаждал практической деятельности юриста. В числе советников лейпцигского гофгерихта у меня был один приятель. Он часто брал меня с собой, давал мне читать акты и показывал на примерах, как нужно составлять решения. Таким образом я рано проник в суть этой науки, при чем должность судьи нравилась мне, а адвокатские увертки возбуждали отвращение, почему я никогда и не вел процессов, хотя, по свидетельству всех, умел хорошо и дельно писать также по-немецки. Так достиг я семнадцати лет, и мне доставляло чрезвычайное удовольствие то обстоятельство,

что в моих занятиях я следовал не чужой указке, а своей собственной склонности. Таким путем я достиг того, что среди сверстников всегда считался первым на всех публичных и частных лекциях и собраниях, и не только по свидетельству одних учителей, а также самих моих товарищей". Этот ум так независим, что наибольшее удовольствие доставляет ему сознание, что он сам был единственным господином своего образования; это составляет для него одно из самых приятных воспоминаний. Вот черта, живо напоминающая нам Декарта. Очень характерно для Лейбница свойственное ему и выражающееся во всех формах отвращение ко всякой односторонней точке зрения; он не создан для партийного дела, каково бы оно ни было, он и в юридической практике желает лучше быть судьей, чем адвокатом.

4. ДОМОГАТЕЛЬСТВО СТЕПЕНИ ДОКТОРА ПРАВ. ПОЛУЧЕНИЕ ЕЕ В АЛЬТДОРФЕ

С юридическим факультетом в Лейпциге была связана коллегия юрисконсультов, или совет присяжных, функция которого заключалась в решении практических вопросов права и в изложении своих мнений. Места в этом учреждении и желал себе в будущем Лейбниц. В коллегии было двенадцать членов, в числе которых не могли быть профессора юридического факультета; убыль их пополнялась докторами прав, получившими эту степень в Лейпциге. Таким образом получение докторской степени являлось предварительным условием для поступления в число членов коллегии. По времени получения степени преимуществами пользовались те, которые получили ее раньше. Поэтому для всех, желавших вступить на это поприще, было очень важно по возможности раньше достигнуть ее, – а самый ранний срок ее достижения совпадал с окончанием полного академического пятилетия: это время наступило для Лейбница осенью 1666 года, когда ему было двадцать лет.

Вместе с ним явилось также, по-видимому, очень много других соискателей, и среди них были старшие его, которым было очень важно получить степень раньше. К этим кандидатам факультет отнесся благосклонно, Лейбницу же, как слишком молодому, было отказано в защите диссертации. Полагают, что тут играло роль враждебное отношение к нему некоторых профессоров, даже подозревают целую интригу. В биографическом очерке лейпцигской ученой газеты высказано предположение, что Лейбниц восстановил против себя профессоров, оспаривая авторитет Аристотеля и схоластиков. Экгарт утверждает, что эту интригу затеяла против Лейбница из нерасположения к нему жена декана, а следствием этого было то, что он собрался в путь и навсегда покинул родной город. Лудовици охотно верил показанию Экгарта и не прочь свалить всю вину на супругу декана, чтобы снять с лейпцигских профессоров обвинение в том, что благодаря им университет лишился Лейбница. Довольно коварный способ оправдания и вместе с тем слишком наивный! Точно в таких вещах тем менее повинны профессора, чем более виновны их жены!

Сам Лейбниц, вспоминая об этом событии в своей автобиографии, не говорит ни слова про

лично против него направленную интригу. В сочинении, написанном непосредственно после этого, говоря об изучении права, он отзывается с большой похвалой об организации лейпцигского юридического факультета и его коллегии юрисконсультов¹¹. И когда сорок лет спустя один профессор в письме к Лейбницу упомянул о том времени, когда последний распрощался со "своим неблагодарным родным городом", то Лейбниц ответил ему прекрасно и с полным достоинством: "Я радуюсь, что для нашего Лейпцига благополучно миновали столь тяжелые времена и снова наступила пора процветания. Само собой разумеется, я люблю мой родной город и вовсе не чувствую, чтобы он был по отношению ко мне неблагодарным, ибо то обстоятельство, что мне, юноше, даже почти мальчику, были предпочтены столь почтенные по годам и учености люди, не дает мне повода жаловаться. Но я не раскаиваюсь также и в моем нетерпении; Господь так направляет ошибки людей, что и неудачи часто приводят к хорошему исходу"¹².

Чувство неза заслуженного пренебрежения, однако, без сомнения, было и сохранилось у Лейбница. Ждать пять лет, чтобы получить право домогаться докторской степени, уже слишком наскучило ему, так как он давно чувствовал, что

дорос до нее. Наконец наступил этот момент, и тут ему было отказано по молодости лет. Ждать еще дольше он не мог и, вероятно, считал несовместимым со своим достоинством. Он не мог больше оставаться в Лейпциге и быстро принял решение кинуть его. В своем автобиографическом очерке он говорит: "Когда я заметил происки моих соперников, то переменял решение; меня потянуло путешествовать и изучать математику. Ибо я считал недостойным молодого человека сидеть точно прищипленным к месту; дух мой горел желанием стяжать большую научную славу и посмотреть свет"¹³.

Горя нетерпением от потери времени и расстроенный отказом, Лейбниц покинул свой родной город и еще осенью 1666 года отправился в нюрнбергский университет в Альтдорфе, чтобы здесь достигнуть той академической степени, в которой ему было несправедливо отказано в Лейпциге. Хотя там его и считали слишком молодым, чтобы быть доктором прав, тем не менее сам он чувствовал себя достаточно зрелым, чтобы улучшить законоведение новым методом изложения. Это сочинение, идеи которого он носил в себе уже давно, было написано им в дороге во время путешествия из Лейпцига в

Альтдорф.

В Альтдорфе он защищает трактат о запутанных юридических случаях и блестящей диссертацией, изумившей всех, добывает себе докторскую шляпу 5 ноября 1666 года. Его ученость, ясность изложения и ораторской таланта возбуждают величайшее удивление. Позже ему случилось читать письма, трактующие об этом акте и полные похвал на его счет. Сам декан юридического факультета Иоанн Вольфганг Текстор¹⁴ написал первому проповеднику в Нюрнберге Дилеру, что на диспуте Лейбниц увенчал себя величайшей славой. При защите диссертации присутствовали канцлер и синдик свободного имперского города вместе с двумя представителями учебного ведомства; они слышали, как Лейбниц произнес экспромтом латинскую речь в прозе, а затем другую в стихах по черновому наброску, обе без малейшей запинки, и у них явилось страстное желание завербовать этот необычайный талант для своего университета. В своей автобиографии Лейбниц очень подробно рассказывает об этой защите диссертации в Альтдорфе и, видимо, вспоминает о своем первом великом торжестве с большим удовольствием. Проповедник Дилер предложил ему вскоре после этого от имени

учебного начальства профессору в Альтдорфе. Но у Лейбница, по его собственным словам, было в голове совсем другое. Чувствуя в себе необъятные силы, он жаждал более широкого поприща, чем дает академическая кафедра. Спиноза и Лейбниц, эти два антипода по характеру и взглядам, не были созданы для профессорской деятельности. Противоположные причины заставили их отказаться от должности академического преподавателя, которая была предложена одному незадолго до смерти, другому в самом начале его самостоятельной жизни; первый предпочел уединение и частную жизнь из любви к независимости в области мысли, тогда как потребность практической деятельности и любовь к разнообразию влекла второго в водоворот общественной жизни.

5. НЮРЕНБЕРГ И РОЗЕНКРЕЙЦЕРЫ

Окончив университет, Лейбниц не составил себе еще определенного плана на будущее; он отдается неведомой судьбе и ведет независимую, праздную жизнь, обеспеченную на некоторое время небольшим доходом с оставшегося ему после матери наследства. Не желая ни оставаться в Альтдорфе, ни возвращаться в Лейпциг, он отправился на некоторое время в Нюрнберг, ближайший более или менее значительный город, где уже приобрел себе известность и друзей защитой диссертации в Альтдорфе. К числу этих друзей принадлежали его родственник Юстин Яков Лейбниц, сенъор министерства духовных дел, и Дилер, первый проповедник города; оба они были членами известного в свое время общества розенкрейцеров и алхимиков, которое образовалось в Нюрнберге, и во главе которого стоял Даниил Вельфер, проповедник церкви Св. Лаврентия. Мы знаем из биографии Декарта, какую притягательную силу имело для него имя розенкрейцеров, и как он тщетно жаждал познакомиться с каким-нибудь членом этого таинственного общества¹⁵. Лейбниц очутился в Нюрнберге как раз в среде розенкрейцеров и

некоторых из них знал лично; любопытство его было возбуждено, и ему захотелось быть самому посвященным в тайны этого мистического союза. Чтобы поскорее достигнуть цели, ему нужно было заставить розенкрейцеров поверить, что он уже вполне посвящен в них, и, при его изобретательности, это ему скоро удастся. Он прочитывает массу книг по алхимии, делает оттуда выписки наиболее темных мест и составляет из них статью, которую представляет главе союза вместе с просьбой о допущении его в члены. Попытка вполне удается ему, и только сами розенкрейцеры проявляют при этом свою несостоятельность. Они и в самом деле принимают Лейбница за истинного адепта и не только принимают его в общество, но даже делают тотчас же секретарем, т. е. хранителем их так называемых тайн. Этот эпизод составляет курьезную сторону его пребывания в Нюрнберге¹⁶. Важным же событием в его жизни было случайное знакомство здесь с человеком, рука которого вывела его на великую мировую арену.

II. АКАДЕМИЧЕСКИЕ СОЧИНЕНИЯ

Прежде, чем познакомиться ближе с этой точкой поворота в жизни Лейбница, сделаем обзор сочинений, изданных им в течение академических лет; эти первые плоды его университетских занятий, за одним исключением, суть академические сочинения на случаи, являющиеся результатом прослушанных им в университете курсов: это ученые, написанные по-латыни трактаты, подлежащие публичной защите и напечатанию для получения обычных степеней. Как и науки, которыми главным образом занимался Лейбниц, они по содержанию философские, математические и юридические, и как выбор, так и разработка тем показывают нам, сколь тесную связь видел он между этими науками. Первой академической степенью по философии была степень бакалавра, вторую, высшую – магистра философии; для получения же кандидатуры на место в факультете нужно было еще выдержать диспут "pro Ioco". По окончании первых трех семестров в Лейпциге Лейбниц получил бакалавра философии 30 марта 1663 г. Затем следовало лето, проведенное им в Иене. По окончании полного трехлетия он

сделался магистром философии 3 декабря 1664 г., а 7 марта 1666 года, за полгода до окончания полного академического пятилетия, диспутировал "pro Ioco". Первый относящийся сюда трактат по содержанию метафизический и вместе с тем историко-философский, второй юридически-философский и третий математико-философский.

Степень бакалавра Лейбниц получил трактатом о принципе индивидуальности, который он защищал на диспуте под председательством своего учителя Томазиуса; последний написал к нему вышеупомянутое предисловие перед выходом его в свет. Лейбниц выбрал себе темой один из труднейших и многообъемлющих спорных вопросов схоластики, главный спорный пункт между реализмом и номинализмом. Решив этот вопрос в номиналистическом духе, он уже тогда, под схоластической оболочкой, выразил истинный принцип своей будущей философии. Все новейшие философы, в схоластическом смысле, номиналисты. На эту сторону становится и Лейбниц уже в первом своем сочинении¹⁷.

Вторая диссертация трактует юридические затруднения, как философскую проблему, и показывает целым рядом философских юридических вопросов, насколько плодотворна

философия в правоведении. Уже в первых строках предисловия выяснятся точка зрения Лейбница: "Я предпринимаю трудное и неносильное мне, но плодотворное и приятное для меня дело, ибо, вскормленный философией, я сделался учеником юриспруденции, и как только последняя давала мне случаи, снова возвращался к философии, при чем обращал внимание на те пункты, в которых обе науки соприкасаются между собою или родственны друг другу. И настоящее рассуждение имеет целью способствовать тому, чтобы профессиональные юристы перестали пренебрежительно относиться к философии, ибо они увидят, что очень многие места их правоведения представляли бы собою крайне запутанный лабиринт, если бы нами не руководила философия, и что древние авторитеты их науки были вместе с тем посвящены в глубины философии. Ульпиан только потому и называл юриспруденцию наукой о делах божеских и человеческих, что был убежден, что без философского взгляда на вещи и философской подготовки не может выработаться юрист, равно как не могла бы выработаться и наука о праве и неправоте"¹⁸.

Самым важным и самым плодотворным для будущего был третий трактат Лейбница.

Изучение логики вызвало у него проект найти алфавит мысли и письменность, непосредственно изображающую мысли. Если будут найдены элементы всех понятий и установлены знаки для них, то все философские задачи и их решения будут заключаться в комбинациях понятий, а философия сведется к логической теории соединений. Поэтому наряду с алфавитом мысли и письменностью, изображающей мысли, к числу идей, занимавших в это время Лейбница, относится также и метод соединений. Математика своими условными значками дает нам пример письменности, непосредственно изображающей мысли, а своим методом соединений – прототип для сочетания понятий. Этот пункт, где математика сходится с философией, Лейбниц и берет своей темой: он пишет арифметический трактат о "соединениях" и еще в том же году разрабатывает его в сочинение о "теории соединений", уже носящее в себе зерно позднейшего изобретения дифференциального метода и определенно указывающее на проект всеобщей характеристики. Эта связь придает сочинению особенное значение. Логическая классификация, так живо интересовавшая Лейбница еще в школьной логике, представляет собой не что иное, как применение сочетаний. В

виде примера такого сочетания он дает нам между прочим нахождение всех возможных видов категорического заключения, все так называемые модусы заключения, чем так усердно занималась школьная логика со времен Аристотеля¹⁹.

Второй отдел трактатов юридического содержания. И здесь в выборе и обработке тем выказывается философский ум Лейбница. Обе первые диссертации, которые он защищал публично в июле и августе 1665 г., касаются учения римского права об условиях (*de conditionibus*). "Это учение", – говорится в начале введения в сочинение, – "составляет некоторым образом часть юридической логики, ибо оно трактует гипотетические положения права". Что же касается метода, которому он хочет следовать, то в предисловии на этот счет сказано: "Я по крайней мере не хочу оставить без внимания того обстоятельства, что в определении права древние юристы выказали столько ума и острой проницательности, что для изложения их объяснений в форме вполне незыблемых, почти математических доказательств нужна собственно только формальная работа просмотра, а вовсе не требуется никакой остроты ума для дополнения их"²⁰.

В следующем году Лейбниц защищал в

Альтдорфе упомянутую уже диссертацию о запутанных юридических случаях. Эта тема также представляет интерес с чисто логической и философской стороны. "Casus perplexi" являются как бы юридическими антиномиями, при чем в пользу обеих сторон могут быть приведены веские юридические доводы. Как решить дело в таких затруднительных случаях? Одни говорят, что его нельзя решить, а потому оно должно оставаться нерешенным; другие, напротив, утверждают, что его может решить только жребий; наконец, третьи хотят предоставить решение личному усмотрению судьи. Но Лейбниц и здесь требует действительного юридического решения. По его мнению, тут следует применять право, как (по одному толкованию земского права) "лекарство к повальной болезни". Право не должно прекращаться там, где прекращается действие положительных законов: скорее последние имеют значение лишь в силу договора, который обосновывает государство, передает право законодательства княжеской власти и ограничивает естественное и международное право. Стало быть, где не могут решить дела законы, там должно снова войти в силу это право, и в нем следует искать решения²¹.

Занимаясь юридическими науками, Лейбниц

обращал особенное внимание на связь между философией и позитивным законоведением и на то применение, которое могла бы получить первая в области второго. Логически точное и полное развитие юридических учений бросалось ему в глаза и возбуждало в нем удивление. В вопросе о применении философии к юриспруденции имелась в виду не материальная задача создания права, а скорее формальная задача методической обработки данного материала, т. е. его очищение, просмотр, упрощение и приведение в порядок. Этот метод дал бы юриспруденции такую форму, в которой она была бы понятнее, и ее было бы легче преподавать и изучать. Задавшись этой целью, Лейбниц пишет свои "новый метод преподавания и изучения юриспруденции", последнее сочинение его академических лет и единственное, не предназначенное для академических учебных целей. Он написал его на пути из Лейпцига в Альтдорф. Это сочинение образует переходную ступень от учебной университетской жизни к жизни практической, ибо оно доставило ему первое служебное положение, положившее основание всей его дальнейшей

деятельности²².

Глава четвертая

ЛЕЙБНИЦ В МАЙНЦЕ. СЛУЖЕБНОЕ ПОЛОЖЕНИЕ. ФИЛОСОФСКИЕ СОЧИНЕНИЯ

І. ИОАНН ХРИСТИАН ФОН БОЙНЕБУРГ

Лейбниц отказался от должности академического преподавателя, ибо дух его жаждал совершенно иного. С этим верным предчувствием, которое никогда не покидает великих людей, он шел навстречу своему будущему, не ведая, где откроются перед ним двери для более значительной деятельности, соответствующей его силам и склонностям. Еще во время своего пребывания в Нюрнберге он познакомился случайно с бывшим министром майнцского курфюршества Иоанном Христианом фон Бойнебургом. Это знакомство вскоре перешло в более близкие отношения; огромная политическая опытность этого человека расширила кругозор Лейбница; он получил первые представления о политических отношениях народов и впервые почувствовал

потребность испытать свои собственные силы на политической деятельности.

Познакомимся несколько ближе с личностью этого замечательного человека, игравшего такую значительную роль в жизни нашего философа. Когда Лейбниц сошелся с ним, он был еще в полных силах, имея сорок четыре года от роду. Его блестящая политическая карьера была тогда уже окончена; она началась незадолго до конца тридцатилетней войны, за четыре года до вестфальского мира, и после двадцатилетней богатой влиянием деятельности закончилась внезапным падением. Он родился в Тюрингии и происходил из старого дворянского рода, исповедовавшего лютеранскую религию. Отец его был президентом тайного совета и обер-маршалом в Эйзенахе. Сам он учился в Иене и Гельмштедте, при чем в последнем слушал государственное право у знаменитого профессора Германа Конринга, с которым сохранил дружеские отношения на всю жизнь. Затем он начал свою дипломатическую карьеру на службе у ландграфа гессен-браубахского. Этот граф имел претензии к шведской королеве; дело было поручено Бойнебургу, и он отправился посланником в Стокгольм. Тут он свел близкое знакомство с шведским канцлером Акселем

Оксенштирной, а в 1650 г. снова вернулся в Германию и считался уже выдающимся дипломатом, которому подобала более обширная деятельность, чем деятельность гофрата в Гессен-Браубахе. Курфюрст майнцкий пригласил его к своему двору, и тридцати лет Бойнебург занял при майнцском дворе такое же положение, как его отец в Эйзенахе, т. е. сделался президентом тайного совета и обер-маршалом. Таким образом протестант получил место первого министра при дворе первого католического курфюрста в Германии! При тогдашних обстоятельствах такая аномалия не могла быть долговечной. Отчасти уступая этим обстоятельствам, отчасти вследствие действительного изменения его религиозных убеждений Бойнебург оставил веру своих отцов и обратился к римско-католической церкви. Несомненно, что этот переход должен был упрочить его политическое положение в Майнце, и что в то же время колеблющееся религиозное чувство Бойнебурга испытывало влечение к католицизму, так что, стало быть, эта перемена веры была следствием и внешних, и внутренних причин. Семнадцатый век богат подобными примерами обращения, мотивы которого представляли собою смесь мирских интересов и

настроенной на католический лад фантазии. Но Бойнебург остался чужд слепого фанатизма, который так часто овладевает отступниками и ставит их во враждебные отношения к их прежней вере; он отличался полной веротерпимостью и желал воссоединения обеих церквей в смысле примирения и любовного соглашения их. И в этом отношении его идеи оказали также сильное влияние на Лейбница.

В течение двенадцати лет Бойнебург стоял в Майнце у кормила правления (1652–1664), и так как Майнц в качестве самого сильного немецкого курфюршества вместе с тем принимал участие в ведении общегосударственных дел, то деятельность его была очень обширна, и влияние его сказывалось во всех важнейших германских и европейских вопросах того времени. В течение этого времени произошло немало важных событий: смерть императора Фердинанда III (1657), выбор его сына Леопольда I (июль 1658), основание рейнского союза (август 1658), пиренейский мир (1659), смерть Мазарини, начало самодержавного правления Людовика XIV (1661), турецкая война в Венгрии (1663). Во всех великих событиях этого времени мы встречаем имя Бойнебурга: он играет выдающуюся роль в вопросе о выборе императора, он является в

качестве посланника при заключении пиренейского мира, где сближается с Мазарини, он доставляет императору помощь империи в войне с турками, он, наконец, является одним из основателей и столпов политической системы, которая имела точку опоры в Майнце и задавалась целью сохранить вестфальский мир и упрочить равновесие между Францией и монархией Габсбургов, чтобы обеспечить этим существование германской империи.

На сейме в Регенсбурге в 1653 году Бойнебург был посвящен в римские рыцари. Сам император подал ему надежду на получение места имперского вице-канцлера, но ближайшие выборы нового императора враждебно настроили против него венский двор. Фердинанд III стоял на стороне Испании против Франции и на стороне Польши против шведов: вот почему после его смерти Франция и Швеция всеми силами старались воспрепятствовать выбору императора из дома Габсбургов. Сам Людовик XIV домогался короны германского императора; но так как это домогательство не могло иметь благоприятного исхода, то французская дипломатия поддерживала выбор курфюрста баварского. В этих выборных махинациях Бойнебург стоял на французской стороне, майнцский канцлер на

австрийской, а сам курфюрст колебался между той и другой.

В конце концов победила австрийская партия. Леопольд был выбран императором 18 июля 1658 года, но вместе с тем по отношению к внешним политическим событиям власть нового императора была ограничена в пользу Франции. Он был лишен права посылать помощь испанцам через немецкие земли. Тотчас же после выбора императора в Майнце был заключен рейнский союз, инициатором и главою которого явился майнцкий курфюрст. К этому союзу принадлежали кроме Франции и Швеции весь люнебургский дом, Гессен-Кассель, Мюнстер, Пфальц-Нейбург, несколько южно-германских княжеств, с 1659 г. Виртемберг, Дармштадт, епископ базельский, Цвейбрюкен, а с 1661 года и Бранденбург. Союз просуществовал до 1667 г.

Не корыстные расчеты, а вполне продуманная оценка тогдашнего положения вещей, убеждение в необходимости прочного равновесия между французским и австрийским могуществом побудили Бойнебурга поддерживать требования Франции, как в деле выбора императора, так и в заключении рейнского союза. Этим он навлек на себя немилость нового императора, но это обстоятельство не помешало ему оказать

Леопольду важную услугу в интересах государства и европейского мира. Уже в 1660 году турки произвели опустошительное вторжение в Венгрию, и на сейме в Регенсбурге в 1663 году император требовал от представителей немецких государств помощи, на которую те были не очень-то склонны ввиду того, что данный случай не вызывал общеимперской войны. Если они тем не менее оказали ее, то лишь благодаря влиянию и убедительным представлениям Бойнебурга. Следствием этого была блестящая победа при С.-Готарде (1664), положившая на этот раз конец войне.

Между тем все было уже подготовлено к падению этого всемогущего человека. Настроение венского двора было враждебным ему; в Париже к нему тоже относились неблагосклонно: преемник Мазарини, министр Лионн, считал себя лично оскорбленным им. Кроме того на последнем сейме в Регенсбурге он откровенно высказался против политики Людовика XIV, чем возбудил против себя французскую дипломатию. Но ближайшие и злейшие его враги находились в Майнце. Брат курфюрста действовал в пользу главного противника Бойнебурга, и ему удалось так восстановить против него самого курфюрста, что при первом же случае, где дело шло о

посольстве ко двору Людовика XIV, Бойнебург был резко устранен и вместо него был назначен его противник. Тогда он дал волю своему негодованию в письме к Лионну, которое тот показал его противнику. Подозрительность курфюрста дошла до того, что он стал считать его изменником, втайне строящим против него ковы; он лишил Бойнебурга должностей, приказал арестовать его и заключить в крепость Кенигштейн. В крепости Бойнебург провел несколько месяцев и был освобожден только в начале весны 1665 года после того, как следствие доказало его невинность. Курфюрст предложил ему снова почетное возвращение всех его должностей, но он отказался от этого, будучи глубоко уязвлен в своем сердце проявленной по отношению к нему неблагодарностью. С этих пор он жил частным человеком во Франкфурте, следя за текущими событиями и занимаясь на досуге религиозными вопросами и литературными работами. Между тем неприязненные отношения между ним и курфюрстом мало-помалу сглаживались и закончились примирением, которое было скреплено родственным союзом, когда племянник курфюрста женился на его дочери. С 1668 года Бойнебург жил опять в Майнце, окруженный почетом, но не занимал

никакой должности. В следующем году мы снова встречаем его еще раз на дипломатическом поприще: он отправляется представителем интересов одного немецкого князя в качестве посланника в Польшу к выборам короля, и мы еще вернемся к цели и результатам этого посольства, вызвавшего первый политический меморандум Лейбница. Спустя два года после своего падения, осенью 1666 года, во время одного случайного путешествия Бойнебург проезжал через Нюрнберг и здесь на официальном обеде познакомился с молодым Лейбницем. Вскоре оба почувствовали взаимное влечение: Бойнебург к молодому, начинающему свою карьеру юристу, который соединял в себе с массой знаний столько новых идей, такую изумительную способность к работе и дар изложения, а Лейбниц к старейшему годами, высокоопытному, дальновидному государственному мужу. Он последовал за ним во Франкфурт (в начале 1667 г.) и по его совету напечатал свое сочинение о новом методе преподавания юридических наук, посвятив этот труд майнцскому курфюрсту. С этой рекомендацией, данной им самому себе, Лейбниц начал свою практическую и служебную деятельность. Бойнебург послал его сочинение о

новом методе своему другу Конрингу в Гельмштедт и написал ему: "Я хорошо знаю автора, он доктор прав, двадцати двух лет от роду, человек очень образованный, отменный философ и изрядный ученый, обладающий острой проницательностью и большой способностью к работе"²³.

II. ИОАНН ФИЛИПП ФОН ШЕНБОРН

Курфюрст Майнца Иоанн Филипп фон Шенборн был не только первым по рангу; и по своим личным качествам он являлся одним из замечательнейших князей тогдашней империи. Сын простого сельского дворянина в Вестервальде, "вестервальдский мужик", как он любил называть себя, он быстро взошел по лестнице духовных чинов от каноника до князя-епископа в Вюрцбурге и через пять лет после этого сделался курфюрстом Майнца (1647). Ему было тогда сорок два года. Лейбниц познакомился с ним двадцать лет спустя. Вполне веротерпимый в делах религии, это был один из первых немецких князей, запретивших в своей стране сжигание ведьм. В области политики мы уже знаем его, как инициатора и главу рейнского союза (15 августа 1658 года), целью которого была, с одной стороны, внутренняя безопасность империи, с другой – равновесие между Францией и Австрией. Можно предположить, что в религиозных и политических взглядах он в сущности сходил с Бойнебургом, что и способствовало их сближению. Из письма, написанного через много лет после смерти

курфюрста, видно, какого мнения был о нем Лейбниц. "Иоанн Филипп фон Шенборн", – говорит он, – "был одним из мудрейших князей, каких когда-либо видела Германия. Полный высоких идей, он всегда имел в виду великие интересы всего христианского мира. Его намерения были добры. Он стремился основать свою славу на безопасности и покое своего отечества и полагал, что можно согласовать собственные интересы с интересами империи. Я хочу верить, что он не думал тогда, чтобы равновесие между обеими великими державами Европы могло так легко нарушиться и чтобы Франция могла так быстро достигнуть превосходства. Как бы то ни было, он видел бедствия Германии, развалины которой еще дымились, и принадлежал к числу тех людей, которые делали все для того, чтобы снова дать стране покой. Когда Германия только что начала оправляться, ее население почти все состояло только из зеленого юношества; были причины опасаться и возбужденного настроения шведов, и угрожающей войны с Францией; но если бы война возгорелась снова, то можно было ожидать, что подрастающее поколение будет уничтожено в зародыше и что огромная часть несчастной Германии превратится почти в пустыню. И вот,

чтобы до некоторой степени умиротворить обе державы, противодействовавшие друг другу при выборе императора Леопольда, и сохранить мир, ему казалось необходимым связать руки императору постановкой ему соответствующего требования и обеспечить этот договор так называемым рейнским союзом. Был ли этот рейнский союз полезен или вреден императору, получили ли действительно княжества те выгоды, на которые рассчитывали, это вопросы трудные и возбуждавшие много споров"²⁴.

III. СЛУЖЕБНОЕ ПОЛОЖЕНИЕ ЛЕЙБНИЦА

В 1667 году Лейбниц прибыл из Франкфурта в Майнц и передал курфюрсту свое сочинение. В это время у него совершенно не было знакомых в Майнце, и никто не мог оказать ему протекции. Однако курфюрсту, который, конечно, мог слышать о нем от Бойнебурга, понравились предлагаемые им реформы юриспруденции, тем более, что он сам желал исправления свода законов и уже поручил пересмотр его гофрату Герману Андрею Лассеру. К этой работе совместно с Лассером был привлечен и Лейбниц. Таким образом он поступил на службу к курфюрсту в 1670 году, будучи назначен канцелярским ревизии советником (Kanzleirevisionsrath). Его пребывание и служебная деятельность в Майнце продолжались короткое время. В начале 1672 года важная дипломатическая цель вызвала его поездку в Париж; в конце того же года умер Бойнебург, а в начале следующего курфюрст Иоанн Филипп, и в Майнце при его преемнике обстоятельства сложились таким образом, что Лейбниц уже не возвратился к своей прежней должности.

Ниже мы поговорим об этом подробнее. Теперь же обратим внимание на сочинения, написанные им в течение майнцкого периода, т. е. в 1667–1672 годах; они подразделяются на философские и политические, причем последние имеют гораздо более важное значение. Мы рассмотрим их подробно и в общей связи, так как они содержат в себе обширную систему политических идей и дают нам очень ясное представление о тех вопросах, которые занимали людей того времени, в особенности же майнцских политиков и Лейбница вместе с Бойнебургом и Иоанном Филиппом. Вместе с тем своей формой и методом эти сочинения рельефнее чем другие, относящиеся к тому же времени, характеризуют их автора, как логически дисциплинированного мыслителя.

IV. ФИЛОСОФСКИЕ СОЧИНЕНИЯ И ИХ ИСХОДНАЯ ТОЧКА

Сначала обратимся к сочинениям философским. Они относятся к годам 1668–1670 и по содержанию главным образом теологические и натурфилософские. В них мы встречаемся с установившимся уже взглядом Лейбница, что философия требует полного обновления, новых основ и новых форм даже в области языка. Из одного письма, относящегося к тому же времени, мы видим также, что новый принцип, введенный им в философию, был усвоен им уже тогда; однако нельзя сказать, чтобы в сочинениях майнцского периода этот принцип уже принес свои плоды и проявил известную зрелость. Тем не менее для нас важен тот факт, что Лейбниц уже стал на точку зрения, сопряженную с сознательным стремлением подняться на высшую ступень в области новой философии по сравнению с ее тогдашним положением.

Установление этого факта решает много раз возбуждавшийся вопрос, был ли Лейбниц когда-нибудь последователем Декарта или Спинозы, прежде чем стал творцом своей системы. По окончании майнцского периода он

уже не мог быть ни тем, ни другим; до этого времени не может быть и речи о какой-либо зависимости Лейбница от учения Спинозы, потому что он даже вовсе не был знаком с этим учением. Теолого-политический трактат Спинозы появился в конце пребывания Лейбница в Майнце (1670), а главное творение семь лет спустя. Кроме того весь его духовный склад был таков, что он никогда не мог бы в действительности примириться с учением Спинозы. Об этом свидетельствуют уже основные черты его духовной личности. Что же касается Декарта, то в своих первых сочинениях Лейбниц нигде не проявляет ученической зависимости от него; в позднейших же он сам решительно заявляет, что никогда не был приверженцем учения этого философа. Поэтому можно считать уже решенным вопросом, что Лейбниц на пути к своей философии отнюдь не проходил в качестве ученика через непосредственно предшествующие ей точки зрения Декарта и Спинозы, и что он, в этом смысле, не был ни картезианцем, ни спинозистом. Как доказательство его картезианства приводили его сочинение "de vita beata", но уже дознано, что это не его собственное сочинение, а извлечение из различных сочинений Декарта²⁵.

Стремление к гармонии, составляющее основную черту образа мыслей Лейбница, проявляется очень отчетливо в его философских сочинениях майнцкого периода. Мы видим, как он старается примирить догматическую теологию с рациональной, теологию с философией, аристотелевскую философию с новой; мы видим его стремление создать универсальную философскую систему, которая соглашала бы существующие противоречия: ему хочется согласовать механическое и материалистическое объяснение природы с теологическим, ему хочется дать понятиям целей новую и прочную ценность в философии взамен утраченной ими и именно этим притупить жало атеистического образа мыслей, которым проникнуты новейшие натуралистические теории. В системе натуральной теологии, т. е. основанной на познании природы, он хочет соединить натурализм с теологией. Если философия допускает натуральную теологию, то она не может относиться отрицательно к основным идеям религии и к сближению с позитивной и догматической теологией. По мнению Лейбница, все дело заключается в том, чтобы обосновать натуральную теологию и как бы заключить перемирие между нею и теологией

догматической. В обосновании натуральной теологии он видит победу над атеистами, а в примирении натуральной теологии с догматической победу над еретиками. Обе эти победы благоприятствуют интересам церкви и мира. Зная же, как близки были эти интересы сердцу Бойнебурга, мы можем с уверенностью сказать, что именно благодаря сближению с этим человеком и его влиянию идеи нашего Лейбница приняли такое направление в майнцкий период его жизни.

1. СОЧИНЕНИЕ ПРОТИВ АТЕИСТОВ

Статья, написанная Лейбницем в начале его пребывания в Майнце с целью опровержения атеистов, появилась в печати благодаря Бойнебургу; он передал рукопись Шпенеру, а последний отдал ее затем Готлибу Шпитцелиусу, который, не зная имени автора, издал ее в своем письме к Рейзеру "о радикальном уничтожении атеизма". Не сам автор, а именно этот издатель дал статье громкое заглавие "Слово природы против атеистов" ("Bekenntniss der Natur gegen die Atheisten")²⁶. Целью, преследуемой Лейбницем в этом трактате, является опровержение атеистов при посредстве натурализма, на который они опираются. Одна капля из кубка философии отвращает от Бога: если же осушишь весь кубок до дна, то снова вернешься к Нему. Этому изречению Бэкона вторит и Лейбниц. Поверхностное знакомство с философией внесло путаницу в умы и внедрило безбожие в науку. У современников укоренился взгляд, что познание природы ослабляет веру, что из естественных оснований не может вытекать ни вера в Бога, ни вера в бессмертие души, что основоположения религии следует искать не в познании вещей, а

лишь в общественном договоре и историческом предании. Первый высказался за такой образ мыслей Гоббс.

Сущность вопроса в том, могут ли быть объяснены явления вещественного мира без невещественной причины? С новыми философами, которые возобновили учения Демокрита и Эпикура, и которых Роберт Бойль довольно удачно называет философами-атомистами, с людьми, подобными Гассенди, Бэкону, Гоббсу и др., можно бы согласиться в том, что явления, связанные с телами, должны бы вытекать из основных свойств последних, именно величины, фигуры и движения. Тело есть бытие (существование) в пространстве. Из его пространственности вытекает величина и фигура, а из его местного существования – возможность перемещения в пространстве (*mutatio spatii*), т. е. движения: стало быть, из природы тел, как таковой, вытекает не движение, а лишь подвижность, равно как не вытекает данная определенная величина и данная определенная форма. Так же мало объясняются свойства твердого тела, именно сопротивление, сцепление и отталкивание его частиц (*resistentia, cohaerentia, reflexio*) исключительно величиной, фигурой и движением. Поэтому факты и явления

вещественного мира в их определенных величинах, формах и движениях, не вытекая из голых свойств природы тел, требуют для своего объяснения невещественной причины, образующей, движущей, приводящей в порядок силы, причем легко доказать, что ей подобают единство, разумность, мудрость и могущество, т. е. качества Бога.

Из природы тела вытекает бытие Бога. Из природы духа вытекает также, в силу рациональных оснований, бессмертие. Дух есть действующая субстанция, его деятельность состоит в мышлении; мыслительная деятельность есть объект непосредственного восприятия. Что непосредственно достоверно, то по своим свойствам таково, каким мы его воспринимаем; мы воспринимаем мышление без частей: стало быть оно не имеет частей. Движение же имеет части: стало быть мышление не есть движение, и мыслящей субстанции, или духу, несвойственны подвижность, делимость, разложимость, разрушимость. Поэтому дух неразрушим, или бессмертен, что Лейбниц и считает доказанным такой цепью заключений (*continuo sorite*)²⁷.

2. ПИСЬМО К ЯКОВУ ТОМАЗИУСУ²⁸

С этой точки зрения представляется двойная возможность примирить новую философию как с Аристотелем, так и с христианской религией. Об этой теме Лейбниц говорит в одном письме к своему бывшему учителю Якову Томазиусу. В одном пункте он сходится с новой философией и главным образом с учением Декарта: именно в том, что явления природы должны быть объяснены исключительно величиной, фигурой и движением тел. Этого хотел, но не выполнил Декарт, почему Лейбниц хотя и одобряет его задачу, но не одобряет его системы. "Признаюсь, что меньше всего могу назвать себя картезианцем", – говорит он. По его мнению, то, чего новые философы ищут и требуют в объяснении природы, выполнено уже Аристотелем. "Я не боюсь сказать, что нахожу в физике Аристотеля больше истин, чем в рассуждениях Декарта; так далек я от того, чтобы стать его последователем". Это свидетельствует о необходимости примирить Аристотеля с новой философией. "Не могу привести лучшего доказательства возможности такого примирения, чем требование, чтобы мне указали в физике

какой-либо принцип Аристотеля, который нельзя было бы объяснить величиной, фигурой и движением". Лейбниц пытается доказать это по отношению к трем аристотелевским основным понятиям – материи, формы и движения. Ибо материя состоит из протяжения и наполняющей пространство силы, почему каждое тело обладает непроницаемостью и силой сопротивления. Из обоих этих основных свойств природы тел, именно протяженности и непроницаемости, вытекают величина, форма, положение, число и подвижность; само же движение требует для своего объяснения неведомой причины.

Вот тот пункт, в котором новая, примиренная с Аристотелем философия, – реформированная, как называет ее Лейбниц, – сходится с основными понятиями христианской религии и, стало быть, приходит к конфликту с атеистами, еретиками, скептиками и натуралистами. Это прозрение является рычагом, которым Лейбниц хочет вооружить философию, чтобы до основания потрясти атеизм. Он ополчается вместе с Шпитцелиусом на таких людей, как Бодинус и Ванини, и посылает своему бывшему учителю Томазиусу вместе с этим письмом "confessio naturae contra atheistas"²⁹.

3. ЗАЩИТА ДОГМАТА О СВ. ТРОИЦЕ ПРОТИВ ВИШОВАТОГО

Еще в том же году ему представился случай не только защищать христианскую религию против атеистов, как в только что приведенных сочинениях, но и стать на защиту правоверного христианства против еретиков. Дело шло об основном догмате церкви о Св. Троице, основанном на богочеловеческом естестве Христа; надо было защищать этот догмат от возражений, выставленных некогда арианами и затем возобновленных социнианами. Изгнанные из Польши, социниане нашли себе приют в Пфальце при курфюрсте Карле Людвиге. Во главе их стоял Андрей Вишоватый, положения которого, направленные против Св. Троицы и приведенные в логическую связь, пытался опровергнуть Бойнебург. Спор сначала происходил между ними письменно. Логические возражения надо было опровергать логическим же путем. Для этой цели последний привлек к себе на помощь Лейбница, который и написал сочинение против Вишоватого, посвятив его барону Бойнебургу. При этом автор полагал, что им найдены новые логические основания "для

защиты догмата о Св. Троице против письма арианина" и "для опровержения возражений, сделанных Вишоватым против Св. Троицы и вочеловечения Бога". Сочинение это имело вместе с тем побочную цель, оказать своим антисоцинианским направлением религиозную поддержку политической миссии, которую как раз в это время Бойнебург должен был выполнить в Польше.³⁰

Вишоватый опровергает догмат о Св. Троице рядом силлогизмов, из которых каждый заканчивается словами: "стало быть, Христос не Бог". Лейбниц опровергает социанина не столько противоположными доводами, доказывающими божественность Христа, сколько тем, что показывает логическую несостоятельность силлогизмов противника, в которых посылки противоречат друг другу, так что, если принять одну, то приходится отвергнуть другую. Вишоватый говорит: "Один Бог есть Отец, сотворивший все; Иисус Христос, Сын Божий, не есть Отец, сотворивший все: стало быть Христос не Бог". Заключение по виду *camestres!* – замечает Лейбниц. Что означает в нем это "все"? Или все творения, за исключением Сына, или все творения, не исключая Его. Но сами социанине признают, что творения созданы

Сыном. Значит, если принять первую посылку, что Бог есть Отец, создавший все, т. е. все творения (за исключением Сына), то вторая посылка не имеет силы. Ибо в этом смысле также и Сын является творцом. Если же под словом "все" подразумевать также Сына, то верна вторая посылка, отличающая Сына от Отца, но тогда неверна первая, допускающая, что только одно высшее существо является творцом всего. Вернее, что этот творец есть триединый Бог.

Из этого примера видно, как Лейбниц старается опутать диалектику социанина противоречиями с ее собственными предпосылками. Социанине придают Христу такое значение, которое уже не позволяет им, оставаясь последовательными, отрицать Его божественность. Если же они отрицают ее, то уж не имеют права делать Христа объектом религиозного культа, от чего они, однако, не хотят отказаться. В этом-то и заключается логическая ошибка и вместе с тем религиозное заблуждение, преследуемое Лейбницем в силлогизмах Вишоватого. В этом отношении, как известно, Лессинг также стал на сторону Лейбница против Вишоватого. С отрицанием Троицы сопряжено отрицание воплощения Бога, а стало быть, божественности Христа. Если же

Христос не был истинным Богом, то был несовершенным человеком, в котором нельзя видеть богоподобное и достойное поклонения существо, как делает Вишоватый и менее последовательные социниане. Раз Христос низведен на степень несовершенного человека, то между Ним и самим Богом разверзается бесконечная пропасть, и в таком случае религиозное возвеличение Христа является противным разуму идолопоклонством. Если Христос не Бог, то Он не может быть и объектом религии³¹.

4. О ФИЛОСОФСКОМ СТИЛЕ

Задуманная Лейбницем реформа философии касается не только способа философского мышления, принципы которого он расширяет, но в такой же мере и способа философского изложения и стиля. Применяемый в философии способ объяснения должен соответствовать природе вещей, а этому способу должен соответствовать ее стиль. Исходя из этой точки зрения, Лейбниц составил теорию философского стиля и изложил ее в главных чертах во время своего пребывания в Майнце, к чему поводом послужило одно данное ему Бойнебургом поручение. Мы говорим об одном из самых интересных и замечательных его сочинений того времени. Бойнебургу хотелось воскресить одного из почти забытых писателей шестнадцатого столетия, который продолжал борьбу гуманистов с схоластиками, новым изданием одной из его книг. Итальянец Мариус Ницци написал сочинение против "псевдофилософов" под заглавием "Antibarbarus"; оно вышло в Парме в 1553 году. Эту-то книгу и должен был вновь издать Лейбниц. Он исполнил это, посвятив свой труд Бойнебургу, и написал в виде предисловия к

нему статью "о философском стиле Ниццоли".³²

Последний принадлежал к числу хороших латинистов шестнадцатого века, подражавших Цицерону, и даже издал "указатель к Цицерону", переживший его философские сочинения. Воюя с схоластиками, он энергично нападал не только на их бесплодную философию, но и на их бедные формы, скверный стиль и варварскую латынь. На эти слабые стороны нападает вместе с Ниццоли и Лейбниц, видя в стиле этого автора образец, достаточно яркий даже по истечении целого столетия, и пользуясь этим образцом, чтобы поговорить о философском стиле вообще. "Я по крайней мере", – говорит Лейбниц, – "не знаю другого писателя, который старался бы с таким рвением и успехом с корнем выпалывать из поля философии все эти терния бесплодного пустословия".

Лейбниц считает Ниццоли образцовым философским писателем не потому, что он хорошо пишет по-латыни, а потому, что его стиль естествен, прост, ясен, понятен, популярен и соответствует делу. Что делает философский стиль хорошим? Что отличает философа от не-философа? У обоих одни и те же объекты, одни и те же представления. Почему не

пользоваться им одним и тем же языком? Разница ведь только в том, что философ обращает внимание на данный объект и делает его предметом всесторонних размышлений, тогда как другой человек проходит мимо него без всяких мыслей. У философа отчетливые представления, ясные мысли: вот характерные черты его искусства изложения. Философским делает стиль исключительно ясность изложения, полная понятность слов и предложений. Философская речь не терпит ни одного ничего не значащего, бессмысленного, пустого или темного слова. Чем непонятнее слово, тем темнее; чем оно менее употребительно и более необычайно, тем менее понятно. Обычное, общеизвестное, естественное выражение всегда популярно, тогда как техническое создано искусственно и известно только посвященным. Технические выражения и искусственная терминология темны. Темнота же речи может быть и подобает пророкам, алхимикам, оракулам и мистикам, но никак не философам. Есть только один случай, когда допустимо искусственное выражение и так называемая терминология может принести пользу стилю: когда можно одним выражением сказать то, что иначе пришлось бы объяснять многими; когда только посредством известного термина

искусственного языка можно выразить коротко, определенно и сжато то, что нужно. Краткость есть также одно из требований хорошего стиля. Если бы, напр., мы не имели или не хотели бы употребить термина "квадрат", то сколько потребовалось бы слов, чтобы правильно выразить это понятие! Несомненно, что искусственной терминологии легче всего избежать в философских и моральных науках и труднее всего в математике, механике и физике.

Поэтому философия должна избегать, насколько возможно, искусственных выражений. Ей лучше всего говорить ясно, определенно и конкретно, остерегаясь троп и абстракций, "haecceitates" и "hocceitates" схоластических философастеров. Популярные выражения всегда самые понятные и ясные. Такие популярные выражения существуют только в живом национальном языке. Поэтому Лейбниц считает по отношению к философскому стилю руководящим следующее положение: чего нельзя вполне объяснить, т. е. изложить в популярной форме, то неясно и потому непригодно в философии. Ввиду этого в применении живого национального языка он видит пробный камень ясности. Латинская фраза зачастую скрывает неясность; она представляет собой маску, а не

выражение; вот почему на диспутах часто случается, что противника, прячущегося за слова, принуждают говорить на национальном языке. Его заставляют снять маску и показать, кто он такой. Схоластика прикрывает свою наготу жалкой оболочкой латыни и только в этой мертвой раковине живет кажущейся жизнью. Употребление живого языка для нее смерть; вот почему она и отжила свой век раньше всего у тех народов, которые начали философствовать на родном языке, как англичане и французы. Бэкон писал по-английски, а Декарт по-французски не случайно, а побуждаемые живой потребностью обновить философию. Где же национальный язык поздно или только едва получает право гражданства, там схоластика дольше всего и упорнее всего продолжает свое бесплодное существование. Так обстоит дело у немцев. Употребление национального языка, по выражению Лейбница, есть "tentamen probatorium" для философских мыслей, "examen philosophimatum". При этом он делает глубокомысленное и смелое для того времени указание, что из всех европейских языков ни один так не пригоден для философии, как немецкий. Для выражения действительных и дельных мыслей немецкий язык, по его мнению, из всех

живых самый богатый и совершенный, являясь, напротив, непригодным для выражения всего бессодержательного и пустого³³.

Прекрасным свидетельством, как глубины ума, так и патриотических чувств Лейбница служит это живое убеждение его в мощи немецкого языка и его философском предназначении, в такое время, когда ученый мир писал на языке мертвом, а немецкий язык был подавлен и обезображен под игом французского, – когда даже такие люди, как Бойнебург и Конринг, не могли понять, как возможно говорить и писать о научных предметах иначе как по-латыни. Лейбниц не только видел достоинства немецкого языка, но и отлично владел им. Он учился писать по-немецки в саксонском училище правоведения. Впоследствии мы встретимся с одним из самых значительных его политических сочинений майнцского периода на немецком языке.

Если же тем не менее он писал большею частью по-латыни или по-французски, то был вынужден к этому духом времени и читателями, для которых предназначались его сочинения.

То, что сказано в только что упомянутом трактате о философском стиле Ницполи на счет немецкого языка, составляет как бы тему,

разработанную Лейбницем двадцать семь лет спустя в особом сочинении, написанном по-немецки: мы говорим о его "Своевременных мыслях об употреблении и улучшении немецкого языка". Он сам упоминает здесь о своем прежнем сочинении, говоря: "Я некогда ставил в похвалу нашему прекрасному родному языку, что он выражает только дельные мысли и никогда не занимается вздором (*ignorat inepto*). Полому я неоднократно хвалился итальянцам и французам, что у нас, немцев, есть особый пробный камень мыслей, неизвестный другим; и когда они любопытствовали узнать, что это за камень, то я объяснял им, что это сам наш язык; ибо то, что на нем можно ясно выразить без заимствованных и неупотребительных слов, есть действительно нечто дельное; пустых же, бессодержательных слов, представляющих собою только как бы легкую пену праздных мыслей, чистый немецкий язык не допускает". Лейбниц видит, что в современном ему состоянии немецкий язык нуждается в очищении и усовершенствовании. По при этом нужно избегать двух верно указанных им крайностей. С одной стороны, надо остерегаться чрезмерного пуризма, слишком большой кажущейся чистоты, уклоняющейся суеверным страхом от всякого чужестранного,

хотя бы и удобного слова, как от смертного греха, вследствие чего язык теряет силу, а речь выразительность. Такая лишенная силы речь уподобляется чистому бульону, "un bouillon d'eau clair", как выразилась приемная дочь Монтеня, говоря о такой манере писать своих соотечественников. Эти "мнимые очистители", против которых восстает Лейбниц, похожи на некоторых германоманов нашего времени, которые вместо того, чтобы очищать немецкий язык и придавать ему соли, скорее ослабляют его и делают бедным. Ибо всякое грамматическое выражение, неясно обрисовывающее мысль, свидетельствует о бедности языка. С другой стороны, грозит противоположное зло: смешение языков, "отвратительная смесь всякой всячины", то жалкое состояние, в котором находился немецкий язык, когда Лейбниц стал на его защиту. В век реформации говорили довольно чисто по-немецки, но тридцатилетняя война наводнила Германию иностранцами, и в этом мутном потоке "погибло не меньше богатств нашего языка, чем нашего имущества". После вестфальского и пиренейского мира в Германии господствует французское влияние, французский язык и обычаи. Проповедник на кафедре, стряпчий в канцелярии, горожанин и в письме, и

в разговоре, – все портят свой немецкий язык плохим французским. "Будет вечным позором для нас и делом, достойным вечного сожаления, если наш коренной героический язык погибнет таким образом вследствие нашей нерадивости". Чтобы избежать этой опасности, Лейбниц требует созыва немецких ученых, которые взяли бы совместно за великое дело исследования и упорядочения немецкого языка и приведение в известность его богатств и источников.

5. НОВАЯ ФИЗИЧЕСКАЯ ГИПОТЕЗА

Мы знаем, что Лейбниц смотрел одинаково с Декартом на задачу натурфилософии: физические явления должны быть объяснены движением; но он не согласен с картезианским решением этой задачи. Он не находит ни действительного объяснения конкретных явлений движением, ни правильного уразумения самого принципа движения и пытается дать и то, и другое еще во время своего пребывания в Майнце: первое в "Теории конкретного движения", второе в "Теории абстрактного движения". Перводвижущим, как бы первофеноменом движения, он считает мировой эфир, проникающий в тела и производящий разнообразные явления света, тяжести, упругости и т. п. В последний год своего пребывания в Майнце он издал эту теорию под заглавием "Новая физическая гипотеза". Теория конкретного движения составляет ее первую часть, теория абстрактного движения – вторую; первая была посвящена им лондонской академии наук, вторая – парижской. Это сочинение сделало известным имя Лейбница в ученых кругах обеих столиц, которые ему самому пришлось вскоре

посетить. Но прежде, чем мы последуем за ним в Париж и Лондон, куда его повлекли главным образом политические дела, рассмотрим в следующих главах насколько возможно подробнее его политические сочинения, являющиеся значительно более важной и интересной стороной его деятельности в Майнце.

Глава пятая

ПОЛИТИЧЕСКИЕ СОЧИНЕНИЯ МАЙНЦСКОГО ПЕРИОДА. ВЫБОРЫ ПОЛЬСКОГО КОРОЛЯ. БЕЗОПАСНОСТЬ ГЕРМАНСКОЙ ИМПЕРИИ (1669–1670)

Главная цель, которую Лейбниц преследует вместе с Бойнебургом и постоянно имеет в виду, это безопасность германской империи, обусловленная европейским равновесием, согласно постановлениям вестфальского мира. Они тщательно взвешивают опасности, могущие нарушить это равновесие и грозящие Германии, как с востока, так и с запада; они обдумывают средства для отвращения этих опасностей, угрожающих с запада со стороны Франции, а с востока со стороны Турции и России. Значит, дело сводится к тому, чтобы в интересах безопасности Германии найти с обеих сторон надежную защиту. В эту задачу погружается Лейбниц; она занимает его совершенно так же, как Бойнебурга, и в такой же мере отвечает его патриотическому чувству, как его

изобретательному уму, ибо действительно требует для своего решения изобретательности. Такова главная мысль его политических сочинений майнцкого периода. С этой точки зрения их и следует рассмотреть и оценить. – Заметим между прочим, что в 1668 и 1669 году Лейбниц старался выхлопотать у императорского правительства привилегию на издание литературного журнала, который должен был выходить по полугодиям и заниматься обзором новых книг (Semestria).

Безопасности германской империи угрожают главным образом две державы: Франция и Турция. Поэтому было бы самым лучшим и самым мудрым решением вопроса, если бы удалось устранить опасность одним ударом с обеих сторон, так сказать, парализовать их одну другою и дать исход грозным силам и завоевательным стремлениям Франции в войне с Турцией. Можно предвидеть, что изобретательный ум Лейбница будет стремиться решить поставленную им себе задачу именно в этом направлении и измыслит в интересах Германии универсальное политическое средство, которое сразу обезопасит ее положение с обеих сторон.

I. МЕМОРАНДУМ К ВЫБОРАМ ПОЛЬСКОГО КОРОЛЯ

1. ПРИЧИНА, ВЫЗВАВШАЯ ЭТО СОЧИНЕНИЕ, И МЕТОД ЕГО

Польское королевство представляло собою оплот, ограждавший Германию с востока, а потому вопрос о выборе польского короля имел важное значение для немецких интересов и для всех, кому была дорога безопасность Германии. В 1669 году это был открытый вопрос после того, как в предшествующем году король Ян Казимир добровольно отрекся от престола. Среди претендентов на польскую корону находился один из немецких князей, Филипп Вильгельм, пфальцграф нейбургский. Австрия и Франция относилась враждебно к его кандидатуре, а французские посланники в Варшаве были люди влиятельные и опытные, опасные для противника. Курфюрст бранденбургский стоял на стороне немецкого претендента и для увеличения его шансов на успех желал дать пфальцграфу такого посла, который мог бы помериться своим значением и талантом с противниками. Для этой

цели он рекомендовал Бойнебурга. Последний принял предложение и отправился в марте 1669 года в Варшаву на выборы короля в качестве посланника пфальцграфа. Однако эта миссия окончилась неудачей, несмотря на огромное впечатление, произведенное его речью на сейме в Варшаве. Выбран был поляк из рода Пястов, и в августе 1669 г. Бойнебург, не достигнув цели своего посольства, вернулся обратно в Майнц.

Лейбниц издал меморандум, который приводил все мотивы к выбору пфальцграфа и должен был оказать поддержку Бойнебургу на варшавском сейме. Он разлил эти мотивы с точки зрения польского дворянина и католика и поэтому назвался на заглавном листе сочинения "Georgius Ulicovius Lithuanus", выставил местом печатания Вильну и неверный год 1659, чтобы сочинение, как вышедшее десятью годами ранее выборов, казалось совершенно непричастным к сопряженным с ними интересам и злобе дня, совершенно беспристрастным. В этом сочинении он не только советует выбрать пфальцграфа, но и доказывает необходимость такого выбора, доказывает математически, совершенно в той же форме и тем же методом, как Спиноза излагает учение Декарта. Все до малейших подробностей

доказано здесь "more geometrico". Шестьдесят предпосылок чредой проходят перед нами в строго синтетическом порядке и по мере приближения к цели все более и более сходятся к одной точке: первая посылка выясняет характер и цель польского государства, последнее заключение выводит в данном случае необходимость выбора пфальцграфа нейбургского королем Польши. В авторе сочинения сразу сказывается вполне дисциплинированный логически и методически философ, и конечно, нет другого такого политического меморандума, который, подобно этому, был бы составлен, как учебник математики. Заглавие его таково: "Опыт приведения политических доказательств, касающихся выбора польского короля и доведенных до очевидной ясности, благодаря новому методу изложения"³⁴.

2. АНАЛИЗ СОДЕРЖАНИЯ

Не могу не остановиться несколько подробнее на разборе этого сочинения уже в силу его замечательной и единственной в своем роде формы. Первые положения его касаются общих условий, которые прежде всего надо иметь в виду при выборе польского короля. Польша – государство дворянское; ее благосостояние совпадает с благоденствием дворянства, его свободой и безопасностью; безопасность Польши необходима вместе с тем в интересах христианской Европы. Что угрожает безопасности польского государства, то угрожает и его свободе. Всякое ослабление грозит опасностью. В настоящем своем положении государство находится в этой опасности. Внутренний раздор партии, нововведения, долгое междуцарствие ослабляют государство и потому представляют собою опасности, которые необходимо устранить. Таково содержание первых пятнадцати положений.

Демократический государственный строй невозможен в Польше. Чтобы дать понятие о стиле и методе Лейбница, привожу здесь доказательство этого положения, по счету

шестнадцатого. Демократия есть такой государственной строй, при котором верховная власть находится в руках народа; народ есть совокупность граждан, граждане же все те, которые принимают участие в правлении или принимали бы его, если бы правящая власть не была передана в другие руки. Польские граждане – дворяне.

Поэтому в польской демократии верховная власть должна бы была сосредоточиваться в руках дворян, а стало быть, последние должны бы были иметь возможность совещаться сообща в каждую данную минуту, значит, требовалась бы возможность осуществления таких собраний. Но при огромном числе польских дворян это невозможно. Поэтому и демократический государственный строй практически невозможен в Польше. Так гласит доказательство шестнадцатого положения.

Аристократический же государственный строй в высшей степени опасен для Польши, так как при нем верховная власть попадает в руки оптиматов, т. е. известного числа наиболее могущественных дворян. Между этими регентами либо будет существовать согласие, либо нет: в первом случае возникает опасность в лице олигархии, с которой несовместима свобода, во

втором – партийные распри, подрывающие спокойствие государства; поэтому аристократия грозит либо свободе, либо спокойствию, во всяком случае благосостоянию государства. Так гласит доказательство семнадцатого положения. Таким образом Польше нужен король. Долгое междуцарствие, как уже доказано, опасно. Значит, выбор короля должен состояться как можно скорее. Так гласит восемнадцатое положение.

Этого выбора нельзя предоставлять слепому року, – надо отыскать вполне подходящую личность, основываясь на разумных доводах. Далее излагаются следующие рациональные определения: это должен быть человек известного рода, ему нельзя позволить управлять через вице-короля, он должен быть католиком, а не только принять католическую веру ради короны. Что он должен быть справедливым и мудрым, это тоже доказывается точно. Если подлежащий избранию король должен принести пользу и сделать добро стране, то должен иметь власть, волю и ум; власть он имеет, как король, волю, – если он справедлив, и ум, – если он мудр: значит, он должен быть мудрым.

Следующие положения касаются дальнейших личных качеств, необходимых королю: он должен

быть опытен, знать хорошо латинский язык (не столь необходимо – польский), должен быть не мальчиком, силен телом, еще сильнее умом, зрел годами, терпелив, снисходителен, миролюбив, невоинствен, не должен принадлежать ни к одному из родов, производящих смуты, быть притеснителем партий, привычным к деспотическому правлению, должен быть истинно благожелательным, угодным христианской Европе, не должен разорять Польшу, быть во вражде с каким-либо государством, возбуждать к себе нерасположение многих, не должен быть могущественным, а также другом иностранных государей, одним из соседних князей, бедным князем, еще того менее подданным другого, не должен опираться на чужую помощь, быть кому-либо лично обязанным, быть королем другого государства и т. д. ³⁵.

Последние положения определяют на основании этих соображений личность подлежащего избранию короля. Прежде всего объясняется, почему должна быть отклонена кандидатура польских родов Ягеллонов и Пястов, и, стало быть, остается выбрать кого-нибудь из иноземных князей. Значит, дело сводится к тому, чтобы привести все доводы против русских,

французских и австрийских притязаний. Последние выводы показывают, почему на троне Польши нежелательны 1) русский, 2) кто-нибудь из фамилии Кондэ, 3) лотарингец, а потому 4) самым целесообразным и лучшим решением вопроса является избрание пфальцграфа нейбургского³⁶. Подлежащий избранию король должен быть римско-католического вероисповедания: этим исключается возможность избрания русского. Он не должен быть царем другого государства: этим непосредственно устраняется Дом Романовых, косвенно – Кондэ и лотарингцы. Он не должен быть сильным соседом: значит, ни русским, ни лотарингцем. Он не должен принадлежать ни к австрийскому дому, ни к дому Бурбонов: значит, не может быть ни лотарингцем, ни одним из Кондэ³⁷. Мы видим, что для определения подлежащего избранию короля Лейбниц применяет теорию вероятности, которая стремится методическим исключением столь многих возможных случаев свести вопрос к единственно возможному случаю и таким путем подходит к искомой истине. Еще и двадцать семь лет спустя в одном письме к Томасу Бюрнету Лейбниц указывает на это свое сочинение, как на первый пример производства вычислений над доводами. "Я показал, что для

оценки доводов существует нечто вроде математики, и что их нужно то складывать друг с другом, то помножать друг на друга, на что совершенно не обращено внимание логиками"³⁸. Изложив и подкрепив доказательствами все условия и мотивы для целесообразного выбора польского короля, Лейбниц в конце концов показывает, что этим условиям не удовлетворяют туземные претенденты, а из иноземных русские, французские и австрийские, причем, напротив, единственно подходящей личностью является пфальцграф нейбургский. Однако польский сейм остался глух к доводам, приведенным Лейбницем в его меморандуме, и выбрал королем одного из Пястов.

3. НЕМЕЦКИЕ ТЕНДЕНЦИИ СОЧИНЕНИЯ

Больше всего заботится меморандум об устранении русского претендента. В этом отношении польские интересы совпадают с немецкими; опасность с востока грозит как Польше, так и Германии и вызывает чувство самосохранения. Как только Лейбниц касается этого пункта, в его математические доказательства невольно вливается струя пылкого красноречия, выдающая скрывшегося под польской маской немецкого патриота.

Подлежащий избранию король не должен быть могуществен. Будучи могущественнее Польши, он будет в высшей степени опасен. Оба эти положения, как говорит сам Лейбниц, доказавши их, направлены непосредственно против России. Он указывает сначала, чем неукоснительно грозит самой Польше избрание на ее престол русского. Затем он перечисляет дальнейшие опасности, сопряженные с таким выбором для Европы, и (под маской поляка) продолжает так: "Разве можно думать, что остальные христианские народы будут спокойно смотреть на такое положение вещей и сидеть сложа руки?"

Можно ли допустить это, если они увидят, что против них вырастает двойная Турция, что возникает вторая Турция для порабощения Европы, что Германия открыта со стороны Польши, и варварам свободен путь в сердце Европы? Тогда все устремятся сюда тушить пожар, соседние народы понесутся на них, как ураган, и на наших равнинах загорится борьба за господство между турками, русскими и немцами, борьба за самое благоденствие; мы станем помехой сражающимся, добычей победителей, могилой всех соседей, вызывая презрение варваров, которым мы покорились добровольно, возбуждая отвращение христианских народов, которых мы повергли в величайшую опасность нашим безумием, и так погибнут свобода, спокойствие, богатство, временные и вечные блага"³⁹.

Подобная же тирада попадает в последних заключениях меморандума; в ней доказывается нецелесообразность выбора на польский престол русского. "Тогда вы переживете басню о журавле, которого лягушки избрали царем, о волке, царствующем над стадом овец; вы увидите, что некто, имеющий в своем распоряжении в соседней стране столько тысяч солдат, не так-то легко поддается укрощению; он уже равен вам

силами, если вы сплотитесь против него, но разрозненных, как теперь, и отчасти расположенных к нему он растерзает вас на горе Европе! И соседние народы не останутся неподвижными, словно пораженные столбняком; они поймут, что стоит на карте, поймут, что Турция удваивается, что оплот христианства взят варварами, и мобилизуется новая сила для порабощения Европы. Сами турки будут бояться этой новой силы. Со всех сторон начнут собираться в поход; варварские народы понесутся на нас, как ураган; наши поля станут полями браней, где турки вступят в бой с русскими, греки с латинцами, Европа с варварами, христиане с неверными, и мы сами раскроем им ворота. Отсюда скифам легко откроется путь внутрь Германии. Сделаем же поэтому все от нас зависящее, чтобы Европе не пришлось оплакивать нашу и свою гибель"⁴⁰.

Одному из величайших в то время знатоков государственного права Беклеру в Страсбурге Бойнебург рекомендовал этот меморандум, как шедевр, и назвал его автора "summus summorum rerum tractor et actor". Беклер согласен с этим: "То, что он говорит про Ulicovius'a, совершенно верно. Этот Ulicovius исследовал все мотивы польской политики с таким отменным методом

рассуждения и доказательства, что пожалуй не сыщется другого подобного примера"⁴¹.

II. БЕЗОПАСНОСТЬ ГЕРМАНСКОЙ ИМПЕРИИ. ПЕРВАЯ ЧАСТЬ МЕМОРАНДУМА

1. СОВРЕМЕННОЕ ПОЛОЖЕНИЕ ВЕЩЕЙ

В то время, как Лейбниц опасается осложнений на востоке и стремится отклонить их, советуя выбрать королем Польши германского князя, Германии угрожает опасность с запада. Внутренняя и внешняя безопасность империи становится жгучим вопросом дня. Дело идет об изыскании надлежащих средств для защиты Германии от Людовика XIV и уже начатой им политики завоеваний. Рассмотрением этого вопроса Лейбниц занимается во втором своем меморандуме, посвященном благоденствию отечества. Чтобы оценить по достоинству это сочинение, надо принять во внимание историческое положение вепрей того времени. Это был промежуток времени между ахенским миром (1668) и началом франко-голландской войны (1672). После смерти Мазарини (1661) Людовик XIV стал править самостоятельно, а после смерти своего тестя Филиппа IV испанского

начал ряд своих блестящих завоеваний отнятием части испанских Нидерландов в 1667 году. После этого ближайшая опасность стала грозить Голландским штатам. Чтобы обеспечить свое положение, принудить Людовика XIV к миру и удержать его от дальнейших завоеваний, они заключили в начале 1668 года под названием тройственного известный союз с Англией и Швецией. Непосредственно за этим следует мир в Ахене (февраль 1668), по которому за французским королем были утверждены права на завоеванные уже испанские Нидерланды. Тогда Людовик XIV замышляет войну с Голландией, целью которой наряду с увеличением его славы и могущества является также мщение. Ближайшей задачей становится разрушение тройственного союза. Когда Франции удастся привлечь Англию и Швецию на свою сторону, Нидерланды остаются изолированными. В апреле 1672 года Людовик заключает в Стокгольме союз с Швецией и объявляет им войну. Первым актом, начинающим ряд новых насилий Людовика XIV, является отнятие Лотарингии в сентябре 1670. В этом году Лейбниц пишет свои "Рассуждения о том, как упрочить при теперешних обстоятельствах *securitas publice interna et externa* и *status praesens*". Сочинение это делится на две

части; первая написана до присоединения Лотарингии, вторая после. Лейбниц сам снабдил первую часть следующим примечанием: "Я написал эту часть в Швальбахе в три дня, 6, 7 и 8 августа 1670 г., в присутствии Бойнебурга". Вторая часть имеет дату: "Майнц 21 ноября 1670 г."⁴².

2. МЕРЫ ОБЕСПЕЧЕНИЯ. УНИОНИСТСКАЯ ПОЛИТИКА

Проследим же теперь за ходом мыслей этого замечательного сочинения, столь важного по своему значению для нашего отечества. Оно дает нам очень ясное понятие о тогдашнем положении империи и показывает, как понимал его и как судил о нем Лейбниц. Величайшей опасностью грозит государству "большая" внутренняя или внешняя война, могущая сразу погубить его. "В случае такой войны", – говорит Лейбниц, – "мы окажемся совершенно неподготовленными, косными, беспомощными, беззащитными, разъединенными, безоружными, и по необходимости сделаемся жертвой либо врага, либо нашего защитника, так как при теперешнем строе мы даже не можем тягаться с врагом". Тут-то и нужно найти "punctus securitatis". Обеспеченное положение может создать один лишь союз отдельных частей германской империи. Но если этот союз будет только соглашением на случай нужды, то есть основание опасаться, что он вовсе не состоится. "Как небрежно будут относиться многие к своим союзникам в случае нужды, что это будут за

ничтожные, только на бумаге существующие войска, что это будут за солдаты, которые станут водворяться в каждой стране и устраиваться по-бюргерски, которые будут храбрецами у себя дома, а если приглядеться к ним, то окажутся никуда не годным сбродом"⁴³.

Союз должен быть постоянным и прочно организованным. Такой союз требует постоянного имперского войска (perpetuus miles), для продовольствия войска необходимо постоянное государственное казначейство (perpetuum aerarium), а для заведования ими и организации их нужен постоянный государственный совет (perpetuum concilium). Без совета государство будет телом без головы, без казны – телом без крови, без войска – телом без членов. Эта организация была бы новой формой государственного управления (directorium imperii), общим преобразованием империи и ее устройства⁴⁴. Если бы существовало такое государственное устройство, то совет должен был бы пользоваться правом распоряжаться деньгами и солдатами. Но в таком случае возникает опасность, что несколько человек или кто-нибудь один получит главенство в совете, и тогда государственный строй выродится в олигархию или абсолютную монархию, тождественную

постоянной диктатуре.

Кроме того, при учреждении такого государственного совета пришлось бы натолкнуться на большие трудности. Он либо будет составлен из трех коллегий курфюрстов, князей и представителей городов, либо нет. Но князья не захотят, чтобы курфюрсты составляли отдельную коллегия в постоянном государственном совете, а последние, напротив, будут требовать такого устройства его, которое отделяло бы и отличало бы их от князей. Таким образом совершенно невозможно организовать его так, чтобы обе стороны остались довольны. Затем, новая конституция может осуществиться только по обсуждению и утверждению ее имперскими чинами, а последние, в огромном большинстве, "так привыкли к противоречиям, спорам и педантическим придиркам, что не могут прийти к соглашению даже в маловажных делах"⁴⁵.

Наконец, главное затруднение заключается в том, что прочная и стремящаяся к единству организация империи идет вразрез с личными интересами, которым в действительности служат имперские чины, хотя и стараются это скрыть. Это "причины, о которых больше думают, чем говорят", но при их наличности надежда на успех

плоха. Стоит только присмотреться к внутренней жизни германской империи, и мы увидим, что "многие ловят рыбу в мутной воде, что многим на руку неустройство империи, что они как огня боятся правильной юстиции и аккуратного взимания поборов и, напротив, очень любят современные непорядки, при которых каждый может делать свое партийное дело, мешать тому, что ему не нравится, обходить суд и закон, связываться с иностранцами и жить, как ему угодно, не неся никакой ответственности. Маленькие люди боятся угнетения, а большие – ограничения своей неограниченной власти, непризнающей в действительности никакого правительства; и те, и другие полагают, что все, что отойдет к государству и *per consequens* к императору, курфюрстам и правителям, будет отнято у их ничем не урегулированной, мнимой свободы". Наконец, если бы даже и явилась возможность преодолеть все эти затруднения, то можно поручиться, что парадно обставленное делопроизводство приведет только к волоките и не даст ничего существенного⁴⁶.

Таким образом при существующем порядке нельзя достигнуть обеспечения положения Германии преобразованием государственного устройства. Тем не менее оно необходимо, а стало

быть, надо искать его другим путем "sine strepitu ac pompa, consiliorum optimorum perditrice". Нужно подумать о других средствах, чтобы "добраться, так сказать, в полветра, obliquatis velis, туда, куда нельзя прийти recto cursu, на всех парусах, на общем сейме"⁴⁷.

Единственным средством объединения является союз. Уния всей империи на общем сейме невозможна, а потому остается только частная уния, которую могли бы заключить между собой некоторые именитые имперские чины, стоящие, с одной стороны, ближе всего к опасности, с другой – к государственным делам, лежащим главным образом на них. Тут меморандум делает прямое указание на майнцскую политику. Лейбниц имеет в виду союз, естественной главой которого является майнцский курфюрст. И когда он говорит, что "разумные и знатные люди, хорошо знакомые с делами немецкой республики", задались идеей такого союза, как единственного средства, обеспечивающего безопасность государства, то ясно, что он прежде всего имеет в виду Бойнебурга и курфюрста Иоанна Филиппа⁴⁸.

Но в Европе уже существует коалиция против Франции: тройственный союз Голландии, Англии и Швеции. Союз имперских германских князей, о

заклучении которого идет речь, имеет в виду ту же цель; поэтому казалось бы полезным совместное действие этой частной унии с тройственным союзом, "чтобы удержать Францию, успехи которой опасны также и для империи, от дальнейших неожиданных, смелых и неосновательных претензий и захватов". К этому, говорит Лейбниц, "склоняются также и разумные люди". Голландия непосредственно граничит с империей и является как бы ее морской гаванью. Швеция отчасти сама входит в состав империи. Голландия богата деньгами, Швеция военной славой, Англия флотом⁴⁹.

В самой империи тройственный союз имеет сторонников и противников: "триплистов" и "антитриплистов". Должен ли новый союз не оставаться нейтральным и стать на сторону тройственного? Ясно, что кто-нибудь из имперских князей не может единолично примкнуть к этому союзу и даже нежелателен ему в качестве нового члена, и только целый союз имперских князей мог бы соединиться с тройственным. Необходимым членом и вместе с тем главой такого союза должен сделаться Австрийский дом. Но тут легко попасть из одной крайности в другую и, желая миновать Сциллу, угодить в Харибду⁵⁰.

Цель союза – оградить империю от внешних и внутренних опасностей. Он не достиг бы своей цели и совершенно не соответствовал бы ей, если бы не держался осторожно в этих границах, если бы занял угрожающее положение относительно иностранных государств, а внутри империи образовал бы партию, которая тотчас вызвала бы образование противной партии. Тогда вместо того, чтобы упрочить безопасность империи, он подорвал бы ее окончательно с обеих сторон. Неизбежным следствием этого явилось бы внутреннее распадение государства. Надо не упускать из виду, как плохо обстоят дела внутри империи. Так плохи они еще никогда не были, "и несомненно, что *congrus imperii* ныне едва связывает лишь шелковинка, так что нам стоит только немного пошевелиться, чтобы совершенно разорвать ее". Если союз не останется нейтральным, то не замедлит образоваться контрсоюз, который будет иметь желанный случай и благовидный предлог для разрыва связи между верхней и нижней Германией и таким образом пропоет отходную нашей имперской республике. И это не пустые подозрения. "Известно, что проделывалось и замышлялось тайком в кругах власть имеющих в конце прошлого и начале нынешнего года. Был уже

составлен проект противодействия тем, которые хотели привлечь империю к тройственному союзу"⁵¹.

Из этого следует, что новый союз должен оставаться нейтральным по отношению к противникам и сторонникам тройственного союза, и что ему, напротив, надо задаться как раз такой целью, в которой сходились бы обе партии. Обе они боятся успехов Франции именно в бургундском округе. Этой болезнью заражены настолько же противники Голландии и Австрии, насколько и другие, являющиеся врагами тройственного союза ради выгод, извлекаемых ими из Франции. Они хотят выгод, но вовсе не хотят, чтобы Франция делала успехи и покорила бургундский округ. Прекрасно характеризует Лейбниц этого рода "антитриплистов" германской империи. "Если они, однако, пользуются выгодами и смотрят на дело сквозь пальцы, то это происходит оттого, что они думают, что найдутся же наконец люди, которые будут в состоянии потягаться с Францией и помешать ее успехам; подобно тому, как Иуда не сомневался, что, несмотря на его предательство, Христос не попадет в руки евреев; между тем, думал он, деньги останутся у него. Но если бы все думали так, то отечество погибло бы, и пока один

будет ждать другого, не придет никто"⁵². Таким образом присоединение к тройственному союзу грозило бы внутренней безопасности империи и не помогло бы внешней. У Голландии нет никакого интереса защищать Германию; да она и недостаточно сильна для этого. Ее силу составляет море, и она лучше согласится потерять Рейн, чем Антверпен и Остенде⁵³.

Наконец, кто поручится за прочность тройственного союза? Король Англии легко может перейти на сторону Франции, а может быть, и уже перешел. В английском парламенте против союза с Голландией и Швецией хотя и меньшинство, но значительное числом, а Швецию легко могут отклонить от него ее соседи. Весь тройственный союз очень непрочен. Кому придет охота опираться на него? А если этот союз распадется, так уж не Австрия ли станет на защиту империи? Такое мнение "было бы слишком легко опровергнуто событиями нашего века"⁵⁴.

3. НОВЫЙ РЕЙНСКИЙ СОЮЗ. – ГЕРМАНИЯ И ЕВРОПА

Итак, дело идет о союзе, который не нарушил бы внутреннего спокойствия и безопасности империи тем, что вызвал бы образование контрсоюза, и который отнюдь не казался бы опасным и даже подозрительным в глазах Франции: т. е. дело идет о союзе вроде Рейнского 1658 года. В этом отношении в авторе меморандума сказывается майнцский дипломат. Новый союз должен скорее иметь такой вид, как будто он хочет обезопасить себя совсем от другой державы, враждебной самой Франции, как будто сама империя опасается роста Австрии, успехов императорского оружия в Венгрии, хороших отношений императора с Польшей и соединения Польши, Венгрии и Богемии с Австрией. В таком виде союз будет угоден Франции и привлечет на свою сторону противников Австрии, как, напр., Кельн, Баварию и Бранденбург; стоящие за немецкое дело имперские чины сами охотно примкнут к этому союзу, как, напр., герцоги нейбургский и юлихский, брауншвейгский и люнебургский дом, весь гессенский дом, герцог виртембергский и другие⁵⁵.

Охранительный союз должен остерегаться трех вещей: всякого подозрения в том, что он не нейтрален, всякого подозрения в том, что он враждебен Франции и, наоборот, благожелателен по отношению к Австрии. Если удастся основать такой сильный и вместе с тем стоящий вне подозрений союз внутри Германии, то последствия этого будут в высшей степени благодетельны не только для империи, но и для всей Европы. "Всякий, кто поднимется несколько выше обычной точки зрения, несомненно согласится со мной, что этот союз будет одним из самых полезных дел, какие когда-либо устраивались для общего блага христианского мира. Империя главный член Европы, Германия – сердце ее. Она была грозой всех этих соседей, а теперь ее внутренние несогласия сделали то, что Франция и Испания стали страшны ей, а Голландия и Швеция сравнялись с ней силами. Германия служит яблоком раздора, как некогда Греция, потом Италия. Германия это мяч, которым перебрасываются играющие на монархию; Германия это поле брани, где сражаются за господство над Европой. Словом, за Германию не перестанет литься и родная, и чужая кровь, пока она не проснется, не одумается, не соединится и не разрушит надежды всех женихов

на обладание ею"⁵⁶.

Если европейские государства перестанут воевать между собой, то каждое из них может с полной безопасностью обратиться к той задаче, которую ставит ему мировая политика сообразно с его положением: тогда император и Польша могут вступить в борьбу с турками, Россия с татарами, между тем как Англия и Дания могут заняться Северной Америкой, Испания Южной, а Голландия Ост-Индией. Франция должна прославить христианское оружие в Леванте и дать христианскому миру Готфридов, Балдуинов и Людовиков Святых; она должна напасть на противоположащую ей Африку, разрушить разбойничьи гнезда, напасть на самый Египет, представляющий собою одну из лучших стран в мире, и, если возможно, завоевать его. Если такой союз сделает Германию непобедимой, и исчезнут все надежды на ее покорение, то воинственность соседей, подобно потоку, встретившему на своем пути гору, направится в другую сторону. Обеспеченная таким образом империя соединит свои интересы с интересами Италии, Швейцарии и Голландии и поддержит европейский мир⁵⁷.

III. ВТОРАЯ ЧАСТЬ МЕМОРАНДУМА: ВОПРОС О ВОЙНЕ

1. СИЛЫ ФРАНЦИИ

На этом заканчивается первая часть меморандума. Непосредственно за этим следует отнятие Францией Лотарингии, а два месяца спустя Лейбниц пишет вторую часть. Теперь дело идет о том, чтобы точно исследовать и изложить мотивы, которые могли бы выяснить дальнейший образ действий Франции. Она замышляет войну, но с кем – с Германией или с Голландией? Может показаться, что она стремится к своим старым границам и хочет завладеть Рейном. Было бы нетрудно сделать такое приобретение в короткое время, но гораздо труднее удержать его за собой. Ибо это вызвало бы коалицию империи против Франции, а такой союз вовсе не отвечает целям французской политики. Кроме того это насилие возбудило бы страшную ненависть к завоевателю, и королю Франции пришлось бы опасаться всего, до убийства включительно. "Повелитель, как бы велик он ни был, должен остерегаться крайностей"⁵⁸.

Или у Франции еще более обширные планы? Настоящее положение этой страны таково, что ее король, будучи снедаем честолюбием, может, пожалуй, возыметь охоту завладеть всем. Государство сильно, самостоятельно, богато; его морское могущество развивается, торговля процветает, и, что самое главное, его внутреннее положение упрочено, силы централизованы и находятся в руках одного человека, который жаждет деятельности и стремится к славе. "Пока Франции не давали покоя внутренние волнения, пока каждому губернатору легко было учинять мятежи, пока Рошель мог сделаться для Англичан новым Кале, пока королевские средства были расстроены, а имения обременены долгами, пока была страшна Испания, до тех пор Франция должна была заниматься устранением этих терний со своего пути и остерегаться этого опасного врага. Но что же удивительного, если теперь, когда миновали все страхи, появились надежды и желания, и сердца наполнились мужеством? Кому приходится только раздавать удары, а не получать их, тот не будет долго раздумывать, ибо промахи не причиняют ему вреда; другому же каждый удар, если и не попадает по нем, то все же проникает в сердце и наполняет его трепетом. Даже мужики знают, что

преимущество на стороне того, кто первый даст оплеуху. Где есть надежда без боязни, там мужество, а где мужество, там удача"⁵⁹.

Франция может стать повелительницей Европы и может достигнуть этого главенства либо завоеванием земель, покорением народов, превращением иностранных государств во французские провинции, словом, основанием всемирной монархии, либо такой политической гегемонией, которая сделает ее волю законом и даст ей решающий голос в делах Европы. К чему же благоразумнее стремиться Франции: к всемирной монархии или к "arbitrium regum"?

Если бы одна Франция владела порохом, то ей было бы легко покорить другие страны. Но так как в настоящее время эти страны тоже вооружены, то победы будут трудны, а еще труднее будет удержать за собой покоренные земли. Удерживать их в своей власти продолжительное время невозможно. Поэтому всемирная французская монархия неосуществима. Несколько ниже, но зато прочнее другая ступень, так называемое "arbitrium regum", т. е. положение, которое занимали римляне по отношению к своим союзникам (socii), Филипп Македонский к греческим государствам, и к которому в новой истории стремились испанская монархия и

Генрих IV французский. Настоящее положение Европы как нельзя более благоприятствует такой гегемонии. Германия едва связана не то шелковинкой, не то соломинкой, Италия разорвана, Испания ослабела, Англия при своем теперешнем правительстве (министерство Бэкингема) открыта французскому влиянию, скандинавский север разделен, Дания возбуждена против Швеции, Польша раздроблена⁶⁰.

Государство, сильное как своей внутренней организацией, так и войском и обладающее искусством разделять другие державы, может с уверенностью рассчитывать на "arbitrium regum". Франция обладает такой силой и таким искусством. Она восстановила Португалию против Испании, Арагонию против Кастилии, в Испании посеяла раздор между короной и грандами, подчинила своему влиянию папу и кардиналов, склонила на свою сторону Англию, разделила север, добивалась германской короны, сама хотела сделаться частью империи и может подчинить своей воле эту слишком гибкую империю, заключая союзы с германскими государствами. В германской империи развивается французская пропаганда. Франция соединяется с германскими домами и делается главой союзов и партий внутри империи. Между

тем по наружному виду император остается главой государства, продолжая совещаться с имперскими чинами и постановлять решения. Но когда приходится приводить их в исполнение, то оказывается, что колеса государственного механизма переставлены, все везде цепляется, и машина ни с места. Для этой цели служат два главных рычага, которыми пользуется Франция, именно люди и деньги. "Но под словом люди я понимаю здесь нечто иное, чем другие: это не мужчины, а женщины. При помощи этих двух рычагов можно отпирать все замки, раскрывать без петард все ворота, а также проползти незаметно во все уголки, до самых тайных кабинетов включительно, даже без кольца Гигеса. Хотя немецких дам и редко берут во Франции, но чтобы сбывать нам этот излишний у них товар с целым ворохом живой и мертвой модной галантереи и сеять у нас такие плевелы, для этого не жалеют ничего. Таким средством завоевываются симпатии дворов и знатных фамилий; другим, желающим тоже чем-нибудь быть и что-нибудь значить, поневоле приходится изучать французский язык, совершать поездки во Францию и носить французское платье; кроме того, благодаря этому устанавливаются постоянные корреспонденции в Германию,

происходит вмешательство в совещания под маской заботливости, умы приучаются к всему французскому, из одного брачного союза возникает другой, молодые люди уже заранее направляются соответствующим образом матерями, словом, все устраивается так, как нужно Франции для ее целей"⁶¹.

Такова-то картина Германии в век Людовика XIV, изображенная рукой Лейбница.

2. ВОЙНА С ГОЛЛАНДИЕЙ

Война с Германией не отвечает интересам и задаче Франции, так как она может покорить Германию мирным путем; значит, она имеет в виду войну с Голландией. К ней побуждают короля Франции как гнев на инициаторов тройственного союза, так и масса других, политических причин. Тут аффекты соединяются с государственными основаниями. Между Францией и Голландией существует естественная вражда, основанная на политическом и религиозном строе обеих стран и постоянно подогреваемая благодаря их соседству. Короли ненавидят республики. Франция представляет собой абсолютную монархию, Голландия совершенную республику, убежище всех недовольных и изгнанных французов, гнездо политических козней, направленных против французского короля. К этому присоединяется религиозная рознь: во Франции господствует католицизм, в Голландии протестантизм, во Франции религиозные преследования, в Голландии веротерпимость. К тому же обе страны конкурируют в торговле. Эта явная рознь во всем решительно несомненно направит воинственность

Людовика XIV прежде всего против Голландии. Его война с ней тем более вероятна, что он привлек на свою сторону Англию и заключил союз с теми немецкими государствами, частные интересы которых идут вразрез с голландскими: с Кельном, Баварией, Бранденбургом, Брауншвейгом и Мюнстером⁶².

Что делать при таких обстоятельствах империи? В лотарингском вопросе нельзя ничего сделать. Она должна испробовать все средства, чтобы помешать союзу Франции с названными германскими государствами для войны с Голландией, которую надо побудить прийти к соглашению с ними, а Кельн занять имперскими войсками; нужно сделать все, чтобы довести Англию и Голландию до разрыва с Францией; затем Голландия должна быстро занять какой-нибудь приморский пункт Франции и перенести самую войну на французскую территорию; тогда Франция присмирет, и для германской империи наступит удобный момент заключить тот охранительный союз, о котором Лейбниц говорит в первой части меморандума. Но одной внешней защиты Германии от Франции еще недостаточно; она должна также сделаться независимой от нее в своей внутренней жизни, в своем образовании и нравах⁶³.

3. РЕШЕНИЕ ВОПРОСА

В разборе вопроса об обеспечении безопасного положения германской империи мы уже находим в двух местах зерно и тему следующего меморандума. Как может защититься Германия от грозной, алчущей завоеваний Франции? Это общий вопрос первой части. Как может она защититься в виду предстоящей войны с Голландией? Это особый вопрос второй части, как бы применение первой к данному частному случаю. Если бы можно было дать воинственности Франции другое направление, которое не шло бы вразрез с благоденствием Европы, а напротив, споспешествовало бы ему! Если бы Франция пожелала обратиться к той задаче, которую ставит ей современное положение Европейских государств! Эта задача указывает на Восток. "Франции предназначено прославить христианское оружие в Леванте, напасть на противоположающую ей Африку, разрушить разбойничьи гнезда, напасть на самый Египет, одну из прекраснейших стран в мире, и покорить его". Так гласит одно место первой части. А в одном месте второй Лейбниц говорит: "Что же касается Азии, то я думаю, что, если бы

король Франции владел Константинополем и Каиром, то вместе с этим была бы завоевана вся турецкая империя. И дай Бог, чтобы он искал такого пути к монархии!"⁶⁴.

Итак, если в своем следующем меморандуме 1672 года Лейбниц подробно развивает план французской экспедиции в Египет и завоевания его Людовиком XIV, то это вовсе не случайная мысль, а уже обоснованная в его политической системе и в ряду его проектов и высказанная им идея. Выборы польского короля, новый Рейнский союз, покорение Людовиком XIV Египта – вот темы политических сочинений Лейбница, которые он написал с целью обеспечения безопасности германской империи и поддержания европейского мира, подчиняясь руководящей точке зрения майнцской политики и влиянию Бойнебурга.

Глава шестая

ПРОЕКТ ФРАНЦУЗСКОЙ ЭКСПЕДИЦИИ В ЕГИПЕТ. ПОЕЗДКА ЛЕЙБНИЦА В ПАРИЖ. (1672)

I. ВОЗНИКНОВЕНИЕ И ИСТОРИЯ ПЛАНА

1. ПОВОД И ВРЕМЯ. ВОСТОЧНЫЙ ВОПРОС

Мы касаемся тут очень интересного периода жизни нашего философа; этот период долгое время оставался темным, и только недавние исследования и издания сочинений Лейбница дали необходимые средства для надлежащего освещения его. Если знаешь только, что Лейбниц выработал проект завоевания Египта Людовиком XIV и для осуществления его совершил напрасную поездку в Париж, то все дело может показаться странной и неудачной выдумкой философа, одной из многих бесплодных теорий, созданных без принятия в соображение данного

положения вещей. В действительности дело обстоит совершенно иначе. Чтобы уразуметь его, надо несколько ближе ознакомиться с историческими условиями века, с характером майнцской политики, с возникновением и разработкой этого замечательного по дальновидности проекта и относящихся к нему сочинений.

Идея завоевания Египта Людовиком XIV относится к истории восточного вопроса, волнующего мир со времени взятия турками Константинополя. После победы Филиппа II при Лепанто война с Турцией становится делом империи и христиан. И как раз в последнее десятилетие перед появлением лейбницевского меморандума эта опасность была страшнее, чем когда-либо. В 1660 году турки снова совершили опустошительное вторжение в Венгрию, Нейгейзель пал, и императору понадобилась против них помощь имперских чинов, на которую и последовало согласие сейма в Регенсбурге, где именно Бойнебург так горячо и так успешно стоял за это дело (1663). Затем следует поражение турок при С.-Готарде на Раабе. Сам Людовик XIV оказал поддержку императору в этой битве с общим врагом христиан. Однако мир 1664 года ничуть не поколебал могущества Турции и не

устранил постоянно грозящей опасности.

Эти обстоятельства порождают великую надежду, лелеемую главным образом майнцской политикой. Для сохранения вестфальского мира, для обеспечения безопасности империи и равновесия христианских держав Европы самым лучшим средством начинает казаться постоянный союз габсбургского и бурбонского дома, основанный на общих интересах обоих. Этими общими интересами является война с Турцией, покорение турецкой империи, раздел ее земель, словом, совместное решение восточного вопроса в том виде, в каком оно представлялось семнадцатому веку. Франция должна искать решения этой задачи в Африке и именно в Египте. Война с Турцией в этом направлении представляет собою естественную задачу французской политики и вместе с тем лучший объект для страсти Людовика XIV к завоеваниям. Эта идея возникла и развилась в майнцской политике в десятилетие 1660–70 г.; вполне соглашаясь в этом отношении с Бойнебургом, Лейбниц ясно выразил ее уже в своем меморандуме 1670 года.

В том же меморандуме Лейбниц уже предвидит войну Людовика XIV с Голландией, грозящую миру западной Европы. Если бы

явилась возможность предотвратить эту войну, направив силы и воинственность Франции на Турцию (Египет), то были бы решены вместе с тем два важных и жгучих вопроса дня: восточный и франко-голландский. Поэтому ни в какой другой момент осуществление этой идеи не представляется столь настоятельно необходимым, как теперь. К тому же настоящий момент сам по себе чрезвычайно благоприятен, чтобы склонить Людовика XIV к войне с Турцией, так как существуют дипломатические осложнения между французским и турецким дворами; в июне 1672 года в Адрианополе между ними происходит формальный разрыв, и война с Турцией начинает считаться в самой Франции национальным делом. Однако Людовик XIV желает уладить конфликт с Турцией и восстановить добрые отношения между обеими державами. Ему удастся достигнуть этого в июне 1673 г., и вместе с тем исчезает всякая надежда склонить короля Франции к проекту завоевания Египта.

Если мы примем во внимание, что в ноябре 1670 г. Лейбниц предвидел войну с Голландией, что в декабре 1671 г. майнцскому кабинету было сообщено об объявлении ей войны Людовиком XIV, что предотвратить ее тогда было еще возможно и вместе с тем настоятельно

необходимо, что, напротив, в июне 1673 г. исчезла последняя надежда на возможность отвлечь Францию от этой войны, склонив ее к войне с Турцией, то станет ясно, что 1672 год является как раз подходящим временем, чтобы провести проект Лейбница и Бойнебурга с некоторой надеждой на успех.

Прежде всего предстояло решить вопрос, в какой форме представить этот проект королю Франции. Само собой разумеется, что его надлежало держать в полной тайне. Лейбниц и Бойнебург обсудили его между собой. Только осенью 1671 года проект был сообщен курфюрсту Иоанну Филиппу и одобрен им. Что же касается короля Франции, то по отношению к нему нужно было соблюсти некоторую осторожность. Сначала хотели узнать, склонен ли он вообще принять предложение, отнесется ли он одобрительно к самой цели его, и только тогда предполагали представить ему обстоятельный меморандум с изложением средств к осуществлению проекта. Возник вопрос, следует ли сделать это первое предложение устно или письменно. Остановились на последнем, Бойнебург написал королю письмо, а Лейбниц составил на латинском языке краткую записку, касавшуюся только цели, но не средств

осуществления проекта⁶⁵. Письмо и записка были представлены королю в конце 1671 года через дипломатического агента. В них указывалось между прочим на то, что самую войну с Голландией было бы выгоднее всего вести на Востоке.

2. ЛЕЙБНИЦ И ЛЮДОВИК XIV

Людовик не ответил, но статс-секретарь Помпонн написал 12 февраля 1672 г. Бойнебургу, что король желает более подробных объяснений от автора записки⁶⁶. Ввиду этого было решено, что Лейбницу надо поехать в Париж. Он отправился туда 19 марта 1672 г. с рекомендательным письмом Бойнебурга. "Вот тот", – писал Бойнебург Помпонну, – "кого требовал король. Хотя он и невзрачен с виду, но это человек вполне способный отлично выполнить то, что он обещает"⁶⁷. Кроме дипломатического мотива, были еще и другие побудительные причины этой поездки. Лейбниц имел в виду для себя научные цели, достигнуть которых ему было легче всего в Париже: уже одно пребывание в столице Франции обещало значительно расширить его умственный кругозор. К тому же Бойнебургу надо было устроить там кое-какие личные свои дела, и он поручил это ему.

Король оставляет дело нерешенным. Лейбниц не получает личной аудиенции, но не получает и прямого отказа. Между тем война с Голландией находится уже в полном разгаре. Майнцкий

курфюрст сам посылает ноту французскому кабинету с предложением экспедиции в Египет, и статс-секретарь Помпонн дает тогда в лагере при Дусбурге послу следующий знаменательный ответ: "я ничего не говорю о проектах священной войны, но вы знаете, что такие проекты не в моде уже со времен Людовика Святого"⁶⁸.

Таким образом надежда на успех у самого короля еще не потеряна, ибо как раз в это время происходит упомянутый выше дипломатический разрыв между Францией и Портой. Лейбниц составляет в Париже обстоятельный меморандум относительно предложения экспедиции в Египет, которое должно быть сделано королю Франции⁶⁹. Это сочинение предназначалось для короля. То же самое он излагает в кратком и сжатом виде под заглавием: "египетский проект"⁷⁰. Это сочинение предназначалось для Бойнебурга. Уже краткость заглавия, как справедливо замечено, заставляет предположить в адресате человека, знакомого с общей целью дела. Кроме того, в этом сочинении Лейбниц употребляет шифр, значение которого могло быть понятно только посвященному. Можно спорить о том, как относится по времени написания второе сочинение к первому, написано оно раньше или позже, есть ли "consilium" по сравнению с "justa

dissertatio" предварительный очерк или экстракт. Вероятнее последнее. Но ясно одно, что "justa dissertatio" главное сочинение, а "consilium" побочное.

Оба сочинения не попали по своему назначению. Большой меморандум не был передан королю, а маленький не был переслан Бойнебургу; вероятно, он был кончен как раз в то время, когда Бойнебург умер (декабрь 1672 г.). Оба документа так и остались между бумагами Лейбница и попали в число оставшихся после него рукописей, откуда были извлечены лишь недавно. Самое дело не удалось, и после того, как были улажены недоразумения между Францией и Портой, все дальнейшие попытки Лейбница были заранее обречены на безуспешность. Сам он остался верен идее египетской экспедиции и упоминает о ней в своих позднейших сочинениях. Но он сохранял в тайне, что играл дипломатическую роль в этом деле, и говорил об этом только в письмах к близким друзьям. Обе эти чрезвычайно важные рукописи после его смерти оставались в неизвестности в ганноверской библиотеке. Таким образом все дело осталось темным. Даже Экгарт не знал, с какой собственно целью Лейбниц ездил в Париж.

Лишь в 1755 году из переписки между

Лейбницем и Лудольфом, изданной Михаэлисом, узнали, что у Лейбница не только была идея египетской экспедиции, но что, по совету Бойнебурга, ему было предложено курфюрстом Иоанном Филиппом составить об этом меморандум, чтобы провести этот проект во Франции. Больше не узнали ничего. И сорок лет спустя Эбергард рассказывал по слухам, что в ганноверской библиотеке хранятся рукописи Лейбница, касающиеся проекта египетской экспедиции. Более точного ничего не узнали⁷¹.

3. ЛЕЙБНИЦ И НАПОЛЕОН. КАК СТАЛИ ИЗВЕСТНЫ МЕМОРАНДУМЫ. ЗАБЛУЖДЕНИЯ И РАЗЪЯСНЕНИЕ ИХ

Наступает время, тьма разбивается, и планы Лейбница сразу изумляют мир. В 1798 году Наполеон совершает свою знаменитую экспедицию в Египет. Это была его идея, а не идея Директории, которая только уступила его требованиям. Пять лет спустя (1803 г.) в одной английской брошюре появляется указание, что Наполеон сделал то, что некогда Лейбниц советовал Людовику XIV, что Наполеон узнал о планах немецкого философа и привел их в исполнение. Французские историки, как, напр., Тьер и Мишо, присоединяются к этому взгляду; они полагают, что Наполеон перед своим походом в Египет познакомился с меморандумами Лейбница.

Это предположение неверно. До своей экспедиции Наполеон не знал о планах Лейбница, так как относящиеся к ним меморандумы были не в Париже, а в Ганновере. Он познакомился с идеей Лейбница только в 1803 году, когда генерал Мортье прислал ему из Ганновера копию

одного из упомянутых выше документов, и сумел оценить ее по достоинству. В историческом предисловии к большому сочинению о Египте есть следующее место, посвященное лейбницеvскому плану: "Знаменитый Лейбниц, рожденный для всех великих планов, занимался долгое время этим предметом и написал для Людовика XIV обстоятельное, оставшееся в рукописи сочинение, где изложил выгоды, сопряженные с завоеванием Египта"⁷².

Известие о лейбницеvском плане и рукописных проектах, хранящихся в ганноверской библиотеке, проникло в Англию. Тотчас же после экспедиции Наполеона английское министерство пожелало ознакомиться с этими документами, и в 1799 году копия одного из них была прислана из Ганновера в Лондон. На ней-то и основывается брошюра 1803 года, благодаря которой во Франции впервые обратили внимание на проекты Лейбница. Только теперь мир познакомился с теми планами и предложениями, с которыми обращался некогда Лейбниц ко двору Людовика XIV. Сто тридцать лет эти рукописи оставались совершенно неизвестными; теперь же они возбудили общий интерес после того, как первый человек века самостоятельно напал на ту же идею и

осуществил ее. Оба меморандума появились на свет, хотя сперва в далеко не полном виде. Английское министерство получило копию "justa dissertatio", генерал Мортье копию "consilium aegyptiacum". Таким путем и в таком виде второй, меньший меморандум попал в библиотеку французской академии (1815 г.).

Действительно во взглядах на покорение Египта у Лейбница и Наполеона есть некоторые точки соприкосновения, и они легко могли броситься в глаза английскому правительству. Лейбниц указывал на то, что, покорив Египет и владея им, Франция нанесет очень чувствительный удар Голландии, подорвав ее торговлю с Индией. Ту же самую цель и тем же путем преследовал Наполеон относительно англичан. Лейбниц указал, какое значение имеет для Франции остров Мальта и как важно для нее, чтобы он принадлежал Ордену. В силу тех же соображений Наполеон потребовал при заключении амьенского мира, чтобы Англия возвратила остров Ордену, и в силу тех же соображений Англия отказалась от этого, имея в виду собственные интересы. Упомянутая выше брошюра 1803 года стоит за этот отказ и прямо ссылается в этом пункте на Лейбница. Желание Англии удержать за собой остров вызывает

новую войну между ней и Наполеоном. Эта новая война приводит французов в 1803 году в Ганновер, и, пользуясь случаем, генерал Мортье приказывает снять для себя копию с выше упомянутого лейбницевского проекта⁷³.

Таким образом 1803 год пролил более яркий свет на план Лейбница. Однако подлинная сущность дела еще долго оставалась темной, и вновь полученные о нем сведения даже породили вместе с тем массу ошибочных мнений относительно главного пункта. Этот главный пункт заключался в вопросе: который из меморандумов подлинный, предназначавшийся Лейбницем для Людовика XIV? На этот счет возникла невероятная путаница мнений, разъяснение которой составляет истинную заслугу недавнего немецкого издания сочинений Лейбница Онно Клоппом.

Английская брошюра давала только экстракт из большого меморандума, доставленного в Англию в копии. В самом Ганновере в то время меморандум еще не был известен в целом виде. Обе найденные его части, очевидно, были лишены взаимной связи; конец первой и начало второй ясно показывали, что тут чего-то недостает. Дополнительный лист был найден лишь в 1837 году, и полный меморандум

напечатан впервые в издании Клоппа (1864 г.).

Генерал Мортье получил копию малого меморандума (*consilium aegyptiacum*). Эта копия была снята не с оригинала, а с другой, неудовлетворительной копии, почему текст ее неверен. В такой форме французская академия имела в своей библиотеке проект Лейбница с 1815 года и считала это "*consilium aegyptiacum*" за большой меморандум, написанный Лейбницем для Людовика XIV. Сам Минье защищал это мнение. По тексту, хранившемуся в библиотеке академии, "*consilium aegyptiacum*" было в первый раз напечатано в 1839 году в сочинении Гурауэра: "*Kurmainz in der Epoche von 1672*". Не зная подлинного меморандума, написанного Лейбницем для Людовика XIV, Гурауэр держался верного взгляда, что им не могло быть *consilium aegyptiacum*; последнее он считал меморандумом, составленным Лейбницем для майнцского курфюрста.

Против этого восстает новейший издатель творений Лейбница Фуше де Карейль и совершенно запутывает дело. По его мнению, заблуждаются оба, и академия, и Гурауэр, особенно же последний. Академия заблуждается, считая свой манускрипт за истинный меморандум, составленный для Людовика XIV;

Гурауэр заблуждается еще более, полагая, что этот манускрипт представляет собой полный меморандум. По мнению Фуше де Карейля, "*consilium aegyptiacum*" во всяком случае есть меморандум, составленный для Людовика XIV, но не в той форме, в какой он имеется в библиотеке академии. В этой форме мы имеем лишь краткое изложение, лишь план истинного "*consilium aegyptiacum*"; обстоятельный же, полный меморандум находится в ганноверской библиотеке. Фуше де Карейль дает его в своем переводе, но без дополнительного листа, восполняющего пропуск в обеих частях; он оставляет этот бросающийся в глаза пропуск, даже не чувствуя его; в его переводе первая часть заканчивается обзором африканских земель, граничащих с Египтом, Нубией и Абиссинией, а вторая часть прямо начинается словами: "вот европейские государства, граничащие с турецкой империей и т. д."⁷⁴.

Истина выясняется в издании Онно Клоппа. Оба главных документа представляют собою два разных меморандума одного и того же содержания: большой, составленный для Людовика, XIV, есть "*justa dissertatio*"; малый, краткий, предназначенный для Бойнебурга и, вероятно, относящийся к большому, как

самостоятельное извлечение, есть "consilium aegyptiacum".

II. СОДЕРЖАНИЕ МЕМОРАНДУМА⁷⁵

1. ЗНАЧЕНИЕ ЕГИПТА

Проследим в главных чертах течение мыслей Лейбница, чтобы получить более ясное представление о конструкции и методе этого сочинения. Прежде всего он проливает яркий свет на значение и важность предприятия, затем указывает, что это важное и богатое следствиями предприятие вовсе не трудно осуществить, что связанные с ним препятствия, при ближайшем рассмотрении, оказываются ничтожными и легко преодолимыми. Опасностей внешних бояться нечего. Успех дела не только будет велик, не только легко достигим, но и несомненен: это третий пункт. Каждое предприятие должно быть своевременным и требует благоприятного момента; для осуществления этого предприятия нет более благоприятного момента, чем настоящий; поэтому-то, что должно быть сделано в этом отношении, должно быть сделано скоро: это доказывается в четвертой части меморандума. Но при всей значительности, легкости, безопасности и своевременности дела оно могло

бы оставаться сомнительным, если бы не было справедливым. Этот пункт гарантирует последняя часть простым объяснением, что такое предприятие, как покорение Египта Францией, способствовало бы всемирно-историческому прогрессу: прогрессу христианства и цивилизации.

Франция хочет иметь первый, решающий голос в Европе и гегемонию в христианском мире. Для достижения этой цели нет лучшего средства, чем покорение Египта. Нет более великого, легкого, безопасного, своевременного дела, которое так способствовало бы развитию морского могущества и процветанию торговли; вместе с тем нет и более славного. Взяться за него значит подражать деяниям Александра. Египет, эта древнейшая страна чудес и мудрости, искони имел величайшее всемирно-историческое значение. Это значение доказано неоднократно персидскими, греческими, римскими и арабскими мировыми войнами. С Египтом связаны имена величайших завоевателей: Камбиза, Александра, Помпея, Цезаря, Антония, Августа, Омара. Египет завершил собой всемирную персидскую монархию, в Египте искал Александр центра для своей, здесь пытался Помпей снова собрать свои побежденные войска, эту страну назвал Август

своей провинцией. Она считалась житницей римской империи. Арабские завоевания отдали Египет во владение сарацин. Это послужило единственной причиной того, что крестоносцы вновь потеряли Святую землю, единственной причиной того, что ислам держится до сих пор.

Во время англо-французского крестового похода один пленный араб предсказал французскому королю, что без овладения Египтом крестовые походы будут напрасны. Филипп Август хотел покорить его, но Ричард Львиное Сердце воспротивился этому. Христианский мир трижды замышлял покорение Египта и делал попытки в этом направлении: при Иннокентии II, при Людовике Святом и при кардинале Хименесе. Первая экспедиция потерпела неудачу вследствие несогласия христианских вождей; вторая не достигла цели, потому что слишком смело углубилась внутрь страны; третья находилась в зависимости от союза между Испанией, Португалией и Англией и не осуществилась вследствие смерти Фердинанда. Таким образом всемирно-историческая задача и до сих пор еще не решена. Единственная христианская держава, могущая вновь взяться за дело и успешно выполнить его, это Франция при Людовике XIV.

2. ПОКОРЕНИЕ ЕГИПТА ФРАНЦУЗАМИ

Покорить Египет никогда не представляло труда. Ни одна из выше упомянутых христианских экспедиций не потерпела неудачи вследствие трудности дела; Эмануил португальский считал его посильным даже для одного себя. Покорить Египет теперь легче, чем когда-либо. Франция стремится к всемирной монархии. Войнами в Европе этой цели достигнуть нельзя. Прибыль от этих войн невелика: всего какая-нибудь пара городов на Рейне и в Бельгии! К тому же приобретения эти сопряжены с трудностями и опасностями; препятствия велики, а самые войны наносят ущерб торговле Франции.

Совсем другое Египет: это перешеек мира, связующее звено между Западом и Востоком, всеобщий рынок, естественное складочное место для индоевропейской торговли; это страна чрезвычайно плодородная, населенная, богатая; это путь в Ост-Индию! Египет это Голландия Востока. Покорить его легче, чем Голландию, а весь Восток легче, чем Германию. Сделать это легче всего Франции. Вся экспедиция имеет преимущество морской кампании; путь от

Марселя до Египта будет пройден в 4–6 недель, до Кандии будет пройдено уже две трети его, а Мальта представляет собой безопасную станцию. В самом Египте экспедиция найдет здоровейший климат, лучшую в мире воду и такое правильное чередование времен года и состояний погоды, что может строго сообразовать с ними свои операции и выбирать для каждой из них подходящее время.

Военных сил страны бояться нечего; они невелики даже числом. Наиболее опасными являются янычары и спаги, но даже и они ненадежны и склонны к возмущениям. Вообще это страна не воинственная, отвыкшая от войн в течение многих веков. К тому же укрепленные пункты ее очень слабы: у Средиземного моря Александрия, Розетта и Дамьетта, у Красного моря Суэц и Алькоссейр. То же самое можно сказать об укрепленных замках соседних стран, Сирии и Палестины.

Нечего также бояться внешней помощи. Тут приходится считаться только с турками и соседними с Египтом народами. Но турки или вовсе не придут, или придут очень поздно; их могущество решительно падает; при обширной территории государство внутри разлагается; оно неспособно к защите и всегда готово только к нападению. Турецкий флот пришел в упадок при

преемниках Сулеймана, сухопутное войско также, среди янычар начинаются внутренние несогласия. Поражение при С.-Готарде доказало и вместе с тем увеличило эту слабость. К этому присоединяется политическая несостоятельность государства, гнет деспотизма, раздоры между властями, ослабление уважения к султану, эмансипация пашей. К тому же и в самой турецкой империи, в ее важнейших городах, как, напр., в Константинополе, Каире, Смирне, Иерусалиме, французы найдут естественных союзников в их христианском населении. А как слаба связь между Египтом и Турцией, это доказало несколько лет тому назад восстание Ахмета-паши (1660). Поэтому французской экспедиции не страшны турки, а еще менее страшны соседи Египта: арабы хотят свободы, нубийцы готовы к отпадению, абиссинцев легко привлечь на сторону Франции, грузины враждебно настроены против турецкого владычества.

3. НЕСОМНЕННОСТЬ УСПЕХА

Так незначительны препятствия со стороны Востока к завоеванию французами Египта; еще менее значительны они со стороны Европы. Император, Польша и Россия сами опасаются турок и из собственного интереса скорее будут способствовать, чем мешать кампании Людовика XIV. Император именно скорее соединится с Францией против Турции, нежели будет действовать против нее враждебно. Если же Австрия и Франция соединятся, то в Европе бояться некого. Швеция идет об руку с Францией, Дания озабочена своей собственной безопасностью. Духовенство и папа, само собой разумеется, будут на стороне того, кто против турок; Англия, Испания и Португалия ничего не предпримут в этом деле против Франции: таким образом остается одна Голландия. Сила Голландии заключается в торговле; ее торговля сильна Индией; единственным средством подорвать ее является завоевание Египта, которое откроет Франции путь в Индию и даст ей возможность захватить в свои руки индийскую торговлю. И даже если бы представлялись серьезные опасности, чего нет в данном случае, то

Франция все-таки ничем не рискует этой кампанией, так как она решится на такое предприятие, от которого может отказаться в любую минуту.

Так важна, так легка и так безопасна египетская экспедиция для Людовика XIV; она вместе с тем вполне согласуется с планами короля, вполне отвечает его целям. Король желает гегемонии Франции, уничтожения Голландии, славы своему имени: всех этих целей он достигнет, овладев индийской торговлей, покорив Египет; никаким другим средством нельзя достигнуть этого лучше и скорее. И самым благоприятным моментом для этого является настоящий. Теперь король полный господин войны и мира, руки у него совершенно не связаны: но времена могут перемениться, и то, что король упустит теперь, позже он, может быть, будет не в состоянии сделать. Поэтому надо пользоваться моментом, быстро решиться на это плодотворное дело и выполнить его.

Вот в общих чертах план, обстоятельно разработанный в меморандуме и обоснованный во всех своих деталях. Но Людовику XIV были не по плечу великие идеи; при его характере можно было предвидеть, что он не согласится на предложения Лейбница. Политические события

приняли такой оборот, что вскоре исчезла всякая надежда на успех. Одна поддержка рушилась за другой. Лейбниц со своим планом явился вместе с тем представителем майнцского курфюрста, но курфюрст умер уже в феврале 1673 г., и таким образом дипломатическая миссия Лейбница в этом деле кончилась. Лейбниц рассчитывал на разрыв между Францией и Портой, но в июне 1673 г. снова было восстановлено согласие между обеими державами, и таким образом исчезла последняя надежда склонить Францию к военному предприятию против Турции. Но Лейбниц верно понял всемирно-историческую задачу, и в конце следующего столетия явился Наполеон, чтобы решить ее.

Глава седьмая

ПРЕБЫВАНИЕ ЛЕЙБНИЦА В ПАРИЖЕ И ЛОНДОНЕ. (1672–1676)

I. ДЕЛОВЫЕ ПОРУЧЕНИЯ

1. ПОСОЛЬСТВО В ЛОНДОН

Лейбниц не достиг пивной цели своей поездки в Париж, и если бы его пребывание в столице Франции обуславливалось только этой целью, то оно было бы непродолжительно. Но у него были и другие поручения, лично данные ему Бойнебургом; кроме того он вскоре получил предписание от курфюрста принимать участие в дальнейших дипломатических делах. Однако, если что главным образом удерживало его в Париже и чуть не привело к решению там остаться, то во всяком случае не чужие дела, которые ему было поручено вести, а свои собственные научные интересы, которым французская столица давала богатую пищу.

После того, как вспыхнула нидерландская война, от которой пострадала также и германская империя, майнцкий курфюрст пожелал, чтобы вопрос о германских интересах не был отделен от общих переговоров о мире, и чтобы поэтому конгресс мира был созван только в Кельне. Короли же Франции и Англии, напротив, хотели, чтобы переговоры о мире велись отдельно в двух пунктах, в Кельне и Дюнкирхене. Для достижения своей цели курфюрст послал в Париж чрезвычайное посольство с поручением склонить Людовика XIV к принятию майнцкого предложения; в случае же его несогласия на это оно должно было немедленно отправиться в Лондон, чтобы повлиять в том же смысле на кабинет Карла II, и затем вернуться назад прямо через Голландию. Во главе посольства стоял обер-маршал Мельхиор Фридрих фон Шенборн, племянник курфюрста и зять Бойнебурга. Лейбниц должен был принять участие в этом деле и сопровождать посольство в Лондон, куда оно отправилось в январе 1673 года. Пока там происходили переговоры, курфюрст Майнца умер (12 февраля 1673 г.), и Шенборн вернулся, но не прямо через Голландию, как было приказано сначала, а через Париж, куда он прибыл вместе с Лейбницем в марте 1673 года.

Теперь король изъявил согласие на созыв общего конгресса мира, но, несмотря на это, переговоры были прерваны и окончились объявлением империей войны Франции. Шенборн вернулся в Майнц, а Лейбниц остался в Париже и получил разрешение от нового курфюрста Карла Генриха фон Бейльштейн-Меттерниха пробыть там еще некоторое время, "не рискуя службой". Шенборн написал ему об этом (в мае 1673 г.) с прибавлением, что важных дел в это время не предвидится, и что Лейбниц пока не нужен в Париже "in negotiis"⁷⁶. С этого времени Лейбниц только номинально числился на майнцской службе, не получая, впрочем, из Майнца ни поручений, ни содержания; ему не было выплачено даже заслуженное жалованье, и на просьбы его об этом отвечали отказом, ссылаясь на плохое состояние финансов. В начале 1676 года расположенный к нему Шенборн писал ему, что щедрость князей вполне соответствует разорению их государств. При таких обстоятельствах Лейбниц уже не мог вернуться в Майнц, и так как его собственные средства не давали ему возможности основаться в Париже, купив себе доходное место, то в конце концов приглашение немецкого князя, предложившего

ему должность и содержание, должно было прийти к нему по сердцу⁷⁷.

2. ПРЕТЕНЗИИ БОЙНЕБУРГА. МОЛОДОЙ БОЙНЕБУР

Египетский план и майнцское посольство – это два главных политических дела, которым Лейбниц должен был посвятить себя в течение первого года своего пребывания в Париже. Вместе с тем ему было нужно выполнить некоторые личные поручения Бойнебурга. С года выборов польского короля (1658) французский кабинет был обязан выплачивать ему ренту и пенсию, но с 1664 г. прекратил выдачу их. Бойнебург снова выступил со своими претензиями, выбрав своим поверенным Лейбница. Последний отстаивал интересы друга, а после его смерти (декабрь 1672) интересы его семьи; он очень ревностно взялся за дело и достиг наконец того, что по крайней мере часть требований была удовлетворена: плодами его стараний воспользовался сын Бойнебурга.

Этот сын, затмивший впоследствии славу своего отца, был вверен надзору и научному руководству Лейбница в Париже. Филипп Вильгельм фон Бойнебург изучил политические науки в Страсбурге у Беклера и шестнадцатилетним юношей прибыл в Париж со

своим шурином Шенборном, стоявшим во главе выше упомянутого майнцкого посольства. Тут он должен был закончить свое образование. Отцу самому очень хотелось сопровождать его, но так как это было невозможно, то он передал его на попечение Лейбница. В своем последнем письме к нему (от 9 декабря 1672 г.) он убедительно просил его позаботиться о сыне, и Лейбниц сделал все, что мог, чтобы быть полезным молодому Бойнебургу. Насколько можно заключить из его писем к матери юноши, метод, которому он следовал, как научный ментор, был превосходен. Он требовал, чтобы молодой человек занимался историей и упражнялся в языке и стиле; для этого он заставлял его читать политические сочинения, именно французских авторов, делать экстракт из прочитанного и переводить. Он с похвалой отзывается о хороших способностях и памяти своего питомца, но, тем не менее, изливается в жалобах к его матери на то, что молодой Бойнебург проявляет слишком мало усердия в этого рода занятиях. "У него не хватает воли, и он находит тысячу предлогов для своей лени". Если отнестись несколько внимательнее к жалобам Лейбница, то можно пожалеть философа, которому его питомец доставлял столько хлопот, но к последнему нельзя не быть

снисходительным; он был еще недостаточно зрел для того, чтобы разделять взгляды Лейбница и быть в состоянии оценить его по достоинству; вместе с тем эта юная натура отличалась такой живостью и жаждой жизни, что ее стеснял постоянный надзор старшего (Лейбниц и молодой Бойнебург жили вместе), и она всеми силами противилась слишком большому количеству занятий, постоянному чтению книг и составлению извлечений. Педагогический метод Лейбница, без сомнения, приносивший большую пользу, был для него скучен. "У него больше охоты к телесным упражнениям, чем к умственным занятиям". Ему хотелось бы быть в университете, потому что "там ему представится случай вращаться в большом обществе молодежи, к чему он давно стремится". При таких склонностях молодой Бойнебург не подходил тогда к старшему на десять лет Лейбницу, погруженному в серьезные занятия и поставленному над ним ментором. Их совместное жительство скоро кончилось, молодой Бойнебург вернулся в Германию и доказал своей позднейшей деятельностью, что можно быть в шестнадцать лет плохим учеником, а тридцать лет спустя сделаться великим человеком. Он был впоследствии штатгальтером Эрфурта и стяжал

себе здесь имя "великого Бойнебурга". С Лейбницем он вел позже живую дружескую переписку⁷⁸.

II. НАУЧНО-ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫЕ ЦЕЛИ И ЗАНЯТИЯ

1. ФРАНЦУЗСКИЙ ЯЗЫК И МАТЕМАТИКА

Самые обильные плоды твоего пребывания в Париже Лейбниц пожал не от своих дипломатических и педагогических занятий, в области которых, как мы видели, ему удалось сделать мало, а от тех импульсов и научных сведений, которые давала ему духовная атмосфера столицы и которые он жадно впитывал в себя. По возвращении из Лондона он имел возможность пользоваться там полным досугом в течение более чем трех лет, и это имело огромное значение для его собственного развития, для расширения его научного кругозора и для его изобретательного ума. Годы пребывания в Париже принесли ему двоякую пользу. Он никогда не мог бы сделаться европейским писателем своего века, если бы не сделался французским; им он стал в Париже, и благодаря этому обстоятельству в истории новоевропейской философии, начиная с Лейбница, немецкий гений становится на твердую почву. Всем известно, что,

как научное светило, Лейбниц пользуется всемирной славой главным образом благодаря тому бесспорному значению, которое он имеет, как математик. Первоклассным же математиком он сделался в Париже, и при тогдашнем состоянии этой науки в Германии достигнуть такой высоты там ему было бы трудно.

В то время французская литература занимала в Европе первое место; благодаря ей век Людовика XIV получил название золотого. Она находилась в полном расцвете, когда Лейбниц прибыл в Париж: Расин был на вершине своей славы, Мольер, которого Лейбниц еще видел в качестве исполнителя в одной из собственных его пьес, кончал свой жизненный путь. Тут ему пришлось входить в соприкосновение с людьми, уже знакомыми нам из книги о Декарте; он знакомится с Антуаном Арно и ведет с ним философские беседы: математические сочинения Паскаля становятся для него предметом изучения и соревнования; Христиан Гюйгенс, изобретатель маятника, открывший кольцо Сатурна, делается его другом и руководителем в высшей математике.

2. МЕХАНИЧЕСКИЕ ИЗОБРЕТЕНИЯ. СЧЕТНЫЙ АППАРАТ

Масса мыслей и планов, касающихся изобретений в области механики и частью явившихся у него раньше, частью зародившихся в Париже, где так сильно развились механические науки, быстро созревает в голове Лейбница благодаря постоянному общению с опытными техниками и жизни в центре богатой, изобретательной промышленности. В числе планов, с которыми он носился, назовем идею подводного корабля, попытки определения места нахождения судна без наблюдений над небом и третий проект – увеличить движущую силу сжатием воздуха. Больше же всего его занимал счетный аппарат; в изобретении его он следовал за Паскалем и превзошел его. Тогда как аппарат Паскаля был приспособлен только для сложения и вычитания, Лейбниц устроил свой таким образом, что на нем можно было производить умножение больших чисел, деление и даже извлечение корней. Это изобретение, относящееся к началу его пребывания в Париже, было представлено им в Научные Общества Парижа и

Лондона, и последнее выбрало Лейбница своим членом год спустя после Ньютона (1673)⁷⁹.

3. ДИФФЕРЕНЦИАЛЬНОЕ ИСЧИСЛЕНИЕ. СПОР С НЬЮТОНОМ

Величайшее открытие, увековечившее в истории математики имя Лейбница и поставившее его рядом с Ньютоном, было сделано им в последний год пребывания в Париже. Когда в начале 1673 года он попал в Лондон и познакомился там со знаменитыми естествоиспытателями, его собственное математическое образование, вынесенное им из Германии, далеко уступало англо-французскому. Он не знал еще тогда бесконечных рядов, не был основательно знаком с геометрией Декарта и его аналитическим методом. Более основательным изучением геометрии Лейбниц занялся только в Париже, после возвращения из Лондона, под руководством Гюйгенса. Прежние его математические спекуляции касались главным образом разностей чисел; эти размышления, занимавшие его десятью годами ранее и уже изложенные им в его теории соединений, оплодотворенные теперь новым изучением геометрии, породили в нем мысль о применении нового исчисления, давшего изумительные результаты в приложении к геометрии и

названного им "разностным", или "дифференциальным", исчислением. Эта мысль была осуществлена им в 1676 году. Такие указания о возникновении у него идеи нового исчисления и о времени ее осуществления дает он сам в письмах, написанных сорок лет спустя. Нетрудно оценить огромную важность нового метода, если принять во внимание, что благодаря ему непрерывность и образование величин, т. е. изменение величин в том виде, как оно происходит в природе, впервые сделалось доступно математическому определению и вычислению. Именно в создании этой теории математически и философский гений Лейбница являются перед нами в прекрасной и полной гармонии. Ибо основная мысль его философии – это идея постоянного изменения, естественного развития вещей: понятие, явно требующее непрерывного перехода от одного состояния к другому, а стало быть, исчезающих разностей, или бесконечно-малых элементов. То, что Лейбниц, как математик, называет в области образования величин "дифференциалами", или бесконечно-малыми величинами, в области духовной, как психолог, он называет "perceptions petites", или бесконечно-малыми представлениями.

Передадим основную мысль дифференциального исчисления его собственными словами. В 1716 году он пишет графине Кильмансэгге: "Я пошел дальше и, связывая мои старые размышления о разностях чисел с новыми сведениями в области геометрии, нашел наконец, насколько помню, в 1676 году новое исчисление, которое я назвал разностным, и приложение которого к геометрии произвело чудеса". В том же году он пишет еще подробнее и обстоятельнее о том же предмете аббату Конти: "Я был еще до некоторой степени новичком в этих делах, однако скоро нашел общий метод при помощи произвольных рядов и дошел наконец до моего дифференциального исчисления, при чем произведенные мною еще в ранней юности (в сочинении *de arte combinatoria*) исследования разностей числовых рядов помогли тому, что глаза мои открылись. Ибо я дошел до этого не с помощью приращения линий (как Ньютон), а с помощью разностей между числами, приняв в конце концов в соображение, что при бесконечно возрастающих величинах эти разности становятся совершенно ничтожными по сравнению с разнствующими величинами, продолжая в то же время существовать в рядах чисел"⁸⁰.

Одиннадцатью годами ранее Ньютон иным

путем, чем Лейбниц, дошел до подобного же открытия одинаковой важности с лейбницевским и в июне 1676 г. сообщил о нем известному нам из книги о Спинозе Ольденбургу, а от него узнал об этом Лейбниц. Тогда в письме от 27 августа 1676 года последний намекнул Ольденбургу о своем собственном открытии. Таким образом между Лейбницем и Ньютоном при посредстве Ольденбурга завязались на короткое время письменные сношения, при чем каждый из них старался дать понять другому, что считает себя изобретателем нового метода. Ньютон, боясь, что у него могут оспаривать первенство в этом деле, высказал в одном письме к Ольденбургу (октябрь 1676 г.), сообщенном Лейбницу, идею своего открытия, замаскировав ее анаграммой. Лейбниц ответил в июне следующего года, изложив теорию своего исчисления совершенно откровенно. На этом закончились сношения между ним и Ньютоном, и вместе с тем у обоих явился повод к спору о первенстве.

Зачинщиком этого спора был Лейбниц. В 1684 году он напечатал в лейпцигских *Actis Eruditorum* анализ бесконечных величин, как свою теорию; в этой статье он выставил себя первым и единственным творцом ее, не упомянув о Ньютоне ни одним словом. Два года спустя

появились "Математические принципы натурфилософии" Ньютона, где он в первый раз поведал миру о великих результатах своего нового исчисления, не сказав при этом ничего о Лейбнице. Но во второй книге сочинения (в примечании ко второму тезису седьмой главы) он упомянул о нем с благородной признательностью, упомянул о переписке 1676 года, о своей анаграмме и о последовавшем затем изложении лейбницевского метода с оговоркой, что он в сущности идентичен с его собственным, и что основоположения обоих методов заключаются в его анаграмме. Таким образом положение дела было таково, что каждый из них открыто объявил себя первым и единственным творцом теории исчисления бесконечных. Научное значение дела отступило на второй план перед личным их честолюбием, и тут Лейбниц сделал первый шаг к полемике с целью умаления славы Ньютона.

В 1697 году Иоанн Бернулли предложил проблему о линии наибо́льшего падения (брахистохрона). Для решения ее был назначен срок в полтора года. Однажды вечером, покончив с делами, Ньютон вернулся домой, нашел у себя эту задачу и решил ее без труда еще до ужина. В одну поездку из Ганновера в Вольфенбюттель Лейбниц также взял с собой эту задачу и решил ее

дорогой. В 1699 году он поместил в *Actis Eruditorum* решение проблемы Бернулли и объявил, что при этом его дифференциальное исчисление выдержало блестящее испытание, что он де предсказывал Бернулли, что эту задачу смогут решить только люди, усвоившие его новую теорию, как, напр., Яков Бернулли де Лопиталь, Ньютон. Этим он низводил Ньютона на степень такого математика, который решил названную задачу с помощью изобретенного Лейбницем метода. Таким образом Ньютон являлся уже не творцом новой теории, а до некоторой степени учеником Лейбница.

Теперь явился вопрос уже не о том, кто первый сделал открытие, а о том, кто заимствовал его у другого и незаконно присвоил себе авторство. Из спора о первенстве вышел спор о плагиате. Дело дошло до неприятной перебранки, причем два великих мужа унижали друг друга, оба страстно возбужденные и ожесточенные; но Ньютон все-таки вел себя благороднее и лично оставался в тени.

Прежде всего на Лейбница напали ученики Ньютона, а именно некий Фацио из Базеля, прямо объявивший, что Лейбниц заимствовал свою теорию у Ньютона. Сам же Ньютон не говорил этого, а дал в своей *Оптике* 1704 года объяснение

по существу дела, приложив к этому сочинению изданные им значительно ранее трактаты о кривых, и таким образом опубликовал историю возникновения своего флюксионного исчисления. В следующем году в *Actis Eruditorum* появилась рецензия на это сочинение, в которой Ньютон обвинялся ни более ни менее как в плагиате. Рецензия была анонимна. Но в экземпляре журнала, хранящемся в Павлиновской библиотеке в Лейпциге, как утверждает Лудовици, приписано имя автора. Это был Лейбниц. Он был им, хотя и не хотел сознаться в этом. Таким образом на него во всяком случае падает обвинение в том, что, подстрекаемый своим честолюбием, он возбудил и все более разжигал нехороший спор о первенстве и еще более скверный спор о плагиате. Нечего удивляться тому, что после этого озлобленные ученики Ньютона набросились на него со школьническим задором и грубо бросили ему обратно упрек в плагиате. Им уже казалось мало признавать его вторым в деле открытия нового анализа: по их слонам, он не только заимствовал свою теорию у Ньютона, а прямо-таки украл ее. Иоанн Кейль, родом шотландец, профессор физики в Оксфорде, открыто заявил в философских трудах Королевского Научного Общества в Лондоне, что

Лейбниц издал теорию Ньютона в измененном виде (1708).

Справедливо усматривая в этом заявлении клевету, Лейбниц потребовал от Общества, к которому принадлежали оба, объяснения и удовлетворения. Теперь спор уже превратился в процесс. Общество поручило особой комиссии рассмотреть относящиеся к делу документы. При этом исходной точкой служило предположение, что открытия Ньютона и Лейбница представляют собой тождественные вещи под различными именами и символами, что теория одного из них по необходимости должна быть заимствованная, и что, следовательно, один из двух совершил плагиат. Решение заключалось в вопросе: кто первый сделал открытие? Хронология решила дело в пользу Ньютона. Поэтому приговор Общества должен был выйти неблагоприятным для Лейбница (24 апреля 1712 г.)⁸¹.

Как противовес этому одностороннему и несправедливому приговору, в июле 1713 года появился анонимный "Летучий листок", обошедший весь ученый мир. Он имел форму письма, где сообщалось мнение одного "первоклассного математика", утверждавшего, что обвинение в плагиате должно, наоборот, пасть на Ньютона. Математик, выразивший это

мнение, не имея в виду опубликовать его, был Иоанн Бернулли в Базеле; издателем же летучего листка был сам Лейбниц. Ожесточение обоих противников дошло до того, что в конце концов они перестали признавать друг за другом какие бы то ни было научные заслуги. Лейбниц сделал бы лучше, если бы прекратил свои анонимные нападки и вместо этого издал бы историю своего открытия. Когда он захотел это сделать, было уже поздно. Смерть помешала ему окончить эту работу, но не помешала его противникам преследовать умершего. Приговор лондонского Общества продолжал оставаться в силе и на долгое время подорвал уважение к Лейбницу в Англии и Франции, пока наконец неослепленное потомство в лице таких компетентных и беспристрастных судей, как Эйлер, Лагранж, Лаплас, Пуассон, Био, не отдало должного и ему, и Ньютону и не восстановило его славы, как математика. В конце концов было установлено, что Ньютон и Лейбниц открыли исчисление бесконечных независимо друг от друга и разными путями: первый при помощи приращения линий, второй при помощи разности чисел. Открытие Ньютона есть флюксионное исчисление, открытие Лейбница – дифференциальное исчисление, и если Лейбницу по времени

принадлежит второе место, то это нисколько не умаляет его дела⁸².

III. ВОЗВРАЩЕНИЕ В ГЕРМАНИЮ

После непродолжительного пребывания в Лондоне наш философ вернулся через Голландию на родину. В ноябре 1676 г. он отправился из Амстердама в Гаагу, где познакомился со Спинозой и неоднократно вел с ним долгие беседы. Это наиболее интересный для нас факт из его обратного путешествия.

За пять лет до этого он послал гаагскому философу, который был известен ему тогда главным образом как оптик, маленькую заметку об усовершенствовании собирательного стекла и получил от него дружеский, но по существу дела отрицательный ответ, не вызвавший дальнейшей переписки. Вскоре после своего прибытия в Париж Лейбниц познакомился с бывшим учителем Спинозы, доктором ван ден Энде, который в том же году, как нам известно, так трагически кончил свои дни. За последнее время своего пребывания в Париже он сошелся с Чирнгаузенем и Ольденбургом и именно от первого столько слышал о Спинозе и его новом учении, что пожелал ознакомиться с ним по рукописи и просил на это позволения автора через Чирнгаузена; но Спиноза, из осторожности

ли или из недоверия, отказал в этой просьбе⁸³.

Таким образом между Спинозой и Лейбницем было достаточно точек соприкосновения. Очень вероятно, что последний жаждал познакомиться с ним не только, как с известным оптиком, но и как со знаменитым автором Теолого-политического трактата, как с отменным знатоком Декарта, превосходно излагающим его учение, и как с основателем новейшей системы. В частых и продолжительных беседах с ним он, конечно, говорил не только о политических событиях того времени, как утверждает сам, а также и о философских вопросах. Спиноза уже оканчивал свое философское поприще, ему оставалось всего несколько месяцев жизни, Лейбниц же только что начинал свое. Их учения были так же противоположны, как их характеры, и этот контраст был заранее обусловлен всем умственным складом Лейбница.

Глава восьмая

ПРИГЛАШЕНИЕ ЛЕЙБНИЦА В ГАННОВЕР И ЕГО ПОЛОЖЕНИЕ ТАМ

I. ПРИГЛАШЕНИЕ

История жизни нашего философа распадается на две неравные части; из них первая обнимает период в тридцать, а вторая в сорок лет. Первые два десятилетия своей юности он провел в Лейпциге, а последнее, после краткого пребывания в Нюрнберге и Франкфурте, в Майнце и Париже. Это время можно назвать годами его странствий. Всю вторую, большую половину своей жизни Лейбниц провел в Ганновере, хотя при многостороннем разветвлении его деятельности и службы ему приходилось временами покидать его.

После смерти Бойнебурга и курфюрста Иоанна Филиппа все более и более ослабевали узы, связывавшие Лейбница с Майнцем, и постепенно совершенно порвались, когда при преемнике курфюрста он перестал получать и

поручения, и содержание. Его планы поселиться в Париже встретили экономические препятствия; таким образом ему оставалось только одно – искать новой службы, которую он и нашел наконец в Ганновере и не бросал до конца жизни.

Лейбниц был известен герцогу Иоанну Фридриху брауншвейг-люнебургскому уже в течение нескольких лет. Габбеус фон Лихтенштерн, шведский агент при рейнских князьях во Франкфурте, познакомился с Лейбницем в соседнем Майнце, оценил его по достоинству и уже в 1669 году указал на него герцогу, как на значительный политический талант. После смерти канцлера Лангербека, затрудняясь в выборе на это место нового лица, Иоанн Фридрих заговорил на эту тему с Лихтенштерном, находившимся в то время в Ганновере, и так как герцог жаловался на недостаток подходящих людей, то Лихтенштерн сказал ему, что князья сделали бы хорошо, если бы стремились всеми средствами привлечь на свою службу "даровитых молодых людей"; при этом он невольно вспомнил о Лейбнице, и его случайная рекомендация возбудила у герцога желание познакомиться с этим молодым человеком⁸⁴.

Вскоре после этого Лихтенштерн поступил на

датскую службу и сделался резидентом в Гамбурге, где ему представился случай так расхвалить таланты Лейбница государственному министру графу Гильденлеве, что тот на другой же день велел послать ему приглашение на должность домашнего секретаря с обещанием повышения впоследствии (25 февраля 1673 г.). Живя в то время в Париже без должности и не имея ничего в перспективе, Лейбниц был не прочь принять это предложение, что, быть может, заставило бы его навсегда покинуть отечество. Единственное, что удерживало его, это непривычка вращаться среди знати и боязнь некоторых северных обычаев. "Я чувствую в себе недостаток, с которым трудно жить в большом свете; я именно часто грешу против этикета и порчу этим первое впечатление от моей особы. Если этим вещам будут придавать большое значение, чего я не думаю, и если нужно пить, чтобы заставить уважать себя ("s'il faut boire, pour se faire valoir"). то вы сами знаете, что в таком случае я окажусь не на своем месте"⁸⁵. К счастью из этого дела ничего не вышло. Карьера, которую Лейбниц рассчитывал сделать на службе у Гильденлеве, была бы неудачна, потому что граф впал в немилость у своего сводного брата, короля Христиана V, и был послан штатгальтером в

Норвегию.

Рекомендованный Лихтенштерном герцогу ганноверскому Иоанну Фридриху, Лейбниц получил сильную поддержку в этом отношении благодаря голосу Бойнебурга, которому этот князь придавал большое значение уже в силу религиозных и канонических причин. В первом же своем сообщении Лихтенштерн настоятельно советовал Лейбницу самому написать герцогу. Это письменное сближение началось между ними, вероятно, уже в декабре 1669 года; оно было приятно герцогу и продолжалось в бытность Лейбница в Майнце и Париже. Когда в сентябре 1671 г. Иоанн Фридрих предпринял свое четвертое путешествие в Италию, он заехал в Майнц и здесь лично познакомился с Лейбницем. Этой встрече предшествовало письмо от 21 мая 1671 г., где Лейбниц сообщал ему, как много у него задач и работ юридического, философского, математического, физического и теологического содержания. Герцог ответил, что перечитал это письмо несколько раз "с огромным удовольствием" (6 июня). Затем, после их встречи и беседы, находясь еще под ее впечатлением, Лейбниц пишет второе письмо, которое должно особенно заинтересовать и привлечь внимание биографа, так как не только содержит в себе

сведения о его доселешней жизни, работах и планах, но представляет собою целую сокровищницу идей и открытий, уже заключающих в себе семена новой философии, основателем которой ему было предназначено сделаться. Уже в предыдущем письме шла речь о реформе рационального правоведения и о применении ее к методическому изложению римского права, о новых задачах исследования как природы чувства и его аффектов, так и природы тела и его движений, о последних причинах движения, об эфире, которым объясняется свет, тяжесть, упругость и магнетизм, наконец, о природе духа и души, которую следует понимать, так сказать, как элемент, из коего проистекает протяжение и движение. В его глазах это дает новые точки зрения для обоснования учения о бессмертии и о воскресении мертвых. Ко всем этим вопросам Лейбниц возвращается в следующем своем письме; кроме того тут идет речь о его изобретениях в области математики и механики – счетного аппарата, в оптике – нового собирательного стекла, в области навигации об идее определения долгот без помощи наблюдений над небом, в гидростатике об устройстве подводного судна и в пневматике о средстве

увеличения силы воздуха, дающем возможность подвергать сжатию несравненно более значительные массы его с затратой меньшей силы, чем раньше. Затем он излагает новые мысли касательно моральной философии, римской юриспруденции и порядка судопроизводства; но, так как мы имеем в виду главным образом его философское развитие, то для нас особенно важно указание на его новые идеи в области натуральной теологии. Он хочет доказать, что причина всяческого движения есть дух, что последним основанием для объяснения всех вещей должна быть мировая гармония, или Бог (*harmonia universalis, id est Deus*), что она не служит источником грехов, но что последние, несмотря на это, необходимы и принадлежат к мировой гармонии, подобно тому, как "тени и разрешающиеся диссонансы делают приятнее – первые картину, вторые музыку". Дух представляет собой точку, или центр, и поэтому неделим, неразрушим, бессмертен; он есть "малый, заключенный в одной точке мир, состоящий из этих *ideis*, как *centrum ex angulis*. Ибо *angulus* есть *pars centri*, хотя *centrum indivisibel*; этим может быть объяснена вся *natura mentis geometricae*". Он хочет также доказать, что с истинами естественной теологии вполне

согласуются мистерии, основанные на откровении, именно: мистерия Троицы, Воплощения и Евхаристии, в смысле их возможности. Итак, что касается философского учения Лейбница, то это письмо его к герцогу Иоанну Фридриху, написанное в 1671 году, выясняет нам три пункта, составляющие существенную и характерную особенность учения о монадах: именно 1) понятие о духе, как о силе, лежащей в основе материальных явлений, 2) понятие о микрокосме, т. е. о духе, как о монаде, или точке, представляющей собою мир в миниатюре, 3) понятие о мировой гармонии, изложенное так, что из него уже явствует основная мысль Теодицеи. С такими идеями нельзя согласовать противоположности между мышлением и протяжением, между духом и телом ни в той форме, как ее понимал Декарт, ни в той, как ее понимал Спиноза. Если же в исключении этой противоположности понятием о монаде состоит нововведение, которым Лейбниц преобразовал философию, то мы должны прийти к выводу, что он носил в себе идею монады еще до переезда из Майнца в Париж.

Между прочим, заключая длинный перечень своих изобретений и планов, о которых он сообщал герцогу, Лейбниц не преминул

присоединить к ним, как бы в виде "короллариума", и известную нам "политическую комбинацию", измышленную им с целью предотвратить всеобщую войну, грозившую Европе от вооружений Франции, и направить воинственные стремления Людовика XIV на Левант. Ибо, по его мнению, для такого государя, как французский король, наряду с изобретением сказочного философского камня ничто не может быть важнее этого плана, о котором он, Лейбниц, пока сообщил де только господину Бойнебургу⁸⁶.

Из Парижа Лейбниц пишет новые письма герцогу и выражает желание поступить к нему на службу. Герцог предлагает ему должность советника с 400 талерами годового содержания (15 апреля 1673 г.); Лейбниц просит более значительной должности, имея в виду свое прежнее положение в Майнце и полученные им предложения из другого места, но после дальнейших переговоров, веденных через камердинера герцога, ему не удается получить ее; первое предложение остается в силе, и переселение Лейбница в Ганновер, куда его вызывали к 14 мая 1676 г., оттягивается до конца года⁸⁷.

II. ВЕЛЬФСКИЙ ДОМ

1. ЕГО ПРОШЛОЕ

Сорок лет, с конца 1676 г. до своей смерти, 14 декабря 1716 года, служил Лейбниц при ганноверском дворе и пережил здесь троекратную смену правителей, имевшую такое огромное влияние на его судьбу и его задачи, что нам было бы трудно понять их без предварительного краткого обзора истории и стремлений княжеского дома, в свою очередь тесно связанных с современным им положением дел в Германии и Европе.

С того периода, который обнимает время от первого вельфского герцога до правнука его Генриха Льва, самого могущественного из германских князей после императора, вельфский дом еще не переживал столь блестящей эпохи возвышения, как в эти сорок лет, когда ему служил величайший мыслитель и ученый века, споспешествовавший его славе. Когда Лейбниц прибыл в Ганновер, со времени рокового разрыва между императором Фридрихом I и Генрихом Львом прошло как раз пятьсот лет. Войны,

последовавшие за этой ссорой, кончились тем, что могущество Вельфов было сломлено, герцогства Бавария и Саксония, их швабские и итальянские владения были у них отняты, а сорок лет спустя после смерти Генриха Льва его внук Оттон получил в лен от императора Фридриха II герцогства Брауншвейг и Люнебург (1235). Отец первого вельфского герцога был маркграф Ацо; от него ведет свой род: в Италии княжеская фамилия Эсте, герцоги Феррары, Модены и Реджио, а в Германии Вельфы; ряд их древнейших предков восходит до времен Карла Великого.

Разделы и внутренние раздоры постоянно дробили и ослабляли могущество герцогских домов Брауншвейга и Люнебурга, пока наконец сыновья Эрнеста Исповедника не сделались родоначальниками двух новых линий (1569), из коих старшая княжила в Брауншвейг-Вольфенбюттеле, а младшая в Брауншвейг-Люнебурге. Так продолжалось до нашего времени, когда вторая потеряла свои владения вследствие войны (1866 г.), а первая вымерла (1884 г.).

2. СЫНОВЬЯ ГЕРЦОГА ГЕОРГА

По смерти герцога Георга брауншвейг-люнебургского (2 апреля 1641 года) судьба этого дома перешла в руки четырех его сыновей. Согласно установленным законам о наследстве и отцовскому завещанию земли были разделены между двумя старшими братьями, Христианом Людвигом и Георгом Вильгельмом, таким образом, что (с 10 декабря 1648 года) первый получил большую часть их, а именно княжества Грубенгаген и Целле, второй же меньшую, княжества Каленберг и Геттинген. Двор Христиана Людвига находился в Целле, а Георга Вильгельма в Ганновере. Таким образом явилось двое правящих герцогов брауншвейг-люнебургских: целльский и ганноверский.

Два младших брата носили имена Иоанна Фридриха и Эрнеста Августа; на долю последнего из них выпала кандидатура на епископство Оснабрюк; управлять им, по постановлениям вестфальского мира, должны были попеременно или католический епископ, избранный капеллой каноников, или принц из дома брауншвейг-люнебургского. Вследствие этого

Эрнест Август сделался после смерти католического епископа светским князем-епископом Оснабрюка (21 ноября 1661 г.).

Когда 15 марта 1665 года Христиан Людвиг умер бездетным⁸⁸, между обоими старшими братьями возник спор о наследстве, вскоре окончившийся гильдсгеймским договором; по этому договору Георг Вильгельм стал герцогом Целле, а Иоанн Фридрих герцогом Ганновера.

По просьбе своих земских чинов, желавших упрочить престолонаследие, Георг Вильгельм обручился с пфальцграфиней Софией, жившей с февраля 1650 года у своего брата, курфюрста Карла Людвига, при гейдельбергском дворе; но после своей поездки в Венецию он должен был отказаться от нее, так как вернулся в таком состоянии, которое уже не позволяло ему вступить в брак. Его место занял любимый брат его Эрнест Август, женившийся в октябре 1658 года на пфальцграфине Софии в Гейдельберге и получивший от Георга Вильгельма документальное обещание, что он оставит ему и его потомству наследственные земли и с этой целью сам останется холостым. А так как от брачного союза Иоанна Фридриха с племянницей пфальцграфини Софии⁸⁹ (заключенного в

1668 г.) не было сыновей, то обстоятельства складывались таким образом, что с течением времени владение брауншвейг-люнебургскими землями должно было сосредоточиться в руках одного князя и перейти к новой линии Вельфов, начавшейся от Эрнеста Августа и его супруги Софии. В руках этой княжеской четы была будущность дома, уже чреватая славными днями. От этого брака родилось шесть сыновей и одна дочь. Старший сын Георг Людвиг сделался впоследствии первым королем Великобритании из ганноверского дома, а единственная дочь София Шарлотта первой королевой Пруссии⁹⁰. Первые четыре года молодая чета жила при дворе брата в Ганновере, затем в своем епископстве в замке Ибург, а когда пребывание в нем ввиду близости войны стало небезопасным, в новом замке в самом Оснабрюке, пока судьба не привела ее на ганноверский трон.

Между тем добрые отношения между Эрнестом Августом и Георгом Вильгельмом омрачились, так как последний, вопреки своему обещанию, вступил в брак, который мог быть опасен по своим последствиям для притязаний первого на наследство. Элеонора д'Ольбрейце, красивая придворная дама принцессы Тарента, урожденной ландграфини гессенской, сумела так

пленить сердце и ум Георга Вильгельма, что после десятилетнего конкубината сделалась его настоящей супругой, а год спустя герцогиней целльской (апрель 1676 г.). Благодаря этому ее двадцатилетняя дочь София Доротея, как наследная принцесса целльская, могла быть помолвлена с Августом Фридрихом, наследным принцем Вольфенбюттеля; но так как он еще в том же году пал на войне, то честолюбивая мать, во что бы то ни стало желавшая сделать дочь коронованной особой, замыслила выдать ее замуж за наследного принца ганноверского Георга Людвига. Этот брачный союз, купленный ценою всех возможных жертв, один из самых несчастных в истории, был действительно заключен 2 декабря 1682 г., и Софии Доротее пришлось искупать счастье, созданное ее честолюбивой матерью, двенадцатью годами мучительного супружества и тридцатью двумя годами позорного изгнания. По месту изгнания ее стали называть "принцессой альденской". Чтобы избавиться от дурного обращения супруга и, конечно, также от ненависти свекрови, она, по-видимому, решила на бегство при помощи графа Кенигсмарка. Но в ночь 1 июля 1694 года граф исчез в ганноверском замке – с ним покончили убийством. Несчастливая женщина

терпеливо перенесла обвинение в супружеской неверности и осуждение без доказательства ее вины, так как, вероятно, позорное изгнание казалось ей лучшим жребием, чем ужасный и недостойный брак. Все это произошло при дворе, кишевшем метрессами. Эта отверженная жена была матерью Георга II и бабкой Фридриха Великого⁹¹.

3. СЫНОВЬЯ ГЕРЦОГА АВГУСТА

В старшей линии Вельфского дома с 1635–1666 год правил герцог Август, прославленный Лессингом за основание библиотеки в Вольфенбюттеле. После него осталось три сына; из них оба старших имели общую резиденцию в Вольфенбюттеле. Рудольф Август был государем (1666–1704 г.), а Антон Ульрих с 1685 года его соправителем; герцогиня София уже за семь лет до этого времени называет его штатгальтером брата⁹². Этот князь имеет для нас особенное значение по своим отношениям к Лейбницу. Он стяжал себе некоторую литературную славу своими духовными песнями, изданными им под заглавием "Christfürstlichs Davids Harfenspiel" (1667), в особенности же своими романами во вкусе того века. Как член Плодоносного Общества, или Ордена Пальмы в Веймаре, он назывался "Триумфатором" ("der Siegprangende"). В 1669–1673 г. появилась его "Mesopotamische Schäferei oder die durchlauchtigste Syrerin Aramena", а в 1685–1707 г. самый знаменитый из его романов "Römische Octavia", где изложена история императоров от Клавдия до Веспасиана и в 48 эпизодах рассказаны

современные ему тайные придворные истории под вымышленными именами. Так, напр., история принцессы Салоны, или Родегуны, как она названа во втором издании, повествует о трагической судьбе принцессы цельской, свекром которой очень хотелось сделаться Антону Ульриху. Его внучка Елизавета Христина в 1708 году стала супругой последнего Габсбурга мужской линии, который носил имя Карла III, как король Испании (1703), и Карла VI, как римский император (1611); она была матерью Марии Терезы. Ее сестра Шарлотта Христина София в 1711 году вышла замуж за Алексея, сына Петра Великого, и умерла (1715) после рождения сына, царствовавшего впоследствии в России под именем Петра II. Антон Ульрих последовал примеру своей внучки, находившейся на пути к римскому императорскому трону, и уже семидесятисемилетним старцем перешел в католицизм (1710). Мы касаемся всех этих обстоятельств, так как они имели значение в жизни Лейбница.

III. ЛЕЙБНИЦ ПРИ ГАННОВЕРСКОМ ДВОРЕ

1. ИОАНН ФРИДРИХ

Итак, мы видим, в каком положении были дела Вельфов в обоих княжеских домах, когда Лейбниц прибыл в Ганновер. Шел двенадцатый год правления Иоанна Фридриха. Эрнест Август жил уже четырнадцать лет в своем епископстве, а двор Георга Вильгельма находился в Целле. Его супруга обставила этот двор с французским вкусом и роскошью; она уже не называлась более госпожой фон Гарбург и графиней фон Вильгельмсбург, а с 24 апреля 1676 года носила титул герцогини брауншвейгской к великой досаде оснабрюкского двора и в особенности герцогини Софии.

Во время своей второй поездки в Италию (октябрь 1649–1652 г.) Иоанн Фридрих отрекся в феврале 1651 года в Ассизи от лютеранской веры и перешел в католическую. На упреки своей матери, герцогини Анны Элеоноры, урожденной ландграфини гессенской, возмущенной этим поступком, он отвечал уверением, что только

голос совести и убеждение в истинности католической религии заставили его переменить веру. Когда осенью 1664 года он в третий раз посетил Рим, то не мог похвастаться признательностью папы; напротив, Александр VI не пожелал соблюсти по отношению к нему известных требований этикета, чем герцог был до такой степени обижен, что громко высказывал свое негодование по этому поводу и сократил свое пребывание в Риме. Его брат Эрнест Август и свояченица София, прибывшие туда в ноябре 1664 г. со свитой в двести человек, были свидетелями его удрученного настроения, как утверждает в своих записках герцогиня. Во время своей четвертой поездки Иоанн Фридрих познакомился осенью 1671 года в Майнце с Лейбницем, а в начале пятой заболел в Аугсбурге и умер здесь 18 декабря 1679 г.⁹³

Как и Бойнебург, герцог переменял веру и обратился к римской церкви и подобно ему симпатизировал идее воссоединения обеих церквей. Поэтому-то Лейбниц, еще в Майнце трактовавший вопрос о воссоединении вместе с Бойнебургом и издавший с целью догматического решения его свои "Demonstrationes catholicae", вскоре письменно изложил герцогу свои взгляды на этот предмет, при чем подчеркнул то

обстоятельство, что его унионистская теология опирается на новую философию, восстанавливающую, в отличие от учений атомистов и картезианцев, понятие субстанциальных форм, как известно, составлявших главную тему схоластики. К трактатам, касающимся унии, мы вернемся в отдельной главе этой книги⁹⁴.

Вступление нашего философа в назначенную ему должность гофрата и советника канцелярии замедлилось до осени 1677 г.; вместе с этим ему было поручено заведовать библиотекой герцога. Имея всегда в виду общественную пользу и стремясь как к расширению круга своей деятельности, так и к увеличению материальных средств, Лейбниц представил герцогу два письменных доклада: один касался эксплуатации горных богатств страны в Клаустале и Целлерфельде, разработке которых препятствовала нахлынувшая вода, другой – приведения в порядок и заведования местными архивами, чтобы явилась возможность отыскивать в них нужные документы и пользоваться ими. Герцог, считавший, что "неисчерпаемые сокровища" его страны гораздо важнее архивов, согласился на первое предложение и незадолго до своей смерти

поручил Лейбницу произвести опыт устройства рудников в верхнем Гарце⁹⁵.

Политика вельфского дома преследовала главным образом династические и партикуляристические цели, причем последние были столь различны в самой фамилии, что во время первой имперской войны (1674–1678) Иоанн Фридрих примкнул к Людовику XIV, тогда как его братья стояли за императора и одержали блестящую победу у Концкого моста над маршалом де Креки, благодаря чему был освобожден Трир. Тотчас же по вступлении на ганноверскую службу Лейбницу пришлось принять участие в вопросе, занимавшем герцога и его советников и касавшемся политического возвышения имперско-княжеской власти. Герцог именно заявил притязание на право послать на конгресс мира, созванный в Нимвегене в 1676 году, посланников полного ранга наравне с курфюрстами. Это послужило темой нового политического трактата, первого, изданного Лейбницем в Ганновере в 1677 году под характеристичным псевдонимным заглавием "Caesarinus Ffirstenerius": "Tractatus de jure ac legationis principum Germaniae". Сочинение это привлекло к себе общее внимание и выдержало несколько изданий. Экстракт из него дают

появившиеся одновременно "Entretiens de Philarète et d'Eugène sur le droit d'ambassade"⁹⁶.

2. ЭРНЕСТ АВГУСТ

Лейбниц состоял уже три года на ганноверской службе, когда умер Иоанн Фридрих⁹⁷. В течение восемнадцатилетнего правления его брата и преемника могущество и значение ганноверского дома возрастало непрерывно. Новый правитель поставил себе первой целью будущее соединение брауншвейг-люнебургских наследственных земель, герцогств Целле и Ганновера, при помощи брака Георга Людвига и Софии Доротеи⁹⁸; второй его целью было сохранение этой области в одних руках введением права первородства; о нем уже шла речь при заключении брачного союза с принцессой целльского дома, и оно было утверждено императором 1-го июля 1683 г.; третьей целью являлось учреждение в империи девятого курфюршества. Когда в 1693 году и эта цель была достигнута, то после английской революции ганноверскому дому открылся путь к престолу Великобритании.

Как за соединение ганноверского и целльского дома, так и за введение права первородства в брауншвейг-люнебургских землях

Эрнест Август, первый курфюрст Ганновера, по справедливости стяжал себе славу "второго родоначальника вельфского дома". Но от этих блестящих успехов падали очень мрачные тени. Георг Вильгельм пожертвовал дочерью для династических целей брата и с тупым равнодушием допустил ее гибель; установление права первородства посеяло раздор между сыновьями Эрнеста Августа; младшие принцы считали, что у них незаконно отняты права на наследство и нашли полное сочувствие в Вольфенбюттеле у Антона Ульриха; он очень ревниво следил за политикой ганноверского дома и в одном разговоре с Лейбницем (13 августа 1685 г.) назвал стремления младшей линии оскорблением для старшей, грозя открытой враждой со стороны последней. Принц Максимилиан Вильгельм вступил в формальный заговор с егермейстером Фридрихом Мольтке с целью низвержения наследного принца, но заговор открыли, и в июле 1692 г. Мольтке был казнен. Принц в течение нескольких лет содержался в заключении в Ганновере и впоследствии навсегда покинул родину. Лейбниц пережил все эти внутренние смуты, завершившиеся страшными катастрофами в 1692 и 1694 годах, и был бесстрастным свидетелем их,

в то же время, помогая своим пером осуществлению стремлений Эрнеста Августа как в деле установления права первородства, так и в деле достижения курфюршеского сана. Он был в хороших отношениях также и с бароном (позже имперским графом) Францем Эрнестом фон Шатеном, который сорок лет (1668–1708) служил Эрнесту Августу и его дому и с 1680 года был первым министром. Влияние Шатена объясняется безнравственностью двора и тем обстоятельством, что его жена была открыто любовницей князя.

Стремясь к достижению курфюршеского сана, Эрнест Август должен был опасаться противодействия со стороны бранденбургского курфюршеского дома, и ему удалось устранить это препятствие при помощи брака. 8-го октября 1684 г. София Шарлотта была выдана замуж за курпринца, который под именем Фридриха III наследовал своему отцу, великому курфюрсту, 29 апреля 1688 года, а с 18 января 1701 г. стал первым королем Пруссии под именем Фридриха I. Таким образом между ганноверским и берлинским дворами установилась связь, имевшая в течение многих лет большое влияние на деятельность и личную судьбу Лейбница.⁹⁹

Установление права первородства и брачные связи с целльским и бранденбургским домами были вместе с тем со стороны ганноверского дома хорошо обдуманскими шагами к достижению курфюршеского сана. К тому же потомки Генриха Льва могли сослаться на древность и знатность своего происхождения, на своих предков, которые были коренными герцогами. И вовсе не одно только желание следовать княжеской моде, а главным образом династические цели побудили герцога Эрнеста Августа предпринять составление истории своего дома и документальное исследование происхождения Вельфов, которых один голландский генеалог, дав волю своей фантазии, выводил от императора Октавия Августа, аббат Дамэден от римских Анициев, а монах Буцелин (через Лотара II) от Карла Великого. Эта задача была возложена на Лейбница, и к его должностям прибавилась должность брауншвейг-люнебургского историографа (1685 г.). Для исследования документов, архивов и памятников ему было необходимо объехать верхнюю Германию и Италию и пришлось почти на три года покинуть Ганновер (с октября 1687 г. до июня 1690 г.).

В 1693 году желания ганноверского дома исполнились. Эрнест Август сделался девятым

курфюрстом империи; это возвышение стоило ему больших жертв и возбудило зависть и противодействие со стороны имперских князей в силу религиозных и династических причин, а именно со стороны майнцкого курфюрста, герцогов старшей лиши и саксонских домов. Для историографа же Лейбница явилась совершенно неожиданная тема. Для нового курфюрста нужно было учредить новую должность при императоре; ему хотели вручить имперский штандарт (Reichsbanner), но против этого восстал герцог виртембергский; он пользовался правом на имперское боевое знамя (Reichssturmflagge), находившееся с 1336 г. в Виртемберге, и отстаивать это право. И вот Лейбницу пришлось излагать в ученом трактате разницу между имперским штандартом и имперским боевым знаменем в такое время, когда знамя империи, как бы оно там ни называлось, уже давно покоилось в пыли.

Курфюрст Эрнест Август умер 23 января 1698 г. Ноябрьская революция 1688 г. изгнала из Англии Иакова II, последнего короля мужской линии дома Стюартов; на его место был призван зять его Вильгельм Оранский, наследственный штатгальтер Нидерландов, вступивший на престол Англии по постановлению парламента от

12 февраля 1689 г. под именем Вильгельма III. Согласно акту о престолонаследии 1701 г. ему наследовала (в марте 1702 г.) его свояченица Анна, вторая дочь изгнанного короля. Закон о престолонаследии лишил Стюартов-католиков права на трон и оставил его только за протестантами этого дома. Вследствие этого ближайшей наследницей короны Великобритании после королевы являлась овдовевшая курфюрстина ганноверская София, так как она приходилась по матери внучкой Иакову I. Но она умерла 8 июня 1714 г., а несколько недель спустя (1 августа) скончалась и королева Анна. Таким образом Георг Людвиг, как старший сын курфюрстины, унаследовал английскую корону под именем Георга I. С него начинается ряд королей Великобритании из ганноверского дома и династическая уния Англии с Ганновером. Так возвысились в короткое время Вельфы! Когда Лейбниц поступил на службу к ним, честолюбие ганноверского герцога не шло дальше желания сравняться с курфюрстами в праве представительства, а за два года до смерти он был свидетелем соединения курфюршеской шляпы ганноверского дома с королевской короной Британии.

3. ДВОЙНЫЕ ДОЛЖНОСТИ ЛЕЙБНИЦА

В течение первых пятнадцати лет служебная деятельность Лейбница сосредоточивалась исключительно при ганноверском дворе, где он нашел сильную поддержку в уважении и доверии умной герцогини, Софии. Следующие пятнадцать лет были самыми плодотворными и счастливыми в его жизни.

Когда он вернулся из своей трехлетней поездки, посвященной исследованиям происхождения вельфского дома, герцоги старшей линии также назначили его на должность своего историографа и заведующего вольфенбюттельской библиотекой (1691). Еще и ранее его охотно принимали в Вольфенбюттеле, с этого же времени он стал нести двойную службу при обоих брауншвейгских дворах. Родственные связи, в которые вступили оба эти двора, один с Бранденбургом, другой с Россией, также способствовали распространению известности Лейбница, увеличив вместе с тем круг его деятельности и влияние.

Он находился в отсутствии, когда умер великий курфюрст, и двадцатилетняя София Шарлотта сделалась курфюрстиной

Бранденбурга. По возвращении его близкие отношения обоих дворов создали для него двойную должность в Ганновере и Берлине; эта должность приняла с течением времени очень серьезный характер и была сопряжена с гораздо более значительной деятельностью, чем в Ганновере и Вольфенбюттеле. Должность в Берлине Лейбниц получал благодаря признательности и доверию обеих курфюрстин, матери и дочери. Для обеих было очень важно поддерживать добрые отношения между их дворами, упрочить ганноверское влияние в Берлине, а также наблюдать за тамошними событиями при посредстве опытного и надежного лица и влиять на их ход. Для этой цели Лейбниц казался им как раз подходящим человеком. Он сам предложил свои услуги в этом деле обоим курфюрстинам в составленном для них секретном меморандуме; а для того, чтобы вести дело, не возбуждая никаких подозрений, он пожелал получить в Берлине такое место, которое не только оправдывало бы его периодическое пребывание при тамошнем дворе, но и требовало бы этого, прикрывая таким образом его дипломатическую миссию. При этом он думал о своих научных целях, которых никогда не упускал из виду. Почва для этого была

благоприятна. Курфюрстину радовало процветание наук, курфюрста – рост его личной славы. В день рождения Фридриха III, 11 июля 1700 г., в Берлине было учреждено Научное Общество, а на следующий день Лейбниц был назначен его пожизненным президентом. Таким образом в течение следующих лет ему приходилось жить попеременно то в Ганновере, то в Берлине, куда он возвращался всегда с особым удовольствием. Тут он проводил чудные дни в Лютцельбурге (Шарлоттенбург), где философствовал со своей царственной ученицей, читая вместе с ней Бейля. Внезапная смерть королевы 5 февраля 1705 г. отняла всю привлекательность у его должности и сопряженной с нею жизни в Берлине, лишив его вместе с тем сильной поддержки; это была самая горестная утрата в его жизни. Как много потерял в лице этой королевы Лейбниц, было до такой степени общеизвестно, что иностранные посланники делали ему официальные визиты с выражением соболезнования. София Шарлотта сумела оценить великого философа; она любила истину и стремилась к ней с таким же рвением, как король к пышности. Фридрих Великий рассказывает, что на смертном одре она сказала одной придворной даме, рыдавшей над ней: "не

оплакивайте меня, потому что я нахожусь теперь на пути к удовлетворению моего любопытства относительно таких вещей, которых никогда не мог мне объяснить Лейбниц, – относительно пространства, бесконечности, бытия и небытия, а королю, моему супругу, я приготавливаю зрелище погребальной церемонии, которая даст ему новый случай выказать свою роскошь". "Эта королева", – продолжает ее царственный внук, – "обладала гением великого человека и познаниями ученого; она думала, что для ее звания вовсе не унижительно чтить философа; этим философом был Лейбниц, и так как те, кого Небо наградило избранными душами, равны королям, то она дарила его своей дружбой". Если под защитой королевы Лейбниц пользовался полным почетом в своей двойной должности, то вскоре после ее смерти ему пришлось почувствовать и все дурные стороны такого двойственного дипломатического положения. Недоверие и зависть вооружили против него как ганноверский, так и берлинский двор, и подозрительность последнего до такой степени отравляла ему жизнь, что он в конце концов навсегда покинул Берлин в 1711 году. Даже его детище, Научное Общество, было ограждено от его влияния.

Брачная связь брауншвейгского и русского

Царствующего Дома привела Лейбница к знакомству с Петром Великим. Во время празднования бракосочетания принцессы вольфенбюттельской с царевичем Алексеем в Торгау (1711) Лейбниц в первый раз беседовал с царем. В следующем году Петр пригласил его для нового собеседования в Карлсбад, откуда Лейбниц сопровождал его в Дрезден. Третья и последняя их встреча произошла в Пирмонте незадолго до смерти Лейбница (1716). Просветительные планы русского монарха встретили полное сочувствие немецкого философа. По предложению его Петр Великий хотел приказать произвести в России научные исследования отклонения магнитной стрелки и основать в Петербурге академию; план этого учреждения был составлен Лейбницем, но основано оно было уже после смерти царя (1725). По поручению Петра он составил также записку об организации и упорядочении русского судопроизводства, за что был награжден пенсией и титулом тайного юстиции советника; такой титул был ему пожалован уже ранее курфюрстами ганноверским и бранденбургским (1696 и 1700). Я имел в виду дать здесь лишь краткий очерк, обрисовывающий характер двойных должностей Лейбница, к которым привела его служба в

Ганновере, разветвившаяся в столь различных направлениях¹⁰⁰.

Глава девятая

ПОЛИТИЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ЛЕЙБНИЦА

I. ЛЕЙБНИЦ КАК ПРОТИВНИК ЛЮДОВИКА XIV

1. ЕВРОПЕЙСКИЕ ВОЙНЫ

В течение сорока лет ганноверского периода жизни Лейбница Европа и в особенности Германия была почти все время театром больших войн. Едва прошло четверть века со времени заключения вестфальского мира, как начались войны империи с Людовиком XIV, обнимающие собой период времени 1674–1714 г. Первая из них (1674–1678) возникла из франко-нидерландской войны, поводом ко второй (1688–1697) послужил вопрос о так называемом орлеанском наследстве, на которое заявила претензии Франция по прекращении пфальц-зиммернского дома, поводом к третьей (1701–1714) – вопрос об испанском наследстве,

где дело шло о политическом равновесии французской и австрийской монархии, бурбонского и габсбургского дома. Одновременно с нею началась северная война, длившаяся в течение двух первых десятилетий восемнадцатого века; в течение первого периода ее Карл XII успешно поддерживал и защищал гегемонию Швеции против союза северных держав, но в конце концов изнемог и должен был уступить первенство России. Лейбниц лично знал обоих великих героев этой войны. Как уже мы упомянули, он был особенно отличен Петром Великим; Карла же XII, который, преследуя польского короля, пришел в саксонские владения, он видел в лагере при Альтранштедте (1707), где победоносный шведский король принимал послов первоклассных держав Европы, и где Лейбниц, может быть, являлся представителем ганноверского и берлинского дворов. В трех имперских войнах с Людовиком XIV Лейбниц принимал живейшее участие, как патриот и публицист, как политический писатель и советчик. Политическое положение дел в Европе в то время, когда Лейбниц впервые выступил в Майнце с известными уже нам меморандумами, являлось следствием трех мирных договоров: вестфальского (1648), пиренейского (1659) и

ахенского (1668). Каждый из них представляет собою шаг вперед в деле возвышения Франции: в вестфальском мире она пожала плоды политики Ришелье, европейское равновесие; в пиренейском восторжествовала политика Мазарини, и Франция достигла гегемонии; наконец, ахенский мир создал слишком слабую преграду начатой уже Людовиком XIV политике завоеваний в виде тройственного союза.

В течение ганноверского периода жизни Лейбница было также заключено три мирных договора: нимвегенский (1678), рисвикский (1697), утрехтский, раштадтский и баденский (1713 и 1714). В этот период Франция все более возвышалась, Германия же все более и более падала; могущество Франции достигло своего апогея ко времени рисвикского мира, тогда как германская империя далеко не пожала ожидаемых плодов от побед, одержанных над Людовиком XIV в войну за испанское наследство. Жизнь нашего философа протекала в самые печальные времена германской истории, и ему пришлось быть свидетелем всех тяжких бедствий родины. Он родился за два года до окончания тридцатилетней войны и умер спустя два года по окончании войны за испанское наследство.

2. ДВЕ ПЕРВЫЕ ИМПЕРСКИЕ ВОЙНЫ

Припомним, как, руководствуясь майнцкой системой, тщательно и строго взвесил Лейбниц в первых своих политических сочинениях все условия, могущие обеспечить положение германской империи с внешней и внутренней стороны и именно отвратить опасность войны с Францией; он рассуждал правильно, усматривая начавшееся уже распадение тройственного союза и предвидя, что со стороны Франции грозит новая война и что ее ближайшей целью будут Нидерланды. Чтобы предотвратить ее и отвлечь воинственные стремления Франции на турок, он измыслил план покорения Египта Людовиком XIV, с которым мы уже познакомились подробно. Центром его политических стремлений было обеспечение безопасности германской империи, сохранение в силе постановлений вестфальского мира, противодействие образованию всемирной французской монархии и сохранение европейского равновесия, при котором Франция могла бы иметь "arbitrium rerum", но не власть, опирающуюся на силу и завоевания. Все средства, предложенные в этих видах Лейбницем, явно имеют целью мир и соглашение с Францией.

Поэтому тон его доселешних политических сочинений, имеющих в виду интересы и спокойствие германской империи, отнюдь не враждебен Франции и Людовику XIV.

В следующих его политических трактатах этот тон резко меняется после того, как политика Людовика XIV принимает открыто враждебный Германии характер, и все яснее обнаруживаются его стремления отодвинуть границы Франции к Рейну. С этого времени мы видим в Лейбнице непримиримого противника Людовика XIV и энергичного защитника интересов империи и императора.

Уже в 1672 году война с Нидерландами была в полном разгаре. Измена и внутренние несогласия сделали то, что помощь императора и курфюрста бранденбургского не привела ни к чему; десять имперских городов в Эльзасе были завоеваны, Пфальц и округа по Саару опустошены, Цвейбрюкен разграблен, Фрейбург занят. Нимвегенский мир дорого стоил империи и доказал ее полное бессилие. Внутреннюю связь Германии и политику имперских князей, особенно герцогов брауншвейг-люнебургских, достаточно характеризует тот уже известный нам факт, что в этой войне Иоанн Фридрих стоял на стороне Людовика XIV, а его брат на стороне

императора. Не менее характерично для внутреннего состояния империи также то, что на конгрессе мира в Нимвегене поднялся спор о ранге посланников князей и курфюрстов. Этим вопросом Лейбницу пришлось заниматься тотчас же по вступлении на службу к Иоанну Фридриху.

С наступлением мира Франция стала выискивать поводы к новой войне с империей и даже, вопреки всем международным правам и договорам, начала самым гнусным образом нарушать права Германии. По вестфальскому и нимвегенскому миру к Франции перешли некоторые немецкие города с их депенденциями (угодьями). И вот одному советнику французского парламента пришла в голову понравившаяся Людовику XIV мысль исследовать, как далеко простираются эти "депенденции". Все, что принадлежит или когда-либо принадлежало к этой категории, имелось в виду присоединить к Франции, как области, на которые она имеет права. Для этой цели были учреждены так называемые присоединительные трибуналы в Меце, Брейзахе, Дорнике и Безансоне и подготовлена система присоединения (1680). Для противодействия этим ни на чем не основанным притязаниям был созван конгресс во Франкфурте, и Лейбниц уже получил назначение поддерживать

там ганноверского посланника, как вдруг пришло известие о неслыханном разбойническом захвате города Страсбурга среди общего мира. Конгресс во Франкфурте расстроился, и вместо него собрался сейм в Регенсбурге, где продолжались споры о различии рангов княжеских и курфюршеских послов. Между тем Франция беспрепятственно продолжала дело присоединения и в 1684 году захватила также города Люксембург и Трир. Силы императора были парализованы, так как Людовик XIV позаботился о том, чтобы как раз к этому времени создать наибольшую опасность для его наследственных земель: он возжег восстание в Венгрии и побудил Турцию начать войну с Австрией. Летом 1683 года турецкие войска уже стояли под Веной.

За двенадцать лет до этого Лейбниц измыслил и развил тот план, по которому Людовик XIV должен был начать войну с Турцией, вполне насытить свое честолюбие и выполнить свое призвание "христианнейшего короля". Теперь "христианнейший король" привел турок на христиан. В связи с таким поступком эпитет "христианнейшего" звучит иронией и дает богатую пищу для сатиры на Людовика XIV. Летом 1683 года, в то время, когда турки

осаждают Вену, Лейбниц пишет сначала по-латыни, затем по-французски свой памфлет "Mars christianissimus" с ироническим подзаглавием: "защита оружия христианнейшего короля против христиан". Автор скрывается под маской немецкого приверженца Людовика XIV, с целью уязвить вместе с тем и эту партию, носившую в то время кличку "галло-греков". Поэтому он дает своему сочинению заглавие: "Mars christianissimus, autore Germano Gallo-Craeco, ou apologie des armes du roi très chrétien contre les chrétiens". Оно было издано по желанию и с ведома герцога Эрнеста Августа и начинает собою ряд политических сочинений Лейбница, направленных против Людовика XIV и его политики насилий и беззаконий.

Освобождение Вены Собеским, победы над турками в Венгрии и заключенный с ними мир (1687 г.) развязали императору руки на востоке как раз в то время, когда Франция готовилась к новой войне с империей. К прежним притязаниям короля на присоединение пограничных земель прибавился по смерти курфюрста Пфальца (1685 г.) спор о пфальцском наследстве, а по смерти курфюрста Кельна (1688 г.) спор о кельнском наследстве. Изданный в ту пору Людовиком манифест выяснял "причины,

побуждающие короля Франции снова взяться за оружие и долженствующие убедить весь христианский мир, что его величество заботится только о спокойствии Европы" (24 сентября 1688 г.).

Путешествуя в это время с целью собирания материалов для истории вельфского дома, Лейбниц находился тогда в Вене. Таким образом первое появление его при императорском дворе совпадает с началом второй имперской войны с Людовиком XIV. Что он, как пытается доказать Гурауэр и как утверждает Фуше де Карейль, был автором императорского контрманифеста от 18 октября 1688 г., это трудно допустить за отсутствием документального свидетельства, и принимая во внимание тогдашнее его служебное положение¹⁰¹. Но в написанном на французском языке меморандуме, пересланном им императорским министрам, графам Кенигсэку и Стратеману (30 декабря 1688 г.), и состоящем из двадцати глав, Лейбниц подробно разбирает французский манифест об объявлении войны и разбивает его доводы¹⁰². Во второй главе он показывает, как зарвалась Франция, совершая одно насилие за другим. Тут каждое слово проникнуто горечью обиды от претерпенной несправедливости, превосходящей всякую меру.

"Я нахожу, что французская полигика умышленно причиняет соседним народам такое огромное количество насилий и обид, что они даже не успевают жаловаться на все те несправедливости, которые им приходится выносить. Только Бог не забывает ничего, только Он знает надлежащую меру, у людей же последние преступления почти заглушают воспоминания о первых, и является привычка к подобным вещам. Нет ни одного договора, которого Франция не нарушила бы открыто за последнее время. Но так как попирание чужих прав сделалось ее профессией, то этому уже больше не удивляются. Каждое существо должно поступать по законам своей природы. Зачем доверяли ей? Вторжение в испанские Нидерланды вопреки прямому отречению от своих притязаний на них, война с Голландией без тени повода к ней, нимвегенский мир, так же быстро нарушенный, как и заключенный: все эти деяния уже не кажутся такими преступными, каковы они в действительности, с тех пор, как совершились еще большие беззакония. В том-то и состоит истинная тайна умения прикрасить самые безобразные вещи, что рядом с ними ставят несравненно более отвратительные, подобно тому, как безобразные женщины держат около

себя обезьян или негров". "Потеря Страсбурга или Люксембурга заставила почти забыть о жалобах столь многих князей, графов и вольных городов попавшей под иго империи. Всем этим присоединениям и депенденциям, как бы ни были они в действительности далеки от истинного права, старались по крайней мере придать хоть наружный вид, хоть название права. Но ненасытные, считающие все дозволенным, не удовлетворяются этим: им надо было совершить новые беззакония и завладеть этими важными городами уже без всякого предлога, уже не прикрываясь даже призраком права; ведь даже присоединительные трибуналы Меца и Брейзаха не решились посягнуть на Страсбург, находившийся под охраной точных постановлений мюнстерского мира. Значит, оставался только чистый произвол, только право разбойника, последнее основание узурпаторов. Нельзя, – так было сказано, – обойтись без Страсбурга и Люксембурга, так как королю нужны эти города для обеспечения безопасности своего государства. Другими словами: чтобы лучше сохранить то, что награблено у германской империи, надо ограбить ее еще больше. Прекрасное основание! Так нелепость порождает полчище нелепостей, а преступление целый сонм

преступлений. Аппетит приходит во время еды!"¹⁰³. История Германии показывает нам, с каким избытком удовлетворила Франция свои аппетиты в этой войне, в опустошении Пфальца, в разрушении и разграблении немецких городов и, наконец, в позорном для германской империи рисвикском мире.

3. ВОЙНА ЗА ИСПАНСКОЕ НАСЛЕДСТВО

Мир был только краткой паузой, чтобы перевести дух. Надвигалась большая, давно уже предвиденная война, которая должна была решить вопрос о европейской гегемонии в пользу либо Франции, либо Австрии. Близившееся к концу семнадцатое столетие успело родить при своем последнем издыхании двух близнецов, взрощенных новым веком: северную войну и войну за испанское наследство. Состояние Европы в начале восемнадцатого века изображено Лейбницем в одной брошюре, написанной на латинском языке¹⁰⁴.

Со смертью Карла II, последовавшей 1 ноября 1700 года, между обеими названными державами, от равновесия которых зависел общий мир, возник неизбежный спор об испанском наследстве. Если бы одна из них одержала полную победу, то равновесие Европы было бы поколеблено в самом основании и явилась бы опасность образования всемирной монархии. Чтобы устранить ее, морские державы Англия и Голландия предложили проекты раздела, но они не были приняты испанским правительством; заинтересованные же в испанском наследстве

стороны имели его в виду не для самих правящих монархов, а для вторых сыновей. Людовик XIV хотел утвердить его за своим внуком Филиппом Анжуйским, вторым сыном дофина, а император Леопольд за своим вторым сыном Карлом. Завещание Карла II решило дело согласно желаниям Людовика XIV, и наследником всех испанских земель был объявлен Филипп Анжуйский. Слабый и безвольный король сделал это под влиянием Франции. Этот король, говорит Лейбниц в упомянутой брошюре, не имел других недостатков, кроме полного слабоумия и физического убожества. Единственным достопамятным фактом в его жизни является его завещание, но и этот единственный достойный упоминания факт не был его делом; Карл II был при этом только пассивным орудием в чужих руках, так как завещание этого ничтожного короля есть продукт французских происков. Людовик XIV раньше отказывался от наследства, потом стал находить, что общий мир и спокойствие Европы требуют раздела его; теперь же он находит, что такой раздел скорее может дать повод к войне и что поэтому в интересах всеобщего мира и спокойствия Европы будет самое лучшее, если его внук получит все. Таким образом он всегда остается верен себе. Он всегда

заботится о мире. Все, что он делает, всегда клонится к общему благу; только средства, к которым он при этом прибегает, меняются в зависимости от обстоятельств; в заключаемых им договорах он всегда отличает дух от буквы. Мы видим, с какой горькой и справедливой иронией осуждает Лейбниц испанское завещание и французскую политику и какого взгляда держится он сам в вопросе об испанском наследстве. В конце своего очерка он упоминает о начавшейся северной войне, о первых успехах Карла XII в Зеландии, Эстляндии и Лифляндии, о первых поражениях Петра Великого и Фридриха Августа, короля польского, и доводит обзор событий до того момента, когда сами поляки восстали на своего короля и Карл XII перешел Двину (1701 г.). Из более значительных событий начала века он упоминает еще о смерти Иннокентия XII и о выборе на его место Климента XI, затем о возвышении курфюрста бранденбургского, достигшего титула короля Пруссии благодаря обоим упомянутым войнам, ибо император и северные державы приняли его сторону в этом деле в надежде на прусское союзничество. Проникнутый убеждением в правах Австрии на наследство, возмущенный политикой Людовика XIV, опирающейся на насилия и на возрастающее

с каждым шагом попираание чужих прав, Лейбниц решительно становится на сторону императора Леопольда против французского короля и на сторону Карла III против Филиппа V. Он лелеет мысль о победе Австрии в борьбе за наследование испанских коронных земель, о том, чтобы рассчитаться с Францией и сломить ее могущество, вернув ее ко временам вестфальского мира. Война за испанское наследство должна вернуть то, что позорно потеряла германская империя по нимвегенскому и рисвикскому миру. Так смотрит на дело Лейбниц. В этом духе написаны его политические очерки и трактаты того времени. Обстоятельства складываются благоприятно для империи. Союз Австрии с морскими державами Англией и Голландией, большая коалиция против Франции, выдающиеся успехи союзного оружия, победоносные битвы обоих великих полководцев того времени Евгения Савойского и Мальборо, торжество партии вигов в английском парламенте, влияние Мальборо при дворе королевы Анны: все эти обстоятельства укрепляют надежды, питаемые Лейбницем, и уже кажется, что политические желания его юности готовы сбыться самым блистательным образом. Но в то время, когда союзные войска, одерживая одну победу за другой, были уже готовы

вторгнуться в пределы самой Франции, в Англии падает Мальборо, низвергнутый кознями врагов, происходит внезапная перемена министерства, тори завладевают кормилом правления, и Франции удается одержать дипломатическую победу, несмотря на понесенные ее войсками поражения. Враждебный ей союз распадается, Англия и Голландия заключают с нею отдельный мир в Утрехте, император поневоле заключает со своей стороны мир в Раштадте, а участвовавшие в войне имперские чины – в Бадене (Ааргау). Самым счастливым для Людовика XIV обстоятельством была внезапная перемена царствования в Германии. Император Леопольд умер в 1705 году, а его сын и преемник Иосиф I скоропостижно скончался 17 апреля 1711 г. После этого римским императором был избран его брат Карл III, король Испании, и коронован во Франкфурте (в декабре 1711 г.) под именем Карла VI вскоре после того, как пало министерство вигов (сентябрь 1710 г.), и в Англии восторжествовало французское влияние. Но так как корона Испании и корона Австрии не могли принадлежать одному монарху, и так как морские державы не хотели допустить такого нарушения политического равновесия, то император остался без союзников и был

принужден заключить мир, далеко не воспользовавшись успехами войны.

Положение защитника австрийских прав приблизило Лейбница к императорскому двору. Он был в Вене пять раз: в первый раз в начале имперской войны (1688) перед своей поездкой в Италию, во второй раз во время войны (1690) на возвратном пути из Италии, затем перед началом войны за испанское наследство (1700) и в течение ее (декабрь 1708 г.); последнее же и вместе с тем самое долгое его пребывание в столице Австрии совпало с периодом заключения мирных договоров (1712–1714). Сделаем теперь обзор сочинений, написанных Лейбницем в защиту австрийских интересов.

Тотчас после смерти Карла II испанского появилась в форме письма из Антверпена (9 декабря 1700 г.) пристрастная французская брошюра, защищавшая, как законность, так и целесообразность его завещания. Лейбниц написал возражение на нее в форме письма из Амстердама (1 февраля 1701 г.) под маской голландца, отвечающего "французу из Антверпена" и разбивающего его кажущиеся доводы. Сочинение это было озаглавлено: "La justice encouragée contre les chicanes et menaces d'un partisan des Bourbes"¹⁰⁵. В самой Испании шла

борьба французской и австрийской партий: главою первой был кардинал Протокарреро, архиепископ Толедо; под его влиянием написано завещание Карла II, и он же провозгласил герцога анжуйского королем Испании под именем Филиппа V; главою второй партии был граф Мельгар, адмирал Кастилии, изгнанный кардиналом Протокарреро и обнародовавший в Лиссабоне манифест, в котором завещание Карла II было объявлено измышлением кардинала и эрцгерцог Карл провозглашался королем Испании под именем Карла III. Лейбниц принял его сторону и написал разговор между обоими главарями, в котором адмирал убеждает кардинала: "Dialogue entre un cardinal et l'amirante de Castille, relativement aux droits de Charles III, roi d'Espagne" (1702). Оба сочинения изданы не самим Лейбницем. Более важной, чем опровержение противников, является его собственная защита австрийских прав на испанское наследство: "Manifeste pour la défense des droits de Charles III" (1703)¹⁰⁶.

Но утрехтский мир разрушил его надежды. Когда в конце 1712 года он прибыл в Вену, мирные переговоры с Англией шли уже полным ходом. В самой Вене стояли за продолжение войны; главою партии войны был Евгений

Савойский, и сам император разделял его взгляды. Лейбниц близко сходится со знаменитым полководцем на почве политики и пишет трактат против утрехтского мира в форме письма к торийскому лорду; очень вероятно, что он сделал это по желанию принца Савойского и можно предположить, что "Monseigneur", которому он передает содержание своего трактата, есть не кто иной, как сам принц Евгений. По мнению Лейбница, утрехтский мир непростителен и предосудителен. Ясно доказать эту предосудительность и составляет цель упомянутого письма: "Paix d'Utrecht inexcusable, mise dans son jour par une lettre à un milord tory"¹⁰⁷.

Своими советами и планами Лейбниц неотступно старается служить делу продолжения войны и предотвратить раштадтский мир; он все время думает о том, как бы изыскать средства для успешного продолжения ее: ему хочется продлить союз Нидерландов с императором и привлечь к нему республику Венецию; он советует заключить союз с северными державами, чтобы воспользоваться северной войной для продолжения войны за испанское наследство. Затруднительное положение Карла XII и именно последовавший в то время разрыв между ним и

Портой поддерживает надежды Лейбница и говорит в пользу его советов в этом направлении¹⁰⁸.

Готовый к войне и твердо решивший продолжать ее, император должен согласиться на раштадтский мир только с тем условием, чтобы германской империи были возвращены ее естественные границы, и чтобы Франция отдала ей обратно Страсбург и Эльзас. Если мир будет заключен без соблюдения этих условий, то император и империя очутятся после славной войны в том же положении, как и после рисвикского мира, и положение это будет безнадежнее и печальнее, чем когда-либо, ибо, пока вопрос об испанском наследстве не был решен, успехи Франции еще можно было считать неверными, еще можно было надеяться на реванш в предстоящей войне. Если же вопрос этот будет решен раштадтским миром, то потерпит крушение и эта надежда¹⁰⁹.

Ратуя против утрехтского мира и за продолжение войны, Лейбниц имел в виду, кроме интересов императора и империи, также частные интересы ганноверского дома. Можно было опасаться, что мир развяжет руки королю Франции и даст ему возможность поддержать претендента в Англии и вернуть ее трон роду

изгнанных Стюартов. Сама королева Анна втайне действовала в пользу своего брата. Таким образом видам ганноверского дома на английский престол грозила серьезная опасность. Между тем благодаря нелюбви к Стюартам и боязни реставрации этой династии в Англии появились приверженцы ганноверского дома; одним из самых ревностных был шотландский рыцарь Кер-оф-Керслэнд, отправившийся в Вену в качестве агента ганноверской партии с целью способствовать продолжению войны с Испанией в интересах этого дома и его прав на наследование английского престола и склонить императора к новому плану войны, по которому надо было нанести удар Испании в Америке. В Вене он впервые познакомился с Лейбницем; последний одобрил его планы и рекомендовал их императору¹¹⁰.

Все эти планы постигла неудача. Лейбниц не был в состоянии воспрепятствовать заключению невыгодного для германской империи мира. Не был он счастливее и со вторым своим планом, несмотря на все старания осуществить его: я говорю об идее основания академии наук в Вене, проектированной им на широких началах. Мы еще вернемся к этому плану позже, когда будем говорить о последних годах его жизни, так как

настоящая глава посвящается исключительно его политическим стремлениям и сочинениям, вызванным частью прямо, частью косвенно имперскими войнами с Людовиком XIV. В ряду этих сочинений особенно важны два: трактат о державных правах германских имперских князей и памфлет на Людовика XIV. Первое сочинение написано во времена Иоанна Фридриха, второе при Эрнесте Августе: оно знаменует собой точку поворота, момент, когда Лейбниц оставляет майнцскую политику посредничества, становясь противником Франции и сторонником императорских и австрийских интересов, энергичным защитником которых он так часто выступает в последующие годы. Рассмотрим несколько подробнее оба эти сочинения.

II. CAESARINUS FURSTENERIUS ¹¹¹

Спор о представительстве в Нимвегене, как известно, возбудил вопрос, подробно исследуемый Лейбницем в трактате "Caesarinus Furstenerius" не только по отношению к частным интересам брауншвейгского дома, но также по отношению к политическому положению всей германской империи. Повод к вопросу был в общем следующий. Франция не захотела признать представителя Лотарингии на конгрессе в Нимвегене легатом, а признала лишь депутатом и при этом объявила, что вообще признает послов немецких князей только в качестве депутатов, между тем как послы Бранденбурга и Пфальц-Нейбурга были приняты ею, как легаты. Но затем она отказалась признавать легатом и посла Нейбурга, причем объявила, что впредь будет принимать в качестве легатов только послов курфюрстов. Таким образом возник вопрос, пользуются ли князья и курфюрсты империи одинаковыми правами на представительство или нет. Князья отстаивали свое право, а Франция отказывалась признать его. Сами курфюрсты не оспаривали права князей. Генеральные штаты и император признали его за

герцогом брауншвейг-люнебургские¹¹².

Посол (легат, *ambassadeur*) является представителем своего государя при иностранной державе. То обстоятельство, что он послан государем, а не общиной, отличает его от "депутата", а то, что он является представителем князя при иностранной державе, а не в своей стране, отличает его от "комиссара"; то же, что он аккредитован при иностранной державе, отличает его от "агента". Отличительным признаком посла является это звание представителя (*character representativus*), которое он носит и которому подобают известные почести, как, напр., титул превосходительства, право на первый визит послов, прибывших ранее его, и др.¹¹³.

Поэтому вопрос заключается в том, могут ли пользоваться германские имперские князья тем же правом, как и курфюрсты: посылать послов полного (репрезентативного) ранга? Другими словами: имеют ли они право легации? Но так как звание представителя обуславливается тем, что посол заменяет собою особу своего суверена, и так как право посылать таких послов естественно вытекает из суверенитета, то весь спор сводится к вопросу: действительно ли суверены германские имперские князья или нет? С этой точки зрения разбирает Лейбниц спорный вопрос о

представительстве и трактует поэтому "*de jure suprermatus ac legationis principum Germaniae*".

Против державных прав германских князей было сделано возражение, что князья подчинены императору и империи. Чтобы опровергнуть это возражение, Лейбниц доказывает, что суверенитет отдельных князей и власть императора не ограничивают друг друга, что подчинение князей императору отнюдь не делает их подданными, одним словом, что обе власти, императорская, принадлежащая одному лицу, и княжеская, являющаяся достоянием многих лиц, гармонируют друг с другом. Эту цель его сочинения символизирует имя "*Caesarinus Furstenerius*"¹¹⁴.

Конечно, не каждый правитель вместе с тем и суверен. Надо отличать "высшую власть" (*Superiorität*) от "верховой власти" (*Supremat*): с последней связано известное могущество, которое может иметь место при более или менее значительной территории и обуславливается ею. Король Ивето не суверен. В маленьких государствах есть высшая власть, но не верховная власть¹¹⁵. Только те князья действительно повелители, потентаты, которые кроме верховной власти имеют в своем распоряжении также армию для ведения войн, военную силу, опираясь

на которую, они могут заключать союзы с другими князьями и оказывать влияние на европейские события. Суверен не может быть подданным, это не согласуется уже с неприкосновенностью его особы. Разница между сувереном и подданным состоит в том, что первого можно принудить к чему-нибудь, только покорив его и отняв у него власть¹¹⁶.

1. КУРФЮРСТЫ И ИМПЕРСКИЕ КНЯЗЬЯ

Таковыми потентатами являются германские курфюрсты и имперские князья. Их фактическое могущество уже оправдывает их суверенитет. При этом совершенно непонятно, какое преимущество могут иметь и этом отношении курфюрсты перед имперскими князьями. Курфюршество не дает им превосходства в могуществе; мера и пространство их власти не могут служить основанием для каких-либо привилегий: напротив, есть князья, владеющие более значительными территориями и издревле более могущественные, чем иные курфюрсты. Преимущества последних перед другими имперскими князьями сводятся лишь к некоторым функциям, подобающим им одним, как, напр., выбор императора: они воспользовались этим правом для так называемых избирательных капитуляций и таким образом с течением времени образовали нечто вроде курфюршеской олигархии, утратившей свое значение со времени вестфальского мира¹¹⁷. Но суверенитет германских князей основывается не только на фактическом могуществе их, а также на всеобщем признании и на историческом развитии германской империи. Князья не выскочки, они

происходят от древних германских королевских родов, и первые современные царствующие фамилии, Габсбурги и Капетинги, не знатнее большинства германских княжеских родов. Если же германские князья, как суверены, равны курфюрстам, то почему они должны быть ниже их по отношению к праву посылать послов, вытекающему из суверенитета? Право легации неоспоримо принадлежит курфюрстам, это установлено на конгрессе в Мюнстере; то же самое право и на том же основании должно быть признано за германскими имперскими князьями¹¹⁸.

2. ДОМ БРАУНШВЕЙГ-ЭСТЕ

В пользу этого говорит и одна очевидная аналогия. Можно ли не признавать за германскими имперскими князьями тех прав, которые признают за итальянскими герцогами? Послы курфюрстов имеют такое же значение, как и послы Венеции. Значит, в этом смысле можно принять, что германские имперские князья так же относятся к курфюрстам, как итальянские князья к Венеции. Но итальянские князья, по сравнению с германскими, не выше и не знатнее. Мантуя и Модена вассалы империи, Флоренция находится в зависимости от нее, Парма вассал папы. Медичи, Фарнезе, Гонзага, сравнительно с германскими княжескими родами, новые фамилии. Фамилия Эсте – ветвь брауншвейг-люнебургского дома¹¹⁹.

Поэтому германские князья имеют такое же право представительства, как германские курфюрсты и итальянские герцоги. Нельзя требовать, чтобы это право было сначала доказано особыми актами о владении им; оно не теряет силы от того, что им не пользовались раньше. Я имею право строить на своей земле, хотя бы ни один из прежних владельцев ничего

не строил на ней. Кто пользуется правом суверенитета, тот именно в силу этого пользуется полной властью совершать подобающие ему акты, а стало быть и правом посылать послов полного ранга; он может пользоваться этим правом, хотя бы не делал этого раньше. Между тем им в действительности пользовались многие имперские князья и во многих случаях, как, напр., герцог Лотарингии, эрцгерцог Австрии, ландграф Гессена, герцоги Виртемберга и Юлих-Клеве и др. Оспаривать у германских имперских князей право посылать послов значит ставить их ниже итальянских герцогов. Надо, чтобы это право было признано за германскими князьями, и чтобы им оказывали такое же уважение, как итальянским герцогам, – это вопрос чести для империи¹²⁰.

Непризнание названного права Францией возбудило спор. Яблоко раздора было брошено извне¹²¹. Лейбниц уже смотрит на Францию, как на оскорбительницу чести германской империи. Следующее его сочинение направлено непосредственно против Людовика XIV, как против злейшего врага не только чести империи, но также ее спокойствия и ее прав.

III. MARS CHRISTIANISSIMUS

1. ЧТО ВЫЗВАЛО ПАМФЛЕТ. ВРЕМЯ ПОЯВЛЕНИЯ ЕГО

Уже с давних пор господство насилий и беззаконий в европейской политике воплотилось в Людовике XIV; вместе с этим появились софисты, становившиеся с каждым днем все наглее и занимавшиеся обращением этих беззаконий в права. Но так как в конце концов не оказалось в наличности даже призрачных оснований для этого, то им не оставалось ничего другого, как начать с непристойной бесшабашностью накладывать лишь одно клеймо права на самые явные беззакония. Таковую защиту уже нельзя отличить от грубой иронии; в этой форме ею можно воспользоваться против нее же самой. Стоит только начать защищать политику Людовика XIV в духе его сторонников, чтобы нанести ей самый чувствительный удар. Такой полный иронии памфлет и пишет Лейбниц как раз в то время, когда насильственные действия Людовика XIV против германской империи достигли своего апогея. Страсбург был уже отнят;

опасность с востока, которую Лейбниц хотел некогда уничтожить с помощью Людовика XIV, надвинулась на империю благодаря политике этого короля грознее, чем когда-либо; турки стояли под Веной, и столица христианского императора была близка к тому, чтобы сделаться добычей неверных. Поэтому Лейбниц и называет свою сатиру "Mars christianissimus", или "защита оружия христианнейшего короля против христиан". Он прикрывается личиной одного из немецких сторонников Людовика XIV, называвшихся тогда в Германии "галло-греками" и готовых продать последние остатки своего патриотического чувства за иностранное золото. Таким образом он поражает одним ударом и политику Людовика XIV, и софистику ее защитников, и предательство ее немецких сторонников. Чем откровеннее проявляются беззакония и насилия французского короля, тем откровеннее и очевиднее становится, естественно, также ирония его мнимого защитника, она выражена с такой силой, что не введет в заблуждение никого; яркие краски ясно указывают на цель и настроение автора, пишущего не для эстетической забавы, а для того, чтобы излить негодование своего глубоко возмущенного чувства справедливости. Этот

"Mars christianissimus" есть profession de foi автора, почему в этом произведении нет места дипломатии, и оно является единственным в своем роде в ряду политических сочинений Лейбница.

2. НОВАЯ ФРАНЦУЗСКАЯ ПОЛИТИКА

Еще в 1672 году он возлагал большие надежды на Людовика XIV, но они не сбылись и рушились с началом в нидерландской войны. Этот момент Лейбниц считает точкой поворота в политике короля. До тех пор по крайней мере хоть казалось, что он остался верен политике Мазарини. Во Франции расшаркивались перед постановлениями вестфальского мира, перед свободой империи и дружбой германских князей. Но со времен Лувуа отношения изменились. На Германию начали смотреть с нескрываемым презрением, она вдруг утратила всякое значение, стала государством бессильным и ничтожным, которое должно довольствоваться всем. И в самой Германии находятся люди, одобряющие такое оскорбительное отношение к своему отечеству. Раньше во Франции лелеяли вестфальский мир, новая же французская политика хочет освободить короля от всех связанных с ним обязательств, и для нее нет ничего неприятнее слов этого мирного договора: "teneatur rex christianissimus". Новые французские дипломаты бегут от этой формулы, "как черт от ладана". Ведь послы Франции открыто объявили во Франкфурте, что

мюнстерский мир уже потерял свою силу, и что нимвегенский мир есть благодеяние, оказанное королем Франции завоеванным им землям. Конечно, его воля объяснять это благодеяние, как ему заблагорассудится. Король Франции руководствуется в своих поступках уже не государственными соображениями, а своим "bon plaisir". Права церкви и государства могут служить нравственными препонами для обыкновенных людей, но не для таких, как Людовик XIV, принадлежащий к числу избранных и получивший от Небес наивысшую власть на земле. "Я хочу", – говорит автор разбираемого нами сочинения, – "освободить короля от всех подобных препон с помощью нового учения о праве. Конечно, против меня восстанут все истинные законоведы, все легисты и канонисты, но на моей стороне будут казуисты и в особенности иезуиты, которые должны возлагать теперь больше надежд на Францию, чем на Испанию"¹²².

Основы этой новой теории права, созданной для Людовика XIV, очень просты. Бог имеет наивысшие права, а король Франции есть истинный и единственный наместник Бога на земле; он обладает тем божественным полномочием, в силу которого Моисей повелел

евреям вытребовать у египтян золотые и серебряные сосуды, в силу которого израильтяне требовали себе землю ханаанскую, в силу которого папа Александр VI поделил земли Нового Света между Испанией и Португалией. Как уполномоченный Бога, Людовик XIV необходимо есть муж праведный, а, по словам апостола Павла, праведник сам себе закон. Он вместе с тем и сильнейший из всех монархов, а что полезно сильнейшему, то справедливо, как говорит Тразимах у Платона. Кардинал Беллармин доказал посредственную власть папы во всех преходящих делах; те же самые доводы несравненно лучше доказывают непосредственную власть короля Франции во всех делах земных. Что сказано о царстве Христа на земле, то нужно понимать о царстве христианнейшего короля. Иначе почему бы упала некогда с небес священная склянка с миром? Почему бы получил король Франции дар творить чудеса и исцелять больных? Христос и пророки всегда имели в виду королей Франции. Ни одно королевство в мире не может с большим правом опереться в своем основном законе на Библию, чем новофранкское. Если Мессия для доказательства своих прав ссылался на пророков, то почему не может сделать этого Его наместник?

Почему не может он сделать в плотском смысле то, что Христос сделал в духовном? Если Христос говорит: "посмотрите на лилии в полях, они не прядут", – то в этом изречении заключается скрытое пророчество. Лилии означают королей Франции, герб которых они украшают, а пряжа – женская работа; библейские слова хотят выразить ту мысль, что короли Франции никогда не обаятся, что скипетр подобает воинственному французскому народу, что Франция никогда не попадет под иго иноземцев или женщин, ибо герой народов должен выйти из этой страны¹²³. Настало время для основания великого и последнего всемирного царства, которое будет существовать до скончания дней. То, чего хилиасты ждут от второго пришествия Мессии, будет исполнено Людовиком XIV: он сделается основателем тысячелетнего царства!

И не только пророчества Писания говорят за него, но также чудеса Божии. Разве не чудо, что этот король постоянно ведет войны, и все-таки у него всегда есть деньги? Некоторые думают, что он владеет философским камнем; другие полагают даже, что ему служит домовый. Как не только смешно, но прямо-таки безбожно подобное мнение, приписывающее дьяволу то, что открыто совершает рука Господня! Это

похоже на то, как евреи говорили, будто Христос творит чудеса с помощью Вельзевула! А как совершает король свои подвиги? Без всякого напряжения, без всякой траты сил; он собственно занимается только тем, что забавляется. Великие дела совершаются в то время, как он забавляется! По этому-то и узнается любимец Божий, ибо, как говорит пословица, Господь посылает излюбленным сынам своим во сне. Очевидно, что с этим королем силы небесные. Поэтому горе всем, кто против него! Эти ослепленные противятся Небу и прут против рожна.

Недостает только, чтобы восстал пророк, который возвестил бы наказание Божие всем противящимся королю. Людовик XIV является для христианского мира тем же, чем был некогда Навуходоносор для иудеев; тогда многие из них искали помощи у слабого Египта против вавилонского царя; так же тщетно и безумно возлагают ныне некоторые князья германской империи свои надежды на Австрию в борьбе с французским королем. Не хватает только Иеремии, который возвестил бы им гибель; и уже нашелся маленький пророк в этом роде в лице одного немецкого сельского патера, доказывающего на основании Апокалипсиса, что все враги Людовика XIV подвергаются каре

Господней; нет никого, кто мог бы безнаказанно противиться королю; в наказание за сопротивление ему терпит Италия засуху, Голландия наводнения, Австрия восстания, а германская империя вторжение турок¹²⁴.

Итак, пророчествами и чудесами доказана божественная миссия Людовика. Все короли и князья должны преклоняться перед ним и признавать его третейским судьей к своим спорам, как властелина всего христианского мира; в особенности же должны чтить его немецкие католики, как своего религиозного освободителя. Ибо король сражается везде во славу Божию за благоденствие церкви: он воевал с Голландией только в интересах епископов Кельна и Мюнстера; конечно, при этом кельнское и люттихское епископства много истерпели от его солдат и были опустошены ими, но это случилось против воли короля и для общего блага. Его послы настойчиво требовали в Нимвегене свободного отправления обрядов для нидерландских католиков; они главным образом имели в виду эту цель, ибо всегда пекутся прежде всего о Царствии Божием и знают, что тогда остальное приложится им. Конечно, король поддерживал также и восстания в Венгрии, хотя это были протестанты; он поддерживал их в

интересах турок, хотя турки и неверные, но он сделал это для того, чтобы уничтожить Австрию и стать затем единственным покровителем церкви, которую он освободил бы тогда от всех ересей. Мы видим, что у этого короля все делается для церкви. Он уже привлек на свою сторону часть немецкого католического духовенства, а также итальянских женщин; оба сословия видят во французах своих освободителей: немецкое католическое духовенство они освобождают от протестантов, а итальянских женщин от ига их мужей. Но кто же захочет сопротивляться тому, на чьей стороне женщины и патеры¹²⁵?

3. ГАЛЛО-ГРЕКИ

В Германии великий король насчитывает немало приверженцев; простой народ называет их изменниками, но он делает это из зависти. Эти люди умны и знают, что нужно германской империи. В этом государстве царит такая мерзость и испорченность, что ему нужен господин: немецкая свобода подобна распущенности лягушек в басне, которые везде квакают и прыгают то туда, то сюда. Над ними надо поставить журавля, так как чурбан уже не внушает им страха. Этим журавлем является король Франции, которого надо благодарить за то, что он уничтожает жалкое царство лягушек. Есть между этими "галло-греками" и другого пошиба люди; в глубине души они ненавидят короля Франции, но еще больше любят французские деньги; они берут свои тридцать серебряников и надеются при этом, что милосердие Божие спасет Германию: это все Иуды среди немцев, воображающие, что им удастся надуть короля Франции и высмеять его в один прекрасный день; он не получит ничего, а у них останутся деньги. Но они обманутся. Пословица говорит, что смеется хорошо тот, кто

смеется последний, а смеяться последним будет король Франции. Совершенно в таком же духе говорит Лейбниц об этого сорта немецких друзьях Франции в своих "Размышлениях" об обеспечении безопасности германской империи, написанных четырнадцатью годами ранее¹²⁶.

Конечно, некоторые из галло-греков втайне предаются сомнениям и не могут вполне отрешиться от любви к отечеству, но число их невелико, и глупость их смешна. Это глупцы среди умных... Надо их успокоить тем, что они предают свое отечество, угождая Богу и церкви, и что в конце концов отечество только пустое слово, которым пугают совесть глупцов, только пугало для идиотов (*érouventail des idiots*). Разумеется, под французским игом положение Германии будет самое плачевное. Теперь они презирают нас за нашу простоту, а тогда станут презирать еще и за трусость, и мы вдвойне заслужим свой позор. Но время угнетения и несчастья есть испытание, а всякое испытание благотельно, ибо ведет к очищению. Мы будем несчастливы на земле, но тем счастливее будем мы пред лицом Бога; мы будем жить в политической юдоли скорби: тем охотнее покинем мы ее и переселимся на небеса¹²⁷!

Чего еще не хватает, чтобы наполнить чашу

наших бедствий, после насильственного отнятия Лотарингии, после войны с Голландией, начатой без всякого основания, после стольких насилий над немецкими городами, после разорения Пфальца, после учреждения присоединительных трибуналов, наконец, после разбойнического захвата Страсбурга, этой мастерской проделки мошеннической, турецкой политики, – захвата среди мира, без всякого предлога, вопреки всем данным обещаниям? Нет ничего бесстыднее и смешнее защиты мнимых прав короля Франции, предъявляемых им на немецкие области. Чтобы найти основание для этих претензий, адвокатам новой французской политики приходится нырять во времена Дагобера и Карла Великого. Современным галлам еще чего доброго может взбрести на ум потребовать в Риме то золото, которое было там некогда обещано древним галлам во времена Бренна!

И зачем королю Франции законные основания для его претензий и действий? Ведь он же наместник Божий и, как таковой, не связан никакими основаниями и отчетами. Конечно, такое глубокое понимание миссии короля не всем доступно. Бесчисленные жертвы его честолюбия взывают к Небу о мщении за преступно пролитую кровь. Чтобы польстить тщеславно нации,

столько полей обогрено кровью; столько тысяч людей сделалось добычей меча, голода и всяких бедствий только для того, чтобы на воротах Парижа можно было написать золотыми буквами имя "Людовика Великого".

Однако все эти жалобы, равно как и все попытки осудить или оправдать короля Франции, руководствуясь мерилom обычного права, бессильны перед его божественной миссией. Ведь он призван сделаться преобразователем христианского мира! Этому миру нужен один вождь, которым до сих пор хотел быть римский император. Выполнению миссии короля мешает австрийский дом. Чтобы достигнуть своей цели, он должен сломить Австрию: вот причина его войн! вот почему он нападает на Германию как раз в тот момент, когда призванные им самим турки угрожают империи сильнее, чем в прежние времена, – чтобы люди видели, что им остается выбирать только между ним и Магометом!

Можно было думать, что христианнейший король, в будущем единственный вождь христианского мира, нападет прежде всего на турок, этого исконного врага христиан. Ничуть не бывало, он действует заодно с турками и побеждает сначала голландцев и немцев. Причина ясна: Германия и Нидерланды близки, а Турция

далека: он победит турок, победив сначала христианские народы, которые ближе к нему. Система его христианского завоевания мира соревнуется системе обращения мира в христианство: сначала иудеев, потом язычников!

Глава десятая

ЦЕРКОВНО-ПОЛИТИЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ЛЕЙБНИЦА: СТРЕМЛЕНИЯ К ВОССОЕДИНЕНИЮ ЦЕРКВЕЙ

I. ВОССТАНОВЛЕНИЕ ЕДИНСТВА ЦЕРКВИ

1. МАЙНЦСКИЕ ПЛАНЫ

Идея мировой гармонии, являющаяся руководящим принципом нашего философа и основной темой его учения, прилагается им ко всем важным вопросам, касающимся современного ему положения вещей, заключающего в себе опасные противоречия, примерение которых желательно и необходимо. Как философ такого направления, как публицист и политический писатель, Лейбниц по своему призванию и гению является самым значительным руководителем унионистских интересов века. Мы уже познакомились с его

деятельностью в этом направлении в области политики, где дело шло о сохранении всеобщего мира, об обеспечении безопасности германской империи, об упрочении европейского равновесия и обуздании французской воинственности; теперь посмотрим, какое участие принимал он в делах церкви.

Великий раскол, возникший в этой области в первой половине шестнадцатого столетия и как бы окаменевший в постановлениях тридентского собора, вызвал в первой половине семнадцатого века тридцатилетнюю войну. Хотя вестфальский мир и положил до некоторой степени конец церковному разладу тем, что протестантам была обеспечена свобода вероисповедания, но не хватало еще многого для того, чтобы можно было действительно поручиться за прочность религиозного мира. Остался внутренний раскол веры, а вместе с тем и религиозный разлад, который легко мог превратиться в открытую вражду, опасную для мира и спокойствия империи. Поэтому всякий, кого серьезно озабочивало сохранение вестфальского мира и спокойствие империи, должен был неизбежно думать о том, как упрочить религиозный мир и устранить происшедший раскол примирением и воссоединением обеих церквей. Таковы

политические мотивы воссоединительных стремлений эпохи, непосредственно следующей за вестфальским миром. Мы уже знаем, что главный очаг политики, имевшей в виду общий мир и спокойствие германской империи, был в Майнце, а отсюда явствует, что в общей системе майнцской политики заключалась также идея воссоединения церквей, на которую смотрели очень серьезно такие люди, как курфюрст Иоанн Филипп и Бойнебург. Бойнебург именно, будучи лично до некоторой степени членом обеих церквей, по рождению протестант, впоследствии католик, хлопотал об этом в Риме уже в 1660 году. Таким образом идея эта была известна Лейбницу еще в майнцкий период его жизни и нравилась ему. Он писал там не только политические, но также и "теологические демонстрации" (*demonstrationes catholicae*), и вовсе не из любви к спекуляциям, а с практической целью, имея в виду воссоединение церквей и поставив себе задачей представить важнейшие спорные пункты религии в таком свете, чтобы с его формулировкой могли согласиться теологи разных толков. Желая, чтобы сочинение это казалось беспристрастным, автор умышленно скрыл свое имя и свою религиозную точку зрения; оно написано на латинском языке, чтобы

его могли читать также иностранцы, и предлагает людям различных вероисповеданий и толков объект единения, стремясь в то же время вызвать практические суждения руководящих теологов касательно именно этого пункта. В своем изложении он стремился к простоте, общедоступности, ясности и свободе от всяких "хитросплетений" схоластики. "Я охотнее написал бы его по-немецки", – говорит он в одном письме, посланном еще из Майнца (1671) герцогу Иоанну Фридриху, – "но тогда его не могли бы прочесть иностранцы. Между тем я хотел попробовать, можно ли добром и разумной кротостью добиться от теологов всех толков, от католических, евангелических, реформатских, от ремонтрантов и так называемых янсенистов, – практических указаний и по крайней мере достигнуть того, что, если они и не все одобряют, то, тем не менее, не найдут в моем сочинении ничего достойного осуждения или вредного для дела спасения души. Без сомнения, это было бы прекрасным шагом к большому сближению и единению, если бы в таких важных и трудных делах можно было производить подобные опыты. Я хотел бы, чтобы все те, чьих отзывов я жду, не знали ни автора и его религии, ни намерения его соцензоров, и чтобы каждый из них думал, что сочинение

написано кем-нибудь из его партии. Как, по моему мнению, можно лучше всего этого достигнуть, об этом я подробнее написал господину барону фон Бойнебургу"¹²⁸. Упомянув же о переговорах, начатых с этого времени и веденных в течение многих лет, Лейбниц говорит в одном письме к Эйбену, ассессору имперского верховного суда (август 1692): "Что касается negotium unitatis restituendae, то немного найдется теперь в Европе частных лиц, которым представилась бы большая возможность усвоить себе правильный взгляд на это дело, чем мне, с тех пор, как я сделался интимным другом покойного барона фон Бойнебурга"¹²⁹.

2. УНИОНИСТСКИЕ ИНТЕРЕСЫ

Важные политические мотивы и способствовали, и мешали делу воссоединения церквей. Религиозный раскол в германской империи вызвал разделение и политический раскол ее государств, которому споспешествовала Франция, охотно бравшая на себя роль покровительницы немецких протестантов. Религиозные несогласия открыли империю французскому влиянию, а воссоединение церквей могло парализовать его и упрочить внутреннюю связь Германии; уже ввиду этого в интересах императора и Австрии было всеми силами способствовать делу воссоединения. Также и в интересах католической церкви было вернуть в свое лоно протестантов с тем, чтобы было признано и сохранено главенство папской власти в делах церкви, под условием разного рода взаимных уступок. Эти простые политические соображения объясняют нам, почему император и папа стояли за воссоединение и работали в этом направлении, тогда как Франция и галликанская церковь относились к этому делу несочувственно и старались мешать ему. Таким образом на дело воссоединения церквей, благопрियтствовавшее

политическим интересам одной стороны и в то же время шедшее вразрез с интересами другой, влияли два противоположных политических лагеря того времени: с одной стороны, Австрия и римская церковь, с другой – Франция и галликанская церковь. Из пап, которые поддерживали это дело и при более продолжительном времени своего правления могли больше порадовать для него, следует прежде всего назвать Иннокентия XI (Одескальки): его пребывание на папском престоле (1676–1689) совпадает с годами, когда шансы на успех унионистских планов были наибольшие.

Упрочение на долгое время внутреннего мира и спокойствия германской империи примирением великих религиозных несогласий ближе всего касалось интересов императора. Для этого ему надо было прежде всего склонить на сторону идеи воссоединения протестантские государства и их князей и создать основания для дальнейших переговоров. Вести это дело было поручено человеку, который в течение многих лет был агентом императора для пропаганды унии и сам принимал ее очень близко к сердцу. Этим человеком, положившим в ту пору столько труда на дело осуществления унионистских планов, был Христоф Рохас Спинола; он принадлежал к одной

испано-нидерландской фамилии, пользовался благоволением Филиппа IV испанского и был духовником первой супруги императора Леопольда I; последний возложил на него миссию и дал ему полномочия действовать в Венгрии и германской империи в интересах воссоединения обеих церквей. Спинола принадлежал к ордену францисканцев и был епископом сперва Тины в Кроации, затем (с марта 1685 г.) венского Нейштадта; вместе с тем он работал на поприще дипломата и миссионера и относился к делу воссоединения не только как к поручению императора, а как к цели своей жизни, которой посвятил себя еще задолго до получения императорских и папских полномочий. Он сам объявил в 1671 году, что работает над этой задачей уже двадцать лет. С 1661 года начались его поездки, посвященные делу унии, причем ему пришлось быть шесть раз в Риме и пять раз в Ганновере, – в первый раз в 1677, во второй в 1683 году, когда с ним ближе познакомился Лейбниц. Его смерть (12 марта 1095 г.) была поистине большим несчастьем для дела воссоединения церквей, над которым Спинола трудился в течение почти полувека с великим рвением и одно время, казалось, с большим успехом.

3. ГАННОВЕРСКИЙ ДОМ И АББАТСТВО МОБЮИССОН

Из протестантских стран германской империи благоприятную почву для унионистских планов и задачи Спинолы явно представляли собою те князья коих были вполне преданы либо делу католицизма, либо интересам императора. Такими благоприятными условиями отличался в особенности Ганновер. Страна была лютеранская, герцог же ее Иоанн Фридрих обратился к римской церкви и поэтому симпатизировал идее воссоединения, хотя в политическом отношении стоял за французские интересы, а не за интересы императора. Его брат и преемник Эрнест Август домогался курфюршеского сана: будучи номинально лютеранином, он в силу своих политических стремлений поддерживал интересы императора и с этой стороны был доступен влиянию унионистских идей. Потому-то именно при Эрнесте Августе Ганновер сделался центром императорских унионистских планов и магнитом для Спинолы, пока другие политические и династические интересы, а именно надежды на английский трон, не закрыли навсегда доступа в эту страну католической пропаганде унии.

Жены ганноверских князей со своей стороны также принимали участие в унионистских планах и стремлениях: вдовствующая герцогиня Генриетта Бенедикта из религиозного рвения, а герцогиня София с ее независимым образом мыслей, в сущности враждебным всяким церковным вероучениям, напротив, из-за мирских выгод. Ее племянница и невестка Бенедикта была рождена и воспитана в католической вере: отцом ее был пфальцграф Эдуард, обращенный в католицизм кальвинист, матерью известная своим прозелитизмом Анна Гонзага, а мужем Иоанн Фридрих, лютеранин, перешедший в католицизм. София же, напротив, держалась такого же образа мыслей, как ее брат, курфюрст Пфальца Карл Людвиг. Нам нужно несколько подробнее познакомиться с этим участием женского элемента ганноверского двора в деле воссоединения церквей, так как это даст нам в руки нить, которая приведет нас к другому важному тогдашнему центру унионистских планов.

Женитьба и ренегатство пфальцграфа Эдуарда внесли в семью несчастного курфюрста Пфальца Фридриха V, некогда главы унии и представителя протестантских интересов империи, католическую закваску, все

усиливавшуюся с течением времени. Его вторая дочь пфальцграфиня Луиза Голландская пустилась искать приключений в романтическом духе, бежала из Гааги во Францию и последовала примеру своего брата; она была также обращена в католическую веру своей невесткой Анной Гонзага и получила богатое аббатство Мобюиссон близ Парижа¹³⁰. Здесь, когда ей было уже 57 лет, ее посетила летом 1679 года ее сестра София, с большим юмором описавшая это пребывание в аббатстве в своих письмах и заметках¹³¹. Аббатиса любила чувственные, светские и артистические удовольствия, занималась живописью и чувствовала себя гораздо лучше в студии, чем в молельне. Она, как про нее рассказывают, хвасталась тем, что родила четырнадцать детей. От ее привычек отдавало уже временами регентства.

Анна Гонзага, напротив, относилась серьезно к делу католицизма и ничего так страстно не желала, как обратить в католическую веру также и свою ганноверскую невестку. В этом ее сильно поддерживала другая строгая католичка, отличавшаяся таким же прозелитизмом и сделавшаяся вскоре важной особой в аббатстве Мобюиссон. Госпожа де Бринон, первая начальница сен-сирского института,

учрежденного Ментенон для 250 благородных девиц, хотела, чтобы искусство и поэзия находились в исключительном и строгом подчинении у религии, и требовала поэтому религиозной трагедии, где не было бы места чувственной любви, библейской трагедии без любви, образец которой дал Расин в своей "Athalie" (1691). Ей пришлось внезапно оставить сен-сирский институт, так как Ментенон была оскорблена ее властолюбием. Она прибыла в Мобюиссон, сделалась секретарем аббатисы и вскоре стала самой влиятельной особой в аббатстве. Легкомысленная и слабохарактерная пфальцграфиня Луиза подчинилась сильной воле де Бринон: ею было гораздо легче командовать, чем сен-сирской покровительницей, несмотря на то, что склонности и характеры Бринон и аббатисы были совершенно противоположны, так как последняя, судя по ее жизни, находила, что любовь без трагедии приятнее, нежели трагедия без любви. С тех пор, как де Бринон забрала власть в свои руки, аббатство Мобюиссон стало центром католических миссионерских стремлений, и отсюда делались попытки дать немецким унионистским планам, исходившим из Ганновера, желательное для приверженцев прозелитизма направление. Сношения между

Мобюиссоном и Ганновером проходили красной нитью через всю запутанную сеть унионистских попыток того времени, и эту нить пряла рука де Бринон. Благодаря усердию Анны Гонзага католическая церковь уже приобрела двух прозелитов из пфальцского дома; теперь делалась третья попытка в этом направлении: хотели обратить в католицизм герцогиню ганноверскую Софию, а через нее, если бы это удалось, надеялись приобрести нового прозелита в лице ее супруга Эрнеста Августа. Влияние Лейбница на герцогиню было известно: по своему уму он пользовался большим авторитетом при ганноверском дворе и был душой того общества, которое собирала у себя герцогиня. Поэтому сам он сделался целью мобюиссонских стремлений, и де Бринон прилагала все свое усердие, чтобы обратить его в католицизм. Эту особу рекомендовала своей тетке, аббатисе, герцогиня Бенедикта; маркиза Кэйлю, племянница де Ментенон, изображает ее в своих "воспоминаниях" властолюбивой от природы, а герцогиня София характеризует ее в письме к Лейбницу следующими словами: "C'est une religieuse, qui passe pour bel esprit. Son éloquence est extraordinaire, car elle parle toujours"¹³².

Однако эти женские миссионерские попытки

далеко не имели бы такого значения, если бы в них не принимали участие два влиятельных лица, состоявших в дружеских отношениях и между собою, и с монахинями Мобюиссона; оба они были знаменитыми писателями и верными слугами католической церкви. Один из них – Боссюэт, всеми уважаемый прелат при дворе Людовика XIV, первый богослов и церковный оратор тогдашней Франции, с 1668 г. епископ Кондома, а с 1681 г. города Мо; другой – Пеллиссон, по рождению гугенот, перешедший в католицизм на сорок шестом году своей жизни (1670), порабатавший в качестве писателя в деле обращения французских кальвинистов, историограф короля, академик и придворный, стилист в новом вкусе, свободный от схоластических форм.

Кто хочет подробно ознакомиться с историей унионистских проектов того времени, тот должен не упускать из вида обоих этих лагерей, Мобюиссона и Ганновера, равно как их взаимных отношений. На одной стороне стоят аббатиса, Анна Гонзага и де Бринон в союзе с Боссюэтом и Пеллиссоном, на другой герцогиня София, Моланус и Лейбниц. Де Бринон позаботилась о том, чтобы между ее учеными друзьями и Лейбницем завязалась переписка, и старалась

всеми силами способствовать ее продолжению, как только она грозила прекратиться. Уже в 1679 году герцогиня София провела несколько месяцев в Мобюиссоне, но обратить ее в католическую веру не удалось; Анна Гонзага, так страстно желавшая этого обращения третьего по счету члена пфальцского дома, умерла в 1684 году, и Боссюэт в своем надгробном слове отнесся с похвалой к ее благочестивым и успешным стремлениям приумножить паству католической церкви: де Бринон продолжала дело обращения герцогини и писала ей письма за письмами, но в конце концов последовал решительный отказ со стороны курфюрстины Софии, выставившей в виде противовеса приманкам католицизма ужасы варфоломеевской ночи, пороховой заговор и убийство Генриха III и IV.

В сущности сношения между Мобюиссоном и Ганновером были завязаны не столько для дела унии, сколько для католической пропаганды. В Мобюиссоне желали воссоединения обеих церквей через обращение протестантов, и когда позже сам Боссюэт вмешался в это дело, то он-то именно и потребовал перехода их в католицизм, придавая догматам такое значение, при котором дело унии неизбежно должно было потерпеть крушение.

II. ПЕРЕГОВОРЫ ОБ УНИИ

1. СПИНОЛА, МОЛАНУС И ЛЕЙБНИЦ

Сначала Боссюэт лично не принимал участия в планах немецких унионистов; переговоры о них шли между Спинолой, получившим соответствующие полномочия от императора и папы, и германскими протестантскими дворами, из коих ганноверский представлял собой как бы операционную базу для его деятельности. Однако скоро благодаря самому Спиноле имя и богословский авторитет Боссюэта стали играть важную роль в вопросе об унии. Для восстановления церковного единства требовались такие догматические основоположения, на которых могли бы сойтись обе стороны, такое истолкование римско-католической веры, которое делало бы возможным соглашение для протестантов и отвечало бы унионистской цели; этим требованиям, по мнению Спинолы, удовлетворяло знаменитое и одобренное папой сочинение Боссюэта "Exposition de la foi catholique" (1676).

Несколько ниже мы укажем на некоторые

главнейшие сочинения, игравшие роль в переговорах об унии и отразившие в себе господствовавшие в ту пору направления. Предварительное обсуждение вопроса с целью подготовить и выровнять почву для воссоединения церквей должно было, естественно, происходить между сведущими и уполномоченными на то людьми, между богословами обеих церквей. Уполномоченным императора и папы с католической стороны был Спинола, сам член монашеского ордена и епископ. В качестве же представителей протестантизма герцог Эрнест Август пригласил на конференцию в Ганновер для обсуждения вопроса об унии первых богословов своей страны: Гергарда Молануса, аббата локкумского, придворного проповедника Баркгаузена из Оснабрюка и гельмштедтских богословов Каликста младшего и Манера. Гельмштедтский университет, отличавшийся духом терпимости, вообще был не против примирения с католической церковью, тогда как известный своей нетерпимостью виттенбергский держался резко противоположного направления. Поэтому Лейбниц старался не допускать приглашений в гельмштедтский университет профессоров из Виттенберга и при всяком новом приглашении,

как, напр., профессора Иоанна Фабрициуса из Альтдорфа и Шмидта из Ганновера, заботился о сохранении духа терпимости, царившего в этом университете. Сам Лейбниц принимал участие в совещаниях об унии в качестве посредника, советчика и дипломата, но собственно не руководил делом. Во главе конференции с протестантской стороны стоял аббат Моланус. Прежде всего явился вопрос, какой путь надо избрать для воссоединения обеих церквей, какой метод требуется для решения этой задачи? Спинола написал свои "Правила для церковного объединения всех христиан", Моланус очерк "Метода, которым может быть восстановлено церковное единство римских и протестантских христиан" и Лейбниц свои "Методы воссоединения"¹³³.

2. ГОДЫ СБЛИЖЕНИЯ. ТОЧКА ЗРЕНИЯ ЛЕЙБНИЦА

Обе церковные партии, стремившиеся к воссоединению, ни в какое другое время не сближались до такой степени, как в эту эпоху, когда обе стороны с готовностью шли навстречу друг другу в своих унионистских планах и сходились в главных пунктах. Ганноверские совещания Спинолы и Молануса указывают на высшую степень взаимного сближения, тогда как, напротив, позднейшая переписка Боссюэта с Лейбницем свидетельствует о возрастающем охлаждении, дошедшем в конце концов до полного отчуждения. Первая фаза относится к предпоследнему десятилетию семнадцатого века, вторая к последнему; в 1700 году место переговоров об унии было перенесено в Вену и исчезли последние надежды на действительный успех.

Гельмштедтские богословы были готовы признать основным положением Боссюэтова истолкование веры, на которое опирался Спинола, даже в вопросе о главенстве папы; Моланус в своем очерке метода унии признал его главою даже по отношению к судебной власти.

Обе стороны старались воздерживаться от взаимных осуждений и хотели предоставить разрешение религиозных противоречий общему собору, в котором протестантские суперинтенденты должны были принять участие в качестве епископов; Спинола также выставлял на первый план условия, могущие привести к объединению церковного строя, и оставлял в стороне примирение религиозных несогласий, как задачу будущего общего собора. Он делал очень большие уступки, чтобы прежде всего подготовить почву для объединения церковного строя, для основания общей, воссоединенной церкви. Так, он допускал браки священников и считал постановления тридентского собора, воздвигшие стену между католицизмом и протестантизмом, не неизменными, а подлежащими изменению на будущем соборе. К таким благоприятным результатам привели предварительные совещания об унии в 1683 году. Все дело основывалось, как мы видим, на компромиссе.

Лейбниц уже давно помышлял втайне о разрешении религиозных противоречий, о таком изложении вероучения, в котором его можно было бы благополучно провести через Сциллу и Харибду резко противоположных церковных

догм. Он хотел быть в этом деле примирителем, что было вполне свойственно всему его образу мыслей. Его собственная философская система казалась ему лучшим средством для создания такого примиряющего вероучения и составления истинной формулы соглашения. Понятно, что эту задачу можно было решить только таким истолкованием веры, которое удовлетворило бы обе стороны. То, что Боссюэт сделал своей "Exposition de la foi" с католической точки зрения, Лейбниц хотел попробовать сделать с точки зрения протестантской; он хотел разобрать отдельные догматические определения подробнее, чем Боссюэт, и изложить сущность дела как можно проще и яснее. В этой его системе не должно было заключаться ничего такого, что не могло быть терпимо церковью в качестве учения. Может ли церковь принять такое вероучение, это должны решить сначала епископы, а не папа, и именно умеренные по своим убеждениям. Таким образом первой целью Лейбница было добиться епископского одобрения. Он желал, чтобы суд епископов происходил совершенно негласно и состоялся при посредстве одного из князей, который предложил бы им на рассмотрение его опыт примиряющего обе стороны вероучения; от кого исходит проект,

относительно этого они должны были оставаться в неизвестности, чтобы протестантское имя заранее не повлияло на их решение в неблагоприятную сторону. Обо всем этом он писал в 1686 году герцогу Эрнесту Августу, прося его быть князем-посредником. Хотя герцог и не согласился на этот план, тем не менее Лейбниц привел его в исполнение или по крайней мере изложил письменно свое вероучение, найденное в оставшихся после него рукописях и впоследствии изданное под заглавием: "Systema theologicum" (1819). Оно дало повод к предположению, что Лейбниц намеревался сам сделаться католиком. Между тем это произведение, написанное с дипломатической целью, уже выясненной нами, представляет собою не что иное, как догматическую часть унионистских работ того периода, когда Спинола совещался с ганноверскими богословами и герцог Эрнест Август желал религиозного компромисса. В то время, как на конференции в Ганновере обсуждалось дело унии и формулировались предварительные вопросы, Лейбниц излагал в своей "Systema theologicum" соответствующее унии вероучение.

В эти годы (1683–1685) происходил живой обмен мыслей между нашим философом и

ландграфом Эрнестом гессен-рейнфельским. Переписка эта заслуживает нашего внимания потому, что дает нам прямое указание на личное отношение Лейбница к католической церкви. Обстоятельства его жизни не раз наталкивали его с разных сторон на вопрос о переходе в католическую веру, и не было недостатка в лицах, непосредственно побуждавших его к этому шагу. Его дружба с Бойнебургом, его служба в Майнце при Иоанне Филиппе и в Ганновере при Иоанне Фридрихе подвергала его в течение многих лет сильному католическому влиянию. Ценою перехода он мог получить хорошее место в Париже, Вене или Риме. Наконец, самое дело унии, к которому он относился с таким рвением, самое стремление к воссоединению с римской церковью должно же ведь было основываться на внутреннем религиозном чувстве, на признании католицизма. Между тем Лейбниц противился всем попыткам обратить его в католическую веру, и даже предложенная ему должность ватиканского библиотекаря в Риме не могла побудить его к этому. В этом отношении он был тверже Винкельмана.

Если что удерживало его от присоединения к католической церкви, то во всяком случае не столько ее догматический символ веры, хотя он и

любил прикрываться аугсбургским исповеданием, сколько глубоко протестантская основная черта его духовной природы, именно потребность к независимому мышлению. Ландграф гессен-рейнфельский, очень любивший и уважавший философа, старался всеми силами сделать его сыном римской церкви, в лоно которой он сам вернулся из протестантизма так же, как Бойнебург и Иоанн Фридрих. Его очень прельщала заслуга приобрести ей такого прозелита, и для этой цели он вступил в союз с янсенистом Антуаном Арно, проживавшим в Париже. Кроме того он сам написал для Лейбница особое миссионерское наиздание, которое и послал ему под (итальянским) заглавием "Будильник для моего дорогого Лейбница". Первые ответы Лейбница не заключали в себе прямого отказа: напротив, казалось даже, что он не будет упорствовать. Ландграф написал ему, что люди уже говорят о его обращении в католицизм; он же ответил на это, что эти люди отчасти ошибаются, но только отчасти. Таким образом казалось, что он стал уже наполовину католиком. Ландграф требовал другой половины. Тогда Лейбниц объяснил ему, что следует понимать в данном случае под половиной. Его связь с церковью не внешняя, а

внутренняя; внутреннее же приобщение не зависит от внешнего. Кто, например, несправедливо отлучен от церкви, тот, хотя внешним образом и исключен из ее общества, но еще не теряет в силу этого внутренней связи с ним. Уже из этого различения видно, что католическая церковь, которую имеет в виду Лейбниц, отнюдь не есть римская церковь: он говорит об идее воистину всеобщей церкви; эту идею возродил дух протестантизма и стремится к ее осуществлению. Менее двусмысленно и гораздо откровеннее выражается он, говоря о причине, удерживающей его от внешнего общения с римской церковью: он не хочет быть связанным в тех научных убеждениях, которые касаются природы вещей и над которыми во имя церкви учреждена богословская цензура. При этом он прямо указывает на осуждение системы Коперника, чувствуя, что подобному же осуждению могут подвергнуться его философские взгляды. Он не хочет носить ярма, налагаемого церковью на философа, тем более, что свободен от него, как протестант, и значит, должен склониться перед ним добровольно. "Возвращаясь к себе", – пишет он ландграфу, – "скажу, что у меня есть некоторые философские мнения, справедливость которых я мог бы

доказать; изменить их при моем складе ума для меня невозможно, раз я не вижу средства примирить это с моими принципами. Между тем эти мнения (хотя они, насколько мне известно, не противоречат ни священному писанию, ни преданию, ни постановлениям какого-либо собора) осуждаются некоторыми учеными богословами, воображающими, что они противны вере, и даже подвергаются цензуре. Мне скажут, пожалуй, что я мог бы не высказывать их, чтобы избежать цензуры. Но этого сделать нельзя. Ибо эти положения имеют большое значение в философии, и если я захочу когда-нибудь изложить важные открытия, сделанные мною, на мой взгляд, в области разыскания истины и расширения человеческих знаний, то мне придется опереться на них, как на основные положения. Правда, родился я в лоне римской церкви, я отступился бы от нее только в том случае, если бы меня от нее отлучили, например, за отказ согласиться с известными установившимися мнениями. Теперь же, так как я рожден и воспитан в независимости от Рима, с моей стороны было бы неискренне и неосторожно просить о принятии меня в лоно этой церкви, раз я знаю, что, может быть, не был бы принят, если бы раскрыл свое сердце. Мне пришлось бы даже

тогда все время быть связанным и скрывать свои мысли или подвергнуться "turpius ejicitur quam non admittitur hospes". Охотно признаюсь вам, что готов купить приобщение к римской церкви какую угодно ценой, если бы только я мог сохранить при этом истинное спокойствие духа, то спокойствие совести, которым пользуюсь теперь"¹³⁴.

Об этот принцип, составляющий глубочайшую сущность протестантизма, должны были разбиться все попытки обратить Лейбница в католицизм. Его возвышенный образ мыслей не имел ничего общего с каким бы то ни было фанатизмом. Он мог признавать католическую церковь, не повинуюсь ей. Такой образ мыслей всегда кажется ревнителям веры индифферентизмом, в чем в конце концов и обвинили Лейбница обе стороны. Ландграф гессен-рейнфельский сделал ему именно этот упрек. Однако он поступил правильно, применив к нему со своей точки зрения то, что некогда сказал святой Иероним про Руфина: "Quisquis est, noster non est"¹³⁵.

Взгляды Лейбница на рассматриваемый нами вопрос, изложенные кратко, но обстоятельно в его трактате "Des méthodes de réunion" (1684), в сущности сходятся с взглядами Молануса и

Спинолы. Что путем религиозных собеседований нельзя прийти ни к чему положительному, достаточно доказал опыт; также нельзя ничего достигнуть посягательством на существующие основы, все равно, будет ли это сопряжено с уступками или с возвращением к единству древней церкви и догматам первых веков. Нужно считаться с обстоятельствами дела и брать их такими, каковы они в действительности: протестанты стоят на точке зрения аугсбургского исповедания с готовностью признать общий собор и принять в нем участие, что было выражено на сейме 1530 г.; католики стоят на точке зрения тридентского собора, причем предполагается, что постановления его не незыблемы, а в некоторых пунктах, делающих немыслимым всякое соглашение, подлежат отмене или изменению новым общим и законным собором для возможности унии. Почему новый собор по отношению к тридентскому не мог бы иметь для протестантов такого же значения, какое имел базельский по отношению к констанцскому для богемских еретиков? Он дал им чашу, и они вернулись в лоно церкви.

Принцип протестантизма по аугсбургскому исповеданию вполне соединим с принципом католицизма, т. е. с признанием единства и

всеобщности христианской церкви. А так как единой видимой церкви нужен один верховный пастырь, которым не может быть никто иной, кроме римского епископа, то из признания католической церкви вытекает также признание римской и ее епископа, т. е. подчинение папе, как главе вселенской церкви. При таком истинно католическом образе мыслей человек остается в единении со вселенской церковью, сохраняет с нею внутреннюю связь даже в том случае, если фактически отлучен от нее; тогда причиной его заблуждения может быть только слабость и неведение, а не злая воля, тогда возможны только религиозные заблуждения, а не действительное злонамеренное неверие или отпадение, стало быть, невозможны ни формальная ересь, ни раскол. Лейбниц особенно подчеркивает разницу между формальной и материальной ересью: первая есть сознательное неверие, умышленное неповиновение, неуважение к церкви, отрицание ее законной власти, вторая же, напротив, бессознательна: она представляет собою простое заблуждение и есть отнюдь не отрицание принципов, а только неправильный взгляд на известные факты. Таким образом будет формальной ересью, если люди отказываются признавать вселенские соборы церкви и

повиноваться их постановлениям, напротив, – материальной, если они сомневаются в том, что тот или другой собор был всеобщим и законным, т. е. вселенским; такое сомнение и возникло относительно констанцкого и базельского соборов в Италии и относительно тридентского в Германии, а отчасти также во Франции.

Осуждение или предавание проклятию заблуждений несправедливо и в свою очередь есть заблуждение со стороны церкви, изрекающей такие анафемы. Заблуждающиеся могут быть направлены на путь истинный без ущерба для принципов (*sauf les principes*). К этому должна стремиться уния. С этой целью протестанты должны со своей стороны признать единство и всеобщность (кафолицизм) церкви, главенство папы и значение вселенских соборов, взамен чего им должны быть разрешены браки священников, причащение под обоими видами и отправление богослужения на родном языке. В учении обеих церквей есть такие спорные пункты, которых можно не касаться в вопросе об унии, как, напр., различие мнений о воздаянии за добрые дела или о беспорочном зачатии Св. Девы Марии; есть и другие, подлежащие обсуждению и соглашению, как, напр., установление числа таинств и внутреннего смысла таинства св. причащения;

есть, наконец, и такие, которые могут быть решены только новым собором, как, напр., вопрос о чтении Библии, о почитании святых, о тайной исповеди, о границах папской власти, об учении о чистилище и пр. На этом соборе представители протестантских епархий должны пользоваться правами действительных епископов немецкой церкви, как есть действительные епископы латинской и греческой церкви. Католики сделают хорошо, если согласятся на эти предложения, так как от этого они много выигрывают, ничем не рискуя¹³⁶.

3. СНОШЕНИЯ ЛЕЙБНИЦА С ПЕЛЛИССОНОМ И БОССЮЭТОМ

В то время, как Лейбниц писал этот трактат, Спинола неоднократно имел повод жаловаться на одну враждебную соединению церквей французскую партию, противодействие которой он встретил в Риме¹³⁷. Спинола пытался тогда сам расположить к делу унии епископа города Мо Бенина Боссюэта, с которым Лейбниц состоял в переписке уже несколько лет, а через него и короля. С осени 1687 г. по июнь 1690 г. наш философ не был в Ганновере, а находился в своей поездке для собирания исторических материалов (о ней уже не раз упомянуто ранее и будет подробнее сказано впоследствии). Будучи в Вене, он посетил епископа Нейштадта (июнь 1688 г.) и просматривал у него некоторые письма, из коих явствовало, что папа, некоторые кардиналы и генералы орденов, в том числе ордена иезуитов, знали положение дел и одобряли его. Посетив же Рим осенью следующего года, он пришел к убеждению на основании случайных разговоров, что итальянский кардинал Спинола де Люка относится к делу унии доброжелательно, тогда как французский кардинал д'Эстрэ является его

горячим противником.

Тем временем вспыхнула вторая имперская война, продолжавшаяся девять лет; Людовик XIV вел ее вместе с тем, как религиозную войну, и она грозила гибелью германской империи и немецкому протестантизму. Именно ввиду этого следовало снова воспламенить рвение немецких унионистов, хотя при тогдашнем положении вещей нечего было и думать о каком-либо практическом успехе или результате. Но если бы удалось склонить к делу унии таких людей, как Пеллиссон-Фонтанье и Боссюэт, если бы удалось привлечь на свою сторону историографа Людовика XIV и первого придворного богослова Франции, то это соглашение в такой момент было бы весьма значительным и много обещающим результатом. И Лейбниц не упустил представившегося ему случая вступить с обоими названными лицами в обстоятельное обсуждение религиозных и церковных вопросов.

В своих размышлениях о религиозных разногласиях (*réflexions sur les différences de la religion*), написанных с целью обращения гугенотов, Пеллиссон изложил разницу между католицизмом и протестантизмом таким образом, что первый является якобы утверждением веры, а второй ее отрицанием. Ибо истинная вера требует

единения верующих, подчинения их незыблемому авторитету, коим может быть только непогрешимая церковь. Кто не признает этого авторитета, тот разрывает узы, связывающие между собой верующих, колеблет самую веру и проявляет тот индифферентизм, который есть смерть веры. Католицизм и протестантизм относятся друг к другу, как вера и неверие: протестантизм есть индифферентизм. Корень протестантского индифферентизма и неверия заключается, по мнению Пеллиссона, в непризнании непогрешимости церкви. Это объяснение пришлось вполне по душе мобюиссонским затворницам, именно госпоже де Бринон: она перевела его на политический язык и уверилась в том, что католицизм и протестантизм относятся друг к другу, как легитимность и крамола, как законное владычество и узурпация.

Аббатиса Мобюиссона переслала трактат Пеллиссона своей сестре в Ганновер, а та поручила просмотреть его Лейбницу и отправила в Мобюиссон его замечания (*rémarques*). Таким образом через госпожу де Бринон они попали к Пеллиссону. То, что последний назвал индифферентизмом протестантов, Лейбниц истолковал, как широкое проявление терпимости, вытекающей из той глубокой, непостижимой

основы веры, которая во всяком случае индивидуальна и всегда полагала предел авторитету церкви. Он противопоставил церковной непогрешимости божественную милость, как таинственную основу веры, принудительной системе католицизма – протестантскую свободу совести, а упреку в индифферентизме – необходимость и справедливость веротерпимости. Завязавшаяся между ними переписка о веротерпимости и религиозных разногласиях продолжалась в течение 1690–1692 годов, причем Пеллиссон хотел обратить философа в свою веру, а тот прикрывался, как щитом, аугсбургским исповеданием. Смерть Пеллиссона (январь 1693 г.) прервала эту переписку, в которой обе стороны расточали друг другу немало любезностей, и письма Лейбница были изданы без его спроса совершенно неожиданно для него¹³⁸. Сношения его с Боссюэтом были в полном разгаре, когда умер Пеллиссон.

Начало их переписки относится к концу 1678 г. Боссюэт, тогда еще епископ Кондома, писал Лейбницу, как библиотекаря, и осведомлялся об одном переводе Талмуда (27 ноября). Лейбниц дал ему нужные справки и сообщил между прочим, что епископ Тины был в

Ганновере с поручениями от императора. В следующем году Боссюэт обещал прислать в Ганновер три экземпляра своей одобренной папою "Exposition de la foi catholique"; один из них предназначался для герцога, а два остальных для Спинолы и Лейбница. В своем ответе на это письмо философ выразил надежду, что это сочинение окажет благотворное влияние на восстановление церковного мира¹³⁹.

Между тем в Ганновере велось дело унии и выработывались предварительные условия епископом Тины совместно с аббатом Локкума. До Боссюэта дошли слухи, что некоторые пункты соглашения подписаны, из коих первый касается признания главенства Рима. Тогда он пожелал подробнее ознакомиться с делом и получил "Methodus reintroducendae unitatis ecclesiasticae" Молануса¹⁴⁰.

Прочел ли Боссюэт этот трактат, нашел ли он, что дело не может иметь успеха, или просто позабыл о нем, – только ганноверское послание осталось совершенно без ответа, и прошло восемь лет, пока, благодаря переписке Пеллиссона с Лейбницем, он наконец не вспомнил о нем и не хватился рукописи, пожелав познакомиться обстоятельнее с ее содержанием. Она затерялась между его бумагами. "J'ai laissé échapper ces

papers de dessous mes yeux", – писал он де Бринон (29 сентября 1691 г.), прося ее выслать ему новую копию. В письме от 11 октября она умоляла Лейбница прислать ей как можно скорее положения епископа нейштадтского¹⁴¹.

Новая рукопись, изготовленная Моланусом для епископа Мо, хотя и содержала в себе пункты, обсужденные им совместно со Спинолой, но отнюдь не была копией его "Methodus" 1683 г. и, во избежание всякого намека на ее официальное значение, носила заглавие: "Cogitationes privatae". Написанное по-латыни и переведенное на французский язык ответное послание епископа несколько запоздало и было отправлено в Ганновер лишь 26 и 28 августа 1692 г. под заглавием "Sententia de scripto, cui titulus cogitationes privatae" (Reflexions etc). По свидетельству Лейбница, оно было получено 27 октября. Сам он сначала казался удовлетворенным содержанием ответа, но в одном из последних писем к Пеллиссону (8 декабря 1692 г.) сообщил ему, что нашел очень обидными некоторые места епископского послания, касающиеся его лично. Моланус, вынужденный отвечать на возражения епископа, написал свою "Explicatio ulterior"; она была закончена в августе 1693 года, но попала в руки

Боссюэта только в следующем году и осталась без ответа. Когда Боссюэт писал в последний раз Лейбницу перед своим пятилетним молчанием, он еще не получил ответа аббата локкумского¹⁴².

В переписке Пеллиссона с Лейбницем один пункт особенно заинтересовал епископа Боссюэта и возбудил в нем желание ближе ознакомиться с постановлениями ганноверской конференции и вмешаться в дела немецких унионистов. Лейбниц неоднократно выражал Пеллиссону сомнение относительно значения, придаваемого во Франции тридентскому собору. По вопросу о безусловном значении этого собора в делах веры именно и существовало разногласие между Пеллиссоном и Боссюэтом, с одной стороны, Моланусом и Лейбницем, с другой.

По мнению французского епископа, церковное единение возможно только на фундаменте единения в вере, требующего от протестантов безусловного признания постановлений тридентского собора по всем догматическим пунктам. Признание или непризнание этого собора – это в его глазах самый существенный вопрос в деле унии. Но тридентский собор можно уподобить каменной стене, и потому Лейбниц считает необходимым условием для воссоединения церквей, чтобы эта

стена если и не была разрушена, то по крайней мере хоть перестала бы служить глухой, непроницаемой преградой, тогда как Боссюэт, напротив, настаивает на ее неприкосновенности и требует от желающих унии протестантов, чтобы они не стояли по ту сторону стены, а перешли бы по другую, – требует перехода, подчинения протестантов в делах веры авторитету римской церкви. По его мнению, любовное соглашение может состояться в вопросах дисциплины, но не в вопросах веры.

Иначе относится к соединенно церквей Спинола, иначе Боссюэт: первый смотрит на него, как на порученное ему дело, второй, как на вопрос веры. Спинола держится точки зрения уполномоченного, агента, он идет к протестантам с целью склонить их к унии, он, насколько возможно, подготавливает и выравнивает для нее почву; Боссюэт же, напротив, стоит на точке зрения прелата, церковного миссионера и богослова, который проявляет уступчивость во всем, что можно изменить, не трогая основных догматов церкви, и, наоборот, остается непоколебимо твердым и непреклонным в том, что касается этих догматов. Он не идет к протестантам, а допускает их к себе и, когда они не соглашаются с его точкой зрения, спрашивает

их: "зачем же приходите вы"? В его глазах католицизм и протестантизм относятся друг к другу, как непримиримые контрасты, как церковь и не-церковь, и всякое соглашение, основанное на сглаживании этих контрастов, не может привести ни к чему.

В этом отношении католическое направление Боссюэта отличается большей определенностью, чем гармонистическое направление Лейбница. Последний очень хорошо понимал, что католицизм и протестантизм контрасты, но видел в них такие контрасты, которые не исключают возможности церковного единства: контрасты внутри самой церкви. Он считает, что протестантизм не есть отпадение от церкви, как таковой, не есть ересь, а только другая, отличная от католицизма ветвь церкви; между ними может существовать общая связь, как существует мировая гармония между разными по своей природе вещами. Этот взгляд чужд католической церкви: отсюда проистекает ее нетерпимость к протестантам и несправедливость такого отношения. Если один император ведет войну с другим, то из этого еще не следует, чтобы он был врагом империи вообще. Если протестантская церковь ведет войну с Римом, то это еще не делает ее врагом церкви, как таковой. Лейбниц

хочет унии, но не хочет, чтобы она была куплена ценою реформации: на последнюю он смотрит, как на положительный, неустрашимый факт, как на закономерный контраст католицизму в христианской церкви, как на церковь севера в противоположность церкви юга; он хочет соединения обеих церквей с сохранением особенностей каждой из них, хочет унии "salvis principiiis". Итак, разница взглядов Лейбница и Боссюэта может быть вкратце формулирована следующим образом. Девиз первого по отношению к унии гласит: "salvis principiiis", девиз второго: "principiiis obsta!"¹⁴³ Система римско-католической церкви и веры представляется Боссюэту прочно сложенным зданием, из которого нельзя вынуть ни одного камня без того, чтобы оно не рушилось. Тридентский собор более чем камень в этом здании, это целая стена. Кое-что в наличном строе церкви по природе своей перемененно и может быть развиваемо и улучшаемо сообразно потребностям времени. Так как человеческая жизнь изменяется в историческом ходе событий, то может быть изменяема с мудрой и своевременной уступчивостью также и церковная дисциплина, имеющая воспитательное и образовательное значение для человека. Поэтому

в области церковной дисциплины реформы возможны и могут быть необходимы; но есть одно, что по природе своей неизменно, это – церковное вероучение. В области догматической не может быть нововведений. Если время требует, то можно уступить во всем, касающемся дисциплины, но нельзя ни в чем касающемся догм. В этой области потребности времени не имеют значения; истины христианской религии не временны, а вечны, церковное вероучение неизменно и постоянно. Норма веры проста: сегодня должны верить тому, чему верили вчера и потому, что верили вчера. Церковь никогда не создавала и не декретировала новой веры, а, как прозорливый законодатель, всегда лишь формулировала и утверждала то, что существовало в ней в виде действительной веры. Таковы руководящие принципы Боссюэта; на них он строит свой метод унии, противоположный лейбницевскому. По его мнению, и тридентский собор не устанавливал новой веры, а утвердил и формулировал тысячелетнюю веру церкви; поэтому значение его неопровержимо, и отмена его постановлений в делах веры была бы подрывом самых основ церкви.

Боссюэт ставит возможность соединения церквей в полную зависимость от вопроса о

признании тридентского собора, Лейбниц же в своих письмах к нему старается умалить значение этого вопроса. По его мнению, вовсе еще не доказано, что тридентский собор был полным и общим собранием представителей церкви, что он действительно имеет значение вселенского. Две трети участвовавших в нем епископов приходится на одну Италию, представителей Франции было мало, представителей Германии почти не было. Откуда же в таком случае значение вселенского? Его можно открыто оспаривать и по справедливости. Наконец, если предположить даже, что этому собору подобает значение вселенского с точки зрения канонического права, все же еще далеко не еретик тот, кто с этим не соглашается. Оспаривается не значение вселенского собора, а вселенское значение тридентского. Если в этом отношении заблуждаются, то это только фактическое заблуждение, только ересь, коренящаяся во взгляде, а не в намерении заблуждающихся, ересь материальная, а не формальная, стало быть, не заслуживающая церковного осуждения. Таково положение протестантов по отношению к тридентскому собору: непризнание его отнюдь не влечет за собой отпадения от церкви, а значит, его признание отнюдь не есть необходимое и

первое условие для унии. Так оспаривали и итальянцы значение базельского и констанцкого соборов¹⁴⁴.

Однако Боссюэт упорно продолжал настаивать на том, что во всех пунктах, касающихся веры, тридентский собор должен иметь безусловно значение вселенского и фактически имеет его. Кто оспаривает это значение, тот действительно вероотступник, отщепенец церкви, тот действительно виновен в сознательной, упорной ереси, с которой церковь не может и не должна иметь ничего общего. Это относится ко всякому, кто так поступает, также и к Лейбницу. Именно этим выражением в послании Боссюэта был так обижен наш философ¹⁴⁵. Это вырыло между ними яму. Боссюэт объяснился откровенно; он, как прелат, назвал Лейбница еретиком, и Лейбниц потерял всякую надежду на успех унии ввиду разыгравшихся страстей¹⁴⁶. Хотя они и продолжали еще дружески обмениваться мыслями по вопросам философским, но что касается церковных дел, то в этом отношении между ними произошел полный разрыв, и после смерти Пеллиссона де Бринон тщетно старалась снова сблизить их. Сделав из признания тридентского собора принципиальный вопрос,

Боссюэт испортил этим все дело унии, которое до тех пор велось в Германии так миролюбиво. Лейбниц жалуется также на то, что речи Боссюэта чужд спокойный и бесстрастный деловой тон, "discours d'affaires"; ему хотелось бы, как он выразился в одном письме к де Бринон, чтобы, трактуя данный вопрос, епископ проявлял поменьше ораторского красноречия и побольше бухгалтерской сухости и краткости. По желанию герцога Антона Ульриха Лейбниц снова вступил в переписку с Боссюэтом после того, как тот написал ему первый (11 января 1699 г.), извиняясь в своем многолетнем молчании и объясняя его продолжительностью военных действий. В новой переписке вопрос шел о значении библейских книг, из которых также апокрифические были признаны тридентским собором каноническими. Лейбниц оспаривал такое значение их, ссылаясь на св. писание, а Боссюэт в своем последнем письме от 1 августа 1701 года привел в защиту постановления собора шестьдесят два довода, которые Лейбниц в свою очередь пытался опровергнуть в своем последнем письме от 5 февраля 1702 г.¹⁴⁷. Так окончилась эта переписка приблизительно за два года до смерти Боссюэта. Лейбниц был возмущен отношением к нему Боссюэта и высказывал в

своих позднейших письмах к Бюрнету и Бовалю, что считает себя оскорбленным надменным тоном и "докторским высокомерием", которое тот позволял себе проявлять в своих письмах к нему.

III. ЧТО ПРЕПЯТСТВОВАЛО СОЕДИНЕНИЮ ЦЕРКВЕЙ. РЕТРОСПЕКТИВНЫЕ ОЧЕРКИ

Чтобы правильно оценить и осветить точки зрения обеих сторон, надо принять в соображение политические мотивы и интересы, руководившие ими. Боссюэт имел в виду одно лишь церковное единение, тогда как, напротив, целью Лейбница было объединение Германии, для чего могучим средством могло послужить соединение церквей. Эта цель согласовалась с намерениями Спинолы, с интересами императора и политическими мотивами герцога ганноверского, который очень желал угодить императору, будучи кандидатом на курфюршеский сан. Достигнув этой цели, Эрнест Август уже не так интересовался унией. Когда же ганноверскому дому открылись перспективы на английский трон, то его отношения к унии сделались скорее отрицательными, так как она не соответствовала строю англиканской церкви.

С другой стороны, не следует забывать, что за Боссюэтом стоял Людовик XIV, который по многим причинам был против унионистских планов. Он хотел не примирения и соединения обеих церквей, а напротив, угнетения

протестантов и показал отменой нантского эдикта, что не склонен ни к какой унии. Конечно, у него не могло быть желания поддерживать в Германии то, что он искоренил во Франции, тем более, что соединение церквей служило средством для политического объединения Германии, тогда как в интересах короля было всеми силами способствовать ее разделению и раздроблению. Держась точки зрения церковного абсолютизма, он был против унии вообще, стремясь же к упрочению французской гегемонии, он противился немецкой унии в особенности. Кроме этого враждебного отношения Людовика XIV к Германии и протестантам была еще третья причина, также сильно препятствовавшая соединению церквей и обуславливавшая отношение к этому делу Боссюэта; мы имеем в виду спор, возникший между королем Франции и папой из-за известной декларации о галликанской церкви 1682 г.

Желая унии и способствуя ей в интересах господства римской церкви, папа тем самым заставлял Людовика XIV еще более противодействовать ей всеми средствами. Отмена эдикта о веротерпимости была объявлением войны протестантам, а обособление галликанской церкви создало преграду папской власти. Таким

образом Людовик XIV становится явным противником как папы, так и протестантов как раз в такое время, когда обе стороны делают попытки к взаимному сближению. Нет ничего удивительного, что король Франции не желал этого сближения. Духовным защитником прав галликанской церкви был Боссюэт, который, конечно, не мог относиться благожелательно к делу немецких унионистов, как один из столпов господствовавшей во Франции при Людовике XIV церковной системы. Относиться к этому делу отрицательно заставляли его не только его иерархические и богословские принципы, но также и его церковно-политическое положение.

В течение тридцати лет Лейбниц принимал самое деятельное участие во всех попытках к восстановлению церковного единства (1672–1702); беседами, письмами, меморандумами, богословскими трактатами, имевшими целью единение в вере, он неутомимо служил тому делу, которое считал самым благотворным для мировой цивилизации и спокойствия Германии и которое в конце концов сам должен был признать неосуществимым в тогданнее время.

Когда в самой евангелической церкви начались попытки к соединению различных

религиозных партий, то было предложено "три способа унии: "консервативный", оставлявший неприкосновенными основные различия исповеданий, "умеренный", имевший целью сгладить и примирить существующие контрасты, и "абсорбирующий", стремившийся достигнуть единства уничтожением контрастов и претворением одной из церквей в другую. Применяя эту терминологию к знакомому уже нам делу воссоединения церквей, можно сказать, что Лейбниц держался консервативного способа унии, Спинола умеренного, а Боссюэт абсорбирующего.

Довольно достопримечателен тот факт, что в деле осуществления идеи унии Лейбниц во второй раз возлагал свои надежды на Людовика XIV. Ему казалось, что при совместном действии папы, императора и Людовика, самого могущественного монарха того времени, успех дела обеспечен. Во второй раз он ошибся в характере этого короля, который был так же мало склонен покорить Египет и уничтожить Турцию для блага европейских христиан, как привлечь на свою сторону протестантов и примириться с ними для блага западной церкви. Вместо того, чтобы воевать с Турцией, Людовик XIV воюет с Голландией; вместо того, чтобы способствовать

унии, он отменяет нантский эдикт, а когда император после двух больших побед над турками мог уже помышлять о совершенном уничтожении их, он объявляет ему и империи войну. И все-таки десять лет спустя, после рисвикского мира, у Лейбница оставался еще луч надежды на успех унии, при чем он указывал на Людовика XIV. Правда, он видел, что политика французского короля всеми силами противодействует соединению церквей, но еще уповал немного на его религиозность. С этой последней надеждой начал он свои последние переговоры с Боссюэтом. "Если благочестие короля сильнее его политических стремлений", – писал он герцогу Антону Ульриху, – "то из этого, быть может, возможно извлечь пользу для дела унии".

Нам остается еще упомянуть о том, что в последнее десятилетие Лейбницу неоднократно приходилось излагать ход и положение дела унии в кратких ретроспективных очерках. В изданных в настоящее время рукописях имеются три таких очерка: 1) упомянутое уже ранее письмо к Эйбену, ассессору имперского верховного суда в Ветцларе (август 1692); 2) донесение герцогу Антону Ульриху, который сблизился с Людовиком XIV после рисвикского мира и

пожелал возобновления переговоров об унии между Лейбницем и Боссюэтом (17 ноября 1698); и 3) письмо курфюрсту Георгу Людвигу, у которого он испрашивал полномочия снова вступить в начатые Боссюэтом письменно переговоры (28 февраля 1699).

В письме к Эйбену он излагает ход дела, начиная с майнцских дней, упоминает о французском противодействии унии и сообщает о том, что в Ганновере ожидается ответ Боссюэта на послание Молануса ("*cogitationes privatae*"). Донесение его Антону Ульриху полно разочарования. Он находит, что было бы лучше, если бы дело вели благомыслящие князья и государственные люди, чем духовенство и богословы, что было бы лучше уладить его, чем испортить неправильной постановкой. В письме к курфюрсту он также признается, что при современном положении дела нельзя ни на что надеяться, что нужно подготовить потомству путь к восстановлению церковного единства и что ввиду этого следовало бы заручиться соответствующими декларациями Рима, которые могли бы оказаться полезными в будущем "*C'est ce qui a été mon but dans toute cette affaire*"¹⁴⁸.

Глава одиннадцатая

ЦЕРКОВНО-ПОЛИТИЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ЛЕЙБНИЦА: СТРЕМЛЕНИЯ К ПРОТЕСТАНТСКОЙ УНИИ

I. ВОССТАНОВЛЕНИЕ ЕДИНОЙ ЕВАНГЕЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ

1. УНИОНИСТСКИЕ ИНТЕРЕСЫ

Когда дело воссоединения католической и протестантской церкви находилось уже в своей последней стадии, когда исчезла почти всякая надежда на успех его, в конце семнадцатого столетия в самой протестантской церкви начали по почину Лейбница и при его ревностном содействии делать попытки к соединению обеих религиозных партий. Проект всеобщей христианской церкви, в которой могли бы мирно пребывать вместе католики и протестанты, как мы знаем, потерпел крушение частью в силу непримиримых контрастов обоих исповеданий,

частью в силу неблагоприятных обстоятельств времени. Теперь на очереди была попытка примирить религиозные несогласия в самом протестантизме и восстановить общую евангелическую церковь. Привести к соглашению связанных общими интересами протестантизма лютеран и реформатов казалось не так трудно, как уничтожить великий раскол церкви, образовавший пропасть между католиками и протестантами. Конечно, усердные богословы обеих сторон, особенно лютеранской, сделали все возможное для того, чтобы восстановить друг против друга обе протестантские партии и превратить их естественное родство во взаимную ненависть и религиозную вражду. Однако тогда, на рубеже семнадцатого и восемнадцатого века, по-видимому, имелись в наличии условия, благоприятствовавшие делу религиозного примирения. К этим условиям следует отнести общие бедствия немецких протестантов, более умеренный образ мыслей богословов того времени и кроме того политические обстоятельства, заставлявшие некоторых князей сочувственно относиться к этому делу.

После рисвикского мира для немецких протестантов было очень важно сплотиться между собой против общих притеснений и

опасностей, а лучшим средством для такого сплочения является полное единодушие. Вестфальский мир вызвал попытки к воссоединению церквей, мир же рисвикский сделал стремление к протестантской унии потребностью времени. Вместе с тем существенно изменилось положение немецких протестантов по отношению к их князьям-покровителям. До этих пор курфюрст саксонский был первым лютеранским князем Германии, главою протестантов и представителем их интересов; но как раз в это время саксонский курфюршеский дом отрекся от протестантизма ради польской короны и перешел в католицизм. С этого времени вождем немецких протестантов мог быть только курфюрст бранденбургский; таким образом роль их князей-покровителей перешла к Гогенцоллернам, уже намеревавшимся сделаться из курфюрстов королями. Этот княжеский дом стал реформатским в начале семнадцатого столетия, чем возбудил к себе ненависть лютеран; поэтому ни для какой другой княжеской династии в Германии религиозная терпимость и действительное примирение обеих протестантских партий не были так важны, как для курфюрстов бранденбургских. Здесь разлад между ними давал себя чувствовать сильнее

всего, а потому и потребность к примирению была наибольшая.

2. СИСТЕМА ТЕРПИМОСТИ В БРАНДЕНБУРГЕ

Начиная с Иоанна Сигизмунда (1608–1619), перешедшего к реформатам, религиозная терпимость и стремление к примирению церковно-протестантских несогласий вполне отвечали политическим целям и интересам Гогенцоллернов. Эдикт о веротерпимости, изданный Иоанном Сигизмундом для защиты реформатов в 1614 году, был возобновлен и подтвержден его внуком, великим курфюрстом (1662); он запретил своим подданным посещать лютеранский университет Виттенберга, отличавшейся нетерпимостью, и охотно давал приют в Берлине своим иноземным единоверцам, покидавшим Францию после отмены нантского эдикта (1685). Те самые притеснения, которым Людовик XIV подвергал протестантов своего королевства и которые заставляли их выселяться из Франции, должны были усилить среди самих протестантов потребность к терпимости и единению. Для практического осуществления такого религиозного примирения самой подходящей страной по обстоятельствам того времени являлись бранденбургские владения.

Отсюда, при удачном ходе дела, стремление к единению могло распространиться по всей Германии и увлечь не только немецких, но также всех европейских протестантов. Тогда можно было бы подумать и об общей евангелической церкви, которая соединила бы в себе протестантские народы; и это касалось прежде всего Швеции, Голландии и Англии, в особенности Англии, давшей образец благоустроенной и преданной королю национальной церкви, которая в своем вероучении сама держалась примиряющей середины между учениями крайних протестантских партий. После изгнания Стюартов, в царствование Вильгельма Оранского, и здесь обстоятельства больше чем когда-либо благоприятствовали делу объединения протестантов и слиянию их в одну общую церковь. Сын великого курфюрста бранденбургского Фридрих III, ценивший вещи постольку, поскольку они способствовали его прославлению, возымел желание пожать лавры и плоды такого объединения и взялся за дело примирения протестантов, не ограничиваясь одной только взаимной терпимостью обеих сторон, а стремясь к действительному соглашению их. Он хотел унии и встретил в этом

отношении сочувствие родственного ему лютеранского двора Ганновера. Таким образом переговоры об унии завязались сначала между Берлином и Ганновером, причем Лейбниц в силу своего положения и своих взглядов принимал участие в этом деле в качестве советника и посредника. Из богословов, участвовавших в этих переговорах об унии, наиболее выдающимися были на бранденбургской стороне реформатский придворный проповедник Яблонский, на ганноверской знакомый уже нам лютеранский аббат Моланус и гельмштедтские профессора Фабрициус и Шмидт, чуждые нетерпимости лютеране в противоположность виттенбергским.

3. ЯБЛОНСКИЙ, МОЛАНУС И ЛЕЙБНИЦ

Взвесив все обстоятельства времени по отношению их к вопросу об унии и усвоив себе дело в главных чертах, Лейбниц дал первый толчок к постановке вопроса на практическую почву своим меморандумом, представленным им бранденбургскому тайному государственному секретарю Кюно и вместе с тем предназначенным для министра Данкельмана (июнь 1697). Из предосторожности он поставил себе самые ближайшие цели. По его мнению, может быть три степени соглашения реформатов и лютеран: первая и самая низшая есть гражданская терпимость (*tolerantia civilis*), вторая – церковная терпимость (*tolerantia ecclesiastica*), примиряющая обе партии настолько, что они уже перестают осуждать друг друга, и третья, самая высшая степень есть действительное единение в вере (*unio*). Религиозные разногласия существуют в двух главных пунктах: в учении о предопределении и о таинстве св. причащения; разногласия во втором пункте устранить труднее всего, тут единение невозможно, и к нему не следует принуждать силою. Поэтому он советует не выходить в деле соглашения обеих

протестантских партий из пределов возможности и стремиться к достижению второй его степени, т. е. церковной терпимости.

Курфюрст бранденбургский шел дальше; он хотел действительного единения в вере и поручил своему придворному проповеднику Яблонскому¹⁴⁹ изложить предварительные основания для унии протестантов. Яблонский написал свое "Краткое изложение сходства и различия в вероучении протестантов, именно евангелических и реформатов" (*Kurze Vorstellung der Einigkeit und des Unterschiedes bei den Protestirenden, nämlich Evangelischen und Reformirten*), где старался доказать, что обе стороны сходятся в самых важных и существенных пунктах веры. По поручению курфюрста бранденбургский посланник в Париже Иезекииль Спангейм доставил этот очерк в Ганновер, где имел собеседование о деле с курфюрстом Эрнестом Августом, после чего Лейбницу и Моланусу было предложено дать отзыв о берлинском проекте. Таким образом в конце 1697 г. завязались переговоры об унии между Берлином и Ганновером. В следующем году Лейбниц и Моланус высказали свое мнение сообща в написанном на немецком языке трактате под заглавием "Via ad pacem"; Лейбниц же кроме

того написал от себя "Tentamen irenicum", где пытался примирить существующие разногласия при помощи спекулятивного обсуждения обоих спорных пунктов веры о предопределении и о таинстве причащения. Однако вскоре самый выдающийся лютеранский богослов в Берлине Филипп Яков Шпенер объявил в своем отзыве о сочинении Лейбница, что сомневается в успехе такой унии.

После первых письменных объяснений зашла речь о личном свидании между Яблонским, Лейбницем и Моланусом: оно состоялось в Ганновере в 1698 г. Все трое согласились, что для унии необходимы следующие три главные условия: терпимость к догматам, единообразие церковных обрядов и единство имени. Относительно дальнейшей истории переговоров об унии мы находим поучительные, но малоутешительные указания в переписке между Лейбницем и Яблонским за промежуток времени 1698–1704 г.¹⁵⁰ Главную тему ее составляют рассуждения о св. причащении, вопрос о присутствии Христа в этом таинстве и о том, как отвергая (но не осуждая) учение Цвингли, можно понимать это присутствие, как реальное, не считая его в силу этого местным и телесным: оно должно представляться нам, как "indistantia", не

как "praesentia localis", подобно тому, как присутствие души в теле. Однако все эти разъяснения не подвинули дела, министерский пыл охладел, и вскоре оно совершенно остановилось. Уже в октябре 1699 г. Лейбниц писал Яблонскому, что начинает считать унионистские планы несвоевременными. "Причина, заставляющая меня думать, что лучше бы приостановить дальнейшие переговоры, заключается не в том, что я как бы опустил руки и уже не так благожелательно отношусь к делу, а скорее именно в том, что я отношусь к нему благожелательно и боюсь, что, как я ясно выразился в моем предыдущем письме, заниматься им теперь несвоевременно и, как говорится, все равно, что попусту тратить заряды. Ибо известно, что даже самые лучшие предложения, являясь не вовремя, не только остаются тщетными на этот раз, но, что гораздо хуже, теряют свою ценность также и для будущего"¹⁵¹. А гельмштедтскому богослову Фабрициусу Лейбниц писал в марте 1703 г.: "Все охладели к делу религиозного примирения, другие заботы, другие планы волнуют дворы".

4. COLLEGIUM IRENICUM В БЕРЛИНЕ

В том же году король Пруссии созвал в Берлине нечто вроде протестантской конференции мира, "collegium irenicum", под председательством реформатского епископа Урсина фон Бэра; двумя другими реформатскими членами ее были Яблонский и франкфуртский профессор Стримезиус, а двумя лютеранскими пробст Лютке, вскоре отретировавшийся, и духовный инспектор Винклер. Последний тайно предложил королю проект унии, долженствовавший быстро привести дело к концу: он посоветовал ему воспользоваться своим правом верховного епископа, издать соответствующее повеление и заставить силой покориться упрямым лютеран виттенбергской школы. Проект этот был открыт и неожиданно опубликован под заглавием "Arcanum regium". Это возбудило сильное волнение среди лютеран. Евангелические земские чины Магдебурга обратились к гельмштедтскому богословскому факультету с запросом, как они должны отнестись к этому конфликту между религиозным долгом и долгом подданных, и сам Лейбниц посоветовал гельмштедтским профессорам высказаться

против метода, который рекомендовало "Arcanum regium".

II. ПРЕПЯТСТВИЯ К УНИИ

Изменили делу унии и те князья, на содействие которых рассчитывал король Пруссии, и которые сперва выказали сочувствие религиозному примирению. Особенно помешали унионистским планам два брака в княжеских домах, заставившие и Лейбница отстраниться от дальнейших переговоров. В 1706 году кронпринц прусский вступил в брак с принцессой ганноверской Софией Доротеей, дочерью курфюрста Георга Людвига. В числе условий этого брака было выговорено, чтобы принцесса могла сохранить свое лютеранское вероисповедание, и Лейбниц получил от курфюрста приказание не принимать участия в дальнейших переговорах об унии. Вторым неблагоприятным для дела унии браком был союз принцессы Елизаветы Христины брауншвейг-вольфенбюттельской с испанским королем Карлом III (1708); этот брак состоялся под условием перехода лютеранки принцессы в католицизм, а последствием его было и ренегатство ее деда, семидесятисемилетнего герцога Антона Ульриха, до тех пор ревностного пропагандиста евангелической унии (1710).

Перемена веры принцессой вольфенбюттельской вызвала в Ганновере антикатолическое настроение, которому должен был подчиниться также и Лейбниц. Когда был поднят вопрос о переходе принцессы в католицизм, от богословов гельмштедтского университета потребовали мнения на этот счет; действуя в духе терпимости, укоренившемся среди них со времен Г. Каликста, они высказались за него. Благодаря иезуитам мнение это получило огласку и было сочтено за отречение от протестантизма и за выражение предпочтения папистской церкви. Нигде оно не произвело такого неблагоприятного впечатления, как в Англии. Там были очень недалеки от нелестных заключений на счет ганноверского дома, ибо университет находился также и под его властью. Право же этого дома на английский престол, как известно, основывалось на его отрешении от католицизма. Поэтому, во избежание всяких подозрений в ганноверских симпатиях к римской церкви, от гельмштедтских богословов потребовали публичного опровержения их собственного мнения. Указывая на эти политические обстоятельства, Лейбниц сам советовал им высказаться в антикатолическом духе, чтобы не показаться слишком

индифферентными по отношению к римской церкви и не возбуждать раздражения в Англии. Они написали это опровержение, но оно не удовлетворило архиепископа кентерберийского, так как в нем не было высказано явного, прямого отвращения к римской церкви.

3. ЛИЧНОЕ ОТНОШЕНИЕ ЛЕЙБНИЦА К СОВРЕМЕННЫМ ЕМУ ЦЕРКОВНЫМ ВОПРОСАМ

Нет ничего удивительного в том, что все попытки религиозного примирения, имевшие место в последние десятилетия семнадцатого века, т. е. как католическая, так и протестантская уния кончились ничем, если принять во внимание, что мотивами к переговорам о них служили большею частью совершенно посторонние, не имеющие ничего общего с религией эгоистические интересы князей. Видя на курфюршеский сан заставляя герцога ганноверского сочувственно относиться к делу воссоединения церквей: видя же на английский престол делают его противником унии. Брак с одним из Габсбургов обращает принцессу вольфенбюттельскую и герцога в католицизм, а боязнь общественного мнения Англии вызывает антикатолическое настроение ганноверского двора. Один княжеский брак благоприятствует, другой препятствует попыткам объединения протестантов. И такой человек, как Лейбниц, должен был принимать участие в этих махинациях или исчезать со сцены подобно

марионетке, смотря по тому, за какую веревочку тянули князя из своих личных расчетов. Все эти бесплодные переговоры свидетельствуют о том, что в области религии может быть установлено что-либо прочное только при помощи самой религии. Как мы видели из его письма к Яблонскому, Лейбниц уже в самом начале переговоров об унии понял, что они были начаты несвоевременно. В январе 1708 он писал своему гельмштедтскому другу Фабрициусу: "При настоящем положении вещей я уже ничего не жду от дела религиозного объединения. Это совершится некогда само собой". Столетие спустя опыт был снова повторен в Пруссии и с большим успехом, хотя, конечно, не без применения кое-чего из того "Arcanum regium", которое рекомендовал тогда лютеранин Винклер, но не одобрил Лейбниц. Для него самого церковные вопросы, как католической, так и протестантской унии были делом глубокого личного интереса, совершенно независимого от случайных обстоятельств времени и коренящегося в его мирозерцании и понятии о Боге. Он никогда не мог бы отрешиться от протестантизма, но в то же время чувствовал в себе нечто родственное католицизму, именно идею универсальной церкви, и это заставляло его сочувственно

относиться к соединению церквей. Оставаясь по своему вероисповеданию лютеранином, он в то же время в одном существенном пункте сходилась с реформатами, именно в идее предопределения, и это опять-таки вызывало в нем сочувственное отношение к делу протестантской унии. Ибо он видел, что правильно понятое предопределение согласуется с лютеранскими и вообще с христианскими религиозными понятиями. Чтобы установить такое правильное понимание и вместе с тем оказать духовную помощь делу примирения протестантов, Лейбниц написал свою Теодицею. "Это совершится некогда само собой!" С таким упованием на будущее простился он с современными ему неудавшимися попытками католической и протестантской унии.

Глава двенадцатая

ГОРНОЕ ДЕЛО, ПОЛИТИКО-ЭКОНОМИЧЕСКИЕ И ГЕОЛОГИЧЕСКИЕ ЗАНЯТИЯ. ПОЕЗДКА ЛЕЙБНИЦА И ЕГО ИСТОРИЧЕСКИЕ РАБОТЫ

I. ГОРНОЕ И МОНЕТНОЕ ДЕЛО, ИСТОРИЯ ЗЕМЛИ

1. РУДНИКИ В ВЕРХНЕМ ГАРЦЕ

Чувствуя постоянный позыв к творческой и полезной работе, Лейбниц уже в первые годы своей службы в Ганновере предложил герцогу свою помощь в горном деле и обещал ему восстановить эксплуатацию "неисчерпаемого сокровища страны", богатейшего источника государственных доходов, т. е. серебряных рудников в верхнем Гарце, исправив в них все повреждения, причиненные стихийной силой вод. Он хотел соорудить и поставить там мельницы и насосы собственного изобретения,

чтобы при помощи их восстановить разработку руды в Целлерфельде и Клаустале. Герцог дал ему разрешение на это, а начальнику области и берггауптману приказал оказывать ему содействие (15 октября 1679)¹⁵². Кроме того он обещал Лейбницу ежегодную пенсию в 2000 талеров, если его машины выдержат испытание. Вскоре после этого Иоанн Фридрих умер. Его преемник подтвердил это обещание, и в течение нескольких лет Лейбниц по целым месяцам жил в Целлерфельде, руководя применением своих машин. Он был вполне убежден в их пригодности и полагал, что достиг бы желанных результатов, если бы горные чиновники не действовали ему наперекор. Наконец, выведенный из терпения постоянными препонами, которые они ставили ему, Лейбниц пожелал навсегда освободиться от работ в Целлерфельде. Герцог исполнил его просьбу, сохранил ему жалование в виде пожизненной пенсии и назначил его историографом брауншвейгского дома (31 июля 1685). С этого времени он должен был посвятить себя всецело этой задаче¹⁵³.

2. МОНЕТНОЕ ДЕЛО

Горное дело представляло для нашего философа тройкий интерес: 1) технический, вызываемый механическими условиями и средствами горнопромышленного производства, в том числе также и машинами для удаления грунтовых вод из рудников, 2) политико-экономический и политический, сопряженный с чеканкой серебра и фабрикацией денег, 3) минералогический и физический, соединенный с рассматриванием почвенных пород, как произведений природы, и увлекавший его мысль к происхождению и первобытному состоянию Земли. Таким образом Лейбниц относился к горному делу, как механик, государственный человек и естествоиспытатель.

Еще задолго до того времени, как он начал принимать участие в разработке рудников Гарца, ему пришлось заниматься вопросами монетного дела по причинам политическим. "Я ездил вчера", – пишет он одному из друзей (1680), – "по приказанию моего государя в рудники. Ты, конечно, с удивлением спросишь: что общего могу иметь с горным делом я, как юрист? А между тем я уже давно пришел к убеждению, что

политическая экономия есть важнейшая отрасль политики, и что Германия гибнет от незнания ее или пренебрежения ею"¹⁵⁴. Он знал, как тесно связана успешная разработка горных богатств и правильная постановка монетного дела с благосостоянием как отдельных государств, где есть такие богатства, как, напр., наследственных земель императора, Саксонии и Брауншвейга, так и всей империи. В этом смысле он составил летом 1681 года меморандум для Эрнеста Августа, а во время своего пребывания в Вене (1688) издал оба своих "Размышления о монетном деле"¹⁵⁵.

Государства, владеющие горными богатствами, должны сообща обсудить свои интересы и беды их: это советовал Лейбниц в своем меморандуме герцогу ганноверскому. Монетное дело в империи должно быть упорядочено законами и поставлено таким образом, чтобы ухудшение качества монет, неоднократно приводившее к понижению нарицательной цены денег (девальвации), не могло более иметь места в будущем. Этой целью задавался он в своих "Размышлениях".

Обе статьи направлены против неверного и запутанного представления о ценности золота, серебра и денег, против неправильного взгляда на монетное дело. Лейбниц видел, что этот взгляд

господствует в его время и будет господствовать до тех пор, пока его не исправит и не просветит основательная критика. Общеизвестные ценности обыкновенно принимаются за природные свойства, между тем как всякая ценность основывается на сравнении вещей; воображают, что талер, гульден, грош, крейцер и пфенниг "установлены самой природой", между тем как ведь они состоят из металлов, а металлы те же товары с повышающейся и понижающейся ценностью. Люди не понимают, что ценности могут изменяться, еще того менее понимают они причины этого изменения. Конечно, они знают, что ценность серебра не остается постоянной, и спорят о теперешнем положении дела: стоит ли серебро больше или меньше, чем прежде? стало оно дороже или дешевле? Надо употребить больше денег (больше монет того же сорта), чтобы купить его, стало быть, оно стало дороже: так говорят люди и завидуют странам, обладающим горными богатствами. Но так как в настоящее время за один лот серебра нельзя купить ни того количества пищи, ни того количества рабочей силы, как сто лет тому назад, то очевидно, что серебро стало дешевле, что цена денег умалилась, и можно предвидеть, что она будет падать постоянно все более и более. В

старину дрейер имел большую ценность, чем теперь грош. Значит, дело стоит таким образом, что в настоящее время серебро дороже по сравнению с монетой и дешевле по сравнению с товарами; ухудшение качества монеты есть причина первого, увеличение количества серебра, благодаря эксплуатации испано-американских рудников, причина второго. А так как истинная ценность серебра определяется по сравнению (не с монетой, а только) с товарами, то общие интересы государств, обладающих горными богатствами, требуют, чтобы эта ценность не колебалась, а интересы империи, – чтобы не менялось количество чистого серебра в монете, или проба ее.

3. ПРОТОГЕЯ

Научным плодом его занятий горным делом был опыт первобытной истории Земли. Лейбниц озаглавил его "Протогея" и закончил только по возвращении из своей большой поездки, где не упустил ни одного случая посмотреть рудники и расширить в этом отношении свои знания. Он написал это сочинение в 1691 году, намереваясь воспользоваться им, как преддверием к своему историческому труду, но намерение это осталось неисполненным, как и самый этот труд незаконченным. Очерк Протогеи был напечатан в лейпцигских "Acta Eruditorum" (1693), а полное сочинение найдено в оставшихся после философа рукописях и издано Христианом Людвигом Шейдом (1749)¹⁵⁶.

В силу своих интеллектуальных особенностей Лейбниц невольно обобщает предметы своих занятий и исследований и включает их всякий раз в обширный круг вопросов, где они становятся членами ряда других, далеко заходящих размышлений. Начав с практических опытов осушения серебряных рудников Гарца, он переходит к политико-экономическим соображениям и доходит до вопроса о монетном

деле в империи; знакомство с рудниками Гарца приводит его к исследованиям возникновения этой части земной поверхности, и они разрастаются в опыт первобытной истории Земли. Ниже мы увидим, какой объем принимает история брауншвейгского дома благодаря важности и серьезности его исследований. История Гарца становится историей Земли, история Вельфов – историей империи: это части истории мира, истории вселенной!

Обе эти темы имеют точку соприкосновения. Лейбниц не может писать истории своих князей без истории их страны, ее почвы и древнейших, первобытных свойств последней, которые указывают на первобытное состояние всей земной поверхности, на возникновение самой Земли и объясняются ими. Эту связь имел он в виду, говоря в самом начале Протогеи: "И малые сведения о великих вещах ценны. Мы хотим начать с древнейшего состояния нашей страны и поэтому должны сказать несколько слов о ее первобытном виде, о свойствах и составе ее почвы. Ибо мы живем в самых возвышенных и богатейших металлами частях нижней Германии, и природа нашей родины открывает нам превосходные просветы на ее минувшие состояния, снабжая нас вместе с тем данными для

суждения о других местностях. Если мы даже и не достигнем конечной цели, то по крайней мере поможем делу нашим примером, потому что, если каждый внесет в него свой труд по описанию достопримечательных свойств почвы собственной родины, то нам будет легче прийти к общей первобытной истории".

По объяснению Лейбница, как Земля, так и другие планеты произошли из Солнца, как извержения центрального тела; и Земля в своем первичном состоянии была раскаленной шарообразной массой, движущая сила которой заключалась в свете или в теплоте; следствием излучения последней было постепенное охлаждение и отвердение, уплотнение и угасание, так что в конце концов Земля уже утратила способность светить собственным светом и могла только отражать чужой. Таким образом настал момент, когда, по словам Библии, свет отделился от тьмы. Поверхность Земли превратилась в кору, и скрытый под нею подземный жар продолжал действовать в качестве вулканической силы. Когда Земля была еще в раскаленном состоянии, выделявшиеся из нее пары поднимались вверх и сгущались во влажные массы; затем осадки их покрыли отвердевающую земную оболочку и изменили ее. За огненно-жидким первичным

состоянием Земли последовало капельно-жидкое на ее поверхности, за плутоническим первообразованием последовало нештуническое; сначала свет отделился от тьмы, затем суша от воды. Образовались моря и материки, и неровности твердой поверхности, выпуклости и впадины земной коры приняли вид разного рода долин и гор. Окаменелые остатки морских животных, находимые также в Гарце, являются памятниками первобытного нештунического периода и свидетельствуют о том, что некогда было море там, где теперь горы, что было время, когда вода покрывала всю земную поверхность, и все животные были водяными; с течением времени и с изменением состояния Земли от них, быть может, произошли амфибии, а от последних животные, живущие на суше. Лейбниц излагает это соображение, как постороннее, хотя и правильное с геологической точки зрения, но несогласное с Библией¹⁵⁷. Однако мы еще очень далеки от познания первобытной истории нашей планеты; сама Протогея еще не наука, а только смелая попытка создания новой науки, которую Лейбниц называет естественной географией, подразумевая под нею естествоописание и естественную историю Земли¹⁵⁸.

II. ПОЕЗДКА ЛЕЙБНИЦА

1. ЗАДАЧА И ЦЕЛИ ЕЕ

Уже в своем "Caesarinus Furstenerius", с целью обосновать притязания своего князя на политические коронные права, Лейбниц указал на то, что герцог ганноверский не может быть ниже итальянских герцогов по рангу и значению, так как по происхождению от маркграфа Ацо фамилия Эсте есть ветвь брауншвейг-люнебургского дома¹⁵⁹.

Тотчас же по вступлении на престол Эрнеста Августа в памятной записке, поданной герцогу в январе 1680 года, он указал ему, как бедна библиотека по отделу немецкой истории и публичного права, и что для нее в особенности необходима краткая, но основательная и документальная история княжеского дома¹⁶⁰.

Требую основательного и документального сочинения, Лейбниц поступил вполне рационально, потому что в те времена излюбленной темой были княжеские генеалогии, и на эту тему сочинялись всякие небылицы. Так как нельзя было производить немецкие

княжеские роды от богов, то пробовали по крайней мере приписывать им происхождение от знаменитых древнеримских фамилий. Так, Габсбургов производили от Анициев, если даже не от Фабиев и Сципионов, Вельфов через Ацо от Акциев, а один голландский генеалог во время пребывания герцога в Венеции (1685) ухитрился выдумать и иллюстрировать для него генеалогическое дерево, где родоначальником Вельфов являлся император Август¹⁶¹.

Будучи назначен историографом герцогским указом от 31 июля 1685 года, Лейбниц должен был сам написать историю княжеского дома и с этих пор считать эту задачу важнейшей отраслью своих занятий. Чтобы его труд вышел научным, т. е. был составлен по источникам, ему нужно было исследовать библиотеки, архивы и памятники и предпринять для этой цели поездку, так как письменные справки были недостаточны и не возбуждали к себе полного доверия.

Он отправился в путь осенью 1687 года, имея в виду сначала объехать среднюю и южную Германию, именно те страны, где некогда княжили Вельфы. Главными целями его поездки были курфюршеская библиотека в Мюнхене, императорская в Вене и герцогский архив в Модене. Но эти цели не были намечены заранее.

Едучи в Мюнхен, он еще не знал наверно, поедет ли в Вену, а из Вены уже готовился вернуться домой, но как раз в это время получил благоприятные известия, которые повлекли его в Италию. Эта поездка, заставившая его покинуть Ганновер почти на три года, может быть разделена по времени на четыре периода: первый, продолжительностью в полгода, оканчивается пребыванием в Мюнхене в начале 1688 г., второй обнимает пребывание в Вене, длившееся девять месяцев (с мая 1688 г. по январь 1689 г.), третий – поездку в Италию в течение 1689 г., и четвертый оканчивается возвращением в Ганновер в июне 1690 г. Руководствуясь его письмами, хотя очень часто и недатированными, а также его собственными заметками в дневнике, на которые он сам ссылается, мы можем дать теперь более точные хронологические указания относительно различных моментов поездки Лейбница, чем это могли сделать Пертц и Гурауэр именно относительно посещения им разных пунктов Италии.

2. ЛУДОЛЬФ И COLLEGIUM HISTORICUM

По дороге в Мюнхен Лейбниц посетил следующие главные пункты: Гильдесгейм, Марбург, Рейнфельс, где навестил ландграфа, Франкфурт-на-М., Зульцбах и Нюрнберг. Во Франкфурте он познакомился с величайшим языковедом своего времени, ориенталистом Иовом Лудольфом (1624–1704), создателем эфиопской филологии, проживавшим там в качестве курфюршеского саксонского резидента. Лудольф сообщил нашему философу об одном плане, возбуждавшем в нем живейший интерес. Дело шло об основании исторического общества (*collegium historicum*) для издания и распространения документов, хроник и т. п. с целью способствовать или, скорее, положить начало исследованиям по части отечественной истории, как всей империи, так и отдельных земель. Ибо в ученом мире того времени сильно чувствовался недостаток в методических сборниках и исследованиях источников, при посредстве чего только и можно было дойти до критической историографии. Так как именно в это время сам Лейбниц был занят историческими вопросами и их научным разрешением, то его в

высшей степени заинтересовал этот план и организация такой исторической коллегии. Он сейчас же начал думать о том, как ее можно разветвить, распространив ее деятельность по всей империи, и развить в императорское учреждение. Кроме того этот план можно было расширить и по существу. Организация общества, посвятившего себя исследованиям по части немецкой истории, могла бы послужить примером или опытом такого учреждения, которое распространяло бы свою деятельность на всю область наук и преследовало бы всевозможные научные цели. Тут уж вопрос идет не только о *collegium historicum*, а о "научном обществе"; для основания и организации такого общества у Лейбница не было недостатка ни в рвении, ни в призвании.

3. ПРОБЛЕМА. ПРЕБЫВАНИЕ В МЮНХЕНЕ

Цель, побудившая его к поездке в Баварию, заключалась в исследовании вельфских древностей. "Я знаю", – писал он из Нюрнберга императорскому гофрату Г. И. фон Блюму, – "что в математике следует опираться на силу изобретательности, в естествоведении на опыты, в делах божеского и человеческого права на авторитет, в истории на документы". "Моей темой является старобрауншвейгская история"¹⁶².

Общее происхождение домов брауншвейгского и Эсте составляло сущность генеалогического вопроса, требовавшую документального подтверждения. Убеждение, высказанное Лейбницем с полной уверенностью в его "Caesarinus", уже не было так непоколебимо, как десятью годами раньше. Хотя происхождение Вельфов от маркграфа Ацо оставалось для него вне сомнения, но поколебалась его уверенность в существовании связи между Ацо и Эсте, так как баварский историк Авентин в своих анналах назвал предков Вельфов "Astenses"¹⁶³. Были старые маркграфы этой фамилии в Асти в Пьемонте. Если они были предками Ацо и

Вельфов, то гипотеза об общем происхождении домов брауншвейгского и Эсте не могла иметь места. Подобное же сомнение возникло и у гельмштедтского профессора Генриха Мейбома.

Чтобы исследовать сущность дела, Лейбниц отправился в Мюнхен и (при посредстве капельмейстера Агостино Стефани) немедленно получил позволение курфюрста воспользоваться библиотекой; но по совету нерасположенных к нему советников, "des gens d'une habilité un peu sauvage", как он называет их, это позволение было вскоре взято назад. Между тем он уже просмотрел тома Авентина и нашел источник, из которого было позаимствовано указание на фамилию "Astenses": это была рукопись, хранившаяся в древнем монастыре св. Удальриха и св. Афры в Аугсбурге. Не теряя времени, Лейбниц отправился на страстной неделе в Аугсбург, отыскал рукопись и увидел к своему великому удовольствию, что в ней совершенно ясно было написано "Estenses" – фамилия, переделанная или искаженная Авентином ради Ацо и латыни в "Astenses". Другие, как, напр., патер Бруннер, историограф при Максимилиане I, списали ее у него. Таким образом через эту "affectatio latinitatis", чем Лейбниц и объясняет неправильное чтение слова, была почти спутана

вся генеалогия вельфского дома.

С этим открытием, счастливо разрешившим "главное сомнение", вернулся Лейбниц в страстную пятницу 1688 г. обратно в Мюнхен и только тогда послал в Ганновер донесение о доселешнем ходе своей поездки и об этом первом удачном результате своих исследований. Он сообщил о своем открытии также герцогине Софии без ученых объяснений и кроме того рассказал ей о нескольких забавных приключениях, из которых укажем здесь на одно. "Здесь, как я уже сказал, существует обычай, что на второй день Пасхи проповедник угощает своих слушателей небольшой историей, носящей название "пасхальной сказки". На этот раз иезуитский патер заимствовал свой рассказ из одной немецкой книги, написанной на потеху народу. Она называется "Der Simplicissimus"¹⁶⁴. Так мало был знаком даже Лейбниц с произведениями своего народа и века, что узнал о существовании Simplicissimus'a лишь случайно из проповеди мюнхенского патера двадцать лет спустя после того, как появился этот самый народный и самый жизненный из немецких романов 17-го века. И он принял его за нечто вроде арлекинады.

Донесения из Мюнхена были первыми

известиями, полученными в Ганновере о Лейбнице после его отъезда. "Я право очень рада", – отвечала ему герцогиня со свойственным ей юмором, – "что ваша поездка с целью исследования происхождения брауншвейгского дома не завела вас в иной мир, чего здесь все боялись, так как со времени отъезда вы не дали о себе ни одной вести".

4. ПРЕБЫВАНИЕ В ВЕНЕ

Доступ в императорскую библиотеку Лейбниц получил без всякого труда; но не одно только пользование этой библиотекой, где он почерпнул много ценных сведений для своих работ, задержало его на продолжительное время в столице тогдашней империи. Чрезвычайные события 1688 года и разного рода дела, о которых ганноверскому двору нужно было похлопотать в Вене, дали ему желанный повод выказать свое дипломатическое усердие. Настоящее империи и ганноверского дома, конечно, занимало его в то время еще больше, чем их прошлое.

В ту пору между Ганновером и Бранденбургом возник спор из-за притязаний на восточную Фрисландию, и сведущий в деле Лейбниц, ссылаясь на исторические указания, сумел лучше изложить и защитить законные притязания Вельфов, чем уполномоченный герцога¹⁶⁵). Эрнест Август заключил с Людовиком XIV союз, направленный против Дании и имевший целью защиту Гамбурга, восстановление прав герцога голштинского и поддержание мира в нидерландском округе. Хотя

этот союз с Францией вовсе не был враждебен империи, тем не менее он был истолкован в Вене очень дурно и вооружил против Ганновера самого императора. Вследствие этого Лейбниц старался всеми силами выяснить и руководящим государственным деятелям, и в конце концов на аудиенции у графа Виндишгреца, что в отношениях его князя к Франции нет ничего двусмысленного и предосудительного, в чем он сам был вполне уверен¹⁶⁶). К этим политическим делам присоединялись еще и кое-какие семейные интересы, о которых герцогиня писала ему в своих письмах. Фридрих Август, второй принц дома, состоял на службе у императора и, как казалось матери, слишком долго ждал производства в генералы. Лейбниц хлопотал и по этому делу у гофканцлера графа Стратемана и еще из Вены мог сообщить герцогине, что желание ее исполнено¹⁶⁷). Ее озабочивала также судьба младших сыновей. На сообщение Лейбница о его визите к Спиноле и о положении дела соединения церковью герцогиня отвечала шутя: "Если бы епископ нейштадтский мог выхлопотать одному из моих младших сыновей хорошее епископство, то это было бы солидным основанием для присоединения их к римской церкви"¹⁶⁸).

В течение пребывания Лейбница в Вене совершилось три исторических события: турки начали переговоры о мире после взятия Белграда (6 сентября 1688 г.), была объявлена война императору и империи Людовиком XIV (24 сентября 1688), и принц Оранский высадился в Англии (5 ноября 1688 г.), чем было положено начало английской революции, завершившейся низложением бежавшего короля и коронованием Вильгельма III. Следствием этого события был акт о престолонаследии 1701 года, обеспечивший престол за Стюартами женской линии и протестантского вероисповедания, почему после смерти Вильгельма III и его свояченицы Анны права на корону перешли к герцогине Софии и ее наследникам, т. е. к ганноверскому дому¹⁶⁹).

После двух последних блестящих побед императора при Могаче и под Белградом казалось, что настал момент, когда можно было вполне обезопасить империю от турок и, быть может, даже окончательно решить восточный вопрос изгнанием их из Европы. И Лейбниц вновь надеялся быть свидетелем этого великого, вожделенного торжества европейской цивилизации, как вдруг опять поднялась буря с запада, и стала грозить вторая имперская война, страшные последствия которой он предвидел. Он

видел, что завоевательным стремлениям Франции нет пределов, что французы могут отнять у Германии Рейн, по крайней мере его левый берег, и эта потеря страшно затруднит империи ведение войны даже при равных, даже при превосходных силах. В этом смысле писал он герцогине в то время, когда объявление войны было уже послано французским правительством в Вену¹⁷⁰). Нам уже известен меморандум, составленный им по поводу этого объявления и переданный министрам незадолго до его отъезда из столицы империи (30 декабря 1689 г.)¹⁷¹).

Из научных планов, занимавших Лейбница в Вене, самым важным для него было учреждение исторического общества; причем он хлопотал о том, чтобы оно было императором и получило бы название императорского, что возвысило бы его значение в глазах всей империи. Об этом деле он должен был сделать лично доклад императору; так было решено между ним и Лудольфом. Для этой цели он испросил себе аудиенцию. Леопольд I согласился дать ее, и тотчас же после нее расположенный к нему и много ему помогавший библиотекарь императора Нессель; поздравил нашего философа с успехом. Историческое общество получило название *collegium historicum imperiale*, и Лудольф сделался первым его

президентом (1690)¹⁷²).

Долгое пребывание в Вене снова разбудило в Лейбнице желание получить там должность, о чем шла уже речь в интимной его переписке за десять и за пятнадцать лет до этого времени. Советник курфюршества трирского Линкер фон Лютцевик, знавший его в Майнце и удивлявшийся его гениальности, хотел выхлопотать ему место императорского историографа и, как он писал 27 июня 1673 г. из Вены Лейбницу, находившемуся тогда в Париже, обратил на него внимание вице-канцлера Хохера, а через него и императора. Пять лет спустя и сам Лейбниц, чувствовавший себя в Ганновере не совсем на своем месте, желал такого приглашения: так по крайней мере можно предположить по одному ответу Линкера от 27 июля 1678 г. А в одном из своих писем 1680 года он прямо говорит, что охотно переселился бы в Вену на такую же должность, какую занимал в Ганновере, т. е. гофрата и библиотекаря¹⁷³).

Во время своего пребывания в Вене он произвел столь благоприятное впечатление на императора Леопольда своей огромной ученостью, своим ревнивым отношением к благоденствию империи, а в особенности своим меморандумом о политике Людовика XIV и

объявлении им войны, что император предложил ему через гофканцлера остаться в Вене и поступить к нему на службу. Но в то время Лейбниц еще чувствовал, что взятая им на себя задача связывает его с Ганновером и обязывает продолжать начатое путешествие; поэтому он просил императора разрешить ему отложить решительный ответ до своего возвращения в Ганновер, после чего он снова надеялся посетить Вену. Однако благоприятный случай был таким образом упущен, и случай этот не повторился, когда спустя двадцать пять лет покинутый всеми в Ганновере и Берлине Лейбниц в течение почти двухлетнего пребывания в Вене употреблял все усилия, чтобы основаться там более или менее прочно. Даже благожелательное отношение двух императоров и императриц, сыновей и преемников Леопольда I, женатых на принцессах брауншвейгского дома, не могло помочь ему в этом деле; к нему относились благосклонно и любезно, но и только¹⁷⁴).

5. ПРЕБЫВАНИЕ В ИТАЛИИ И ВОЗВРАЩЕНИЕ

Лейбниц уже готовился вернуться домой, когда получил от Флорамонти, ганноверского агента в Венеции, ответ на свой запрос, что герцог Модены охотно готов допустить его в свой архив¹⁷⁵). Этот архив был главным объектом его исторических исследований и являлся побудительной причиной, но не исключительной целью его поездки в Италию; научные вопросы, занимавшие его, требовали расширения ее программы, вследствие чего она составляет самую интересную и самую содержательную часть всего его путешествия. Находясь в Вене, он посетил золотые рудники в Венгрии, теперь же намеревался, будучи в Венеции, познакомиться с ртутными рудниками Истрии, а из Рима проехать в Неаполь, чтобы посмотреть Везувий.

В январе 1689 г. Лейбниц оставил Вену и через Венецию, Феррару и Модену, Болонью и Лорето направился в Рим. Основываясь на его собственных датах и письмах, можно считать установленным, что с 4–30 марта он был в Венеции, 1-го апреля прибыл в Феррару, а 14-го в Рим; 4-го мая он был в Неаполе, 5-го восходил на

Везувий и затем снова вернулся в Рим на более продолжительное время.

В течение его пребывания в Риме последовала кончина королевы Христины шведской 19 апреля 1689 года, а затем и папы Иннокентия XI, погребенного 12 августа; в преемники ему конклав избрал 6 октября Александра VIII (Оттобони). Обоим папам Лейбниц посвятил стихотворения: в первом (июнь 1689 г.) он возносит молитвы о выздоровлении заболевшего папы, который на благо миру споспешествовал великому делу церковного примирения, во втором приветствует Александра VIII, прося его призвать христиан к войне с турками. Лейбниц всегда занят своими идеями. Иннокентия XI он восхваляет за то, что тот стремился к разрешению церковного вопроса запада, а его преемника старается склонить к решению восточного вопроса. При этом производит довольно странное впечатление, когда он заставляет при виде одного папы трепетать подземных богов, а светила небесные покорно внимать его молитве, между тем как другому ставит в обязанность, помня о своем имени, следовать примеру языческого завоевателя мира¹⁷⁶).

Полугодичное пребывание в Риме обогатило Лейбница научными сведениями, расширило круг

его знакомств и доставило ему немало почестей. Антикварий и папский секретарь Фабретти показал ему катакомбы; он получил разрешение пользоваться барберинской и ватиканской библиотеками и сделался членом основанного Чиампини физико-математического общества, к которому принадлежали первые ученые; он познакомился с астрономом Бианкини, физиком Нацари и иезуитским патером Клавдием Филиппом Гримальди; намеревавшимся как раз в то время вернуться в Китай по зову императора в качестве миссионера, математика и мандарина. Последний рассказал ему много интересного о тамошней жизни и особенно о личности императора Хам-Хи. Император, властвующий над величайшим государством земного шара и при этом отличающийся, по описанию Гримальди, огромной любознательностью, углубляющийся в изучение математики и делающий астрономические вычисления, должен был казаться Лейбницу идеалом властелина, причем он, конечно, делал мысленно кое-какие сравнения. С Гримальди он потом переписывался и показал в своем предисловии к "Novissima Sinica" (1697 г.), как глубоко запечатлелись в его душе эти беседы, веденные некогда в Риме, и насколько продолжала интересоваться его

китайская мудрость.

Как сильно интересовали Лейбница миссии в Китае, видно из переписки его за последнее десятилетие его жизни, в особенности из переписки с иезуитом Клавд. Фил. Гримальди; президентом математической палаты китайского императора, с французским иезуитом Буве, отправившимся в Китай с пятью другими миссионерами (1685), с польским иезуитом и математиком А. А. Коханским; и прежде всего с А. Вержю; французским иезуитом и братом французского посла графа де Креки; А. Вержю (1632–1706) пользовался большим уважением в Берлине и Ганновере, именно у герцогини Софии, и был назначен прокуратором миссий на востоке. Буве обратил внимание Лейбница на сходство его *Arithmétique binaire* с китайскими обозначениями Фу-хи, о чем Лейбниц сообщает герцогу Рудольфу Августу (2 января 1697). Этот же иезуит описал в изданной им на французском языке брошюре личность китайского императора; латинский перевод этой брошюры имеется во втором издании "Novissima Sinica" (1699)¹⁷⁷.

Доказательством тому, как ценили Лейбница в Риме и как велико было желание оставить его там, служит сделанное ему через кардинала Казаната предложение занять должность

заведующего ватиканской библиотекой, должность, часто служившую ступенью к кардинальскому сану. Лейбниц отклонил это предложение, так как не был склонен принять связанное с ним условие, требовавшее его перехода в лоно римской церкви. Так говорит он сам в одном письме к аббату Ле-Торелю (25 ноября 1698 г.).

Имея в виду, что ранее монастыри были преобразованы введением в них технических и научных работ, Лейбниц нашел, что настало время ввести в итальянских монастырях и занятия по естествоведению; превратив их таким образом в учебные заведения, отвечающие потребностям времени. До такой смелой химеры в состоянии был дойти этот человек благодаря своему стремлению к примирению разнородного и непобедимой страсти к распространению научной культуры, причем совершенно забывал и об обстановке, и о средствах.

В обратный путь Лейбниц отправился, вероятно, еще в октябре и поехал через Флоренцию и Болонью в Модену; где пробыл два месяца; затем он направился через Падую и Венецию в Вену, где на этот раз оставался недолго. Вторичное его пребывание в Модене длилось с ноября 1688 г. до января 1689 г.,

вторичное пребывание в Венеции в течение февраля и марта 1690 г. Во Флоренции он познакомился с математиком Вивиани, а также с ученым и услужливым библиотекарем Маггиабекки; с которым уже состоял в переписке и обменивался мнениями по поводу различных исторических вопросов. В Болонье он свел знакомство с химиком и математиком Доминико Гульельмини¹⁷⁸), а через него с физиологом и анатомом Мальпиги; сделавшим много открытий; с ним он провел много часов в самых приятных беседах.

Исследования Лейбница увенчались полным успехом, и таким образом цель поездки была достигнута. В моденском архиве он нашел нужные ему документы, а в старом бенедиктинском (Камальдуленском) аббатстве на Эче (la Badia della Vangadizza) близ Ровиго отыскал гробницы древних маркграфов Эсте с сохранившимися надписями, в том числе гробницу графини Кунигунды; супруги Ацо, наследницы старого и родоначальницы нового поколения Вельфов. Благодаря этому явилась возможность исправить бесчисленные ошибки моденских историков, как, напр., Фалети и Пинья, определить время, когда жил Ацо, и привести в известность имена его итальянских

потомков. Вместе с тем была вполне доказана и общность происхождения Эсте и Вельфов¹⁷⁹).

III. ИСТОРИЧЕСКИЕ РАБОТЫ

1. СБОРНИК ДОКУМЕНТОВ ПО МЕЖДУНАРОДНОМУ ПРАВУ

Желая основать свой исторический труд не на баснях, а на достоверных свидетельствах, Лейбниц собрал во время своей поездки много ценных актов и рукописей, большую часть еще не напечатанных ранее и неизвестных; некоторые из них находились в руках очень немногих лиц, а некоторые, хотя и были напечатаны, но почти не были использованы научно. По возвращении своем он издал два сборника, предшествовавших главному труду; в одном из них заключались документы по международному праву, в другом средневековые рукописи, важные для истории Брауншвейга.

Так как международные договоры уподобляются интернациональным законам, то он назвал первый сборник сводом законов, или кодексом;; но так как этот кодекс состоял не из законоположений, а из документов, то он прибавил для большей точности определения, по совету своего друга Лудольфа, эпитет

"дипломатический;". Полное заглавие сборника было "Codex juris gentium diplomaticus". Он отличался не полнотою, а тщательным выбором материала, расположенного не в систематическом, а в хронологическом порядке; его нельзя было назвать ни "пандектами", ни "дигестами"¹⁸⁰).

Весь сборник подразделялся на три тома; первый был предназначен для документов за период времени с 1100 по 1500 год, второй для документов, относящихся к шестнадцатому веку, и, наконец, третий для документов семнадцатого века до последнего его десятилетия. В 1693 году вышел только первый том. Труд этот оказал свое действие. Вдобавок к собранным документам Лейбниц получил много новых из германских и иностранных государств, из Бранденбурга, Швеции, Франции, Англии и др., так что в 1700 году имел возможность выпустить прибавление под заглавием "Mantissa codicis juris gentium diplomatici" и мог похвалиться, что уже давно не появлялось такого сочинения, в котором заключалось бы столько подлинных документов для поддержания и приведения в известность прав и законных притязаний германской империи. Тем более странным должно было казаться ему то обстоятельство, что

императорский венский двор не сделал со своей стороны ровно ничего для увеличения объема этого столь полезного для него самого сборника. Он открыто высказывал свое удивление по этому поводу в письмах к австрийским государственным людям, к графам Виндишгрецу и Кинскому, а также к Грейфенкранцу, представителю восточной Фрисландии в Вене. Он указывал на то, что работает в империи и главным образом для империи без всякой помощи с ее стороны, что издает целый ряд в высшей степени важных, неизвестных документов, чтобы спасти от забвения законные права империи и удержать их в памяти потомства, а императорский двор не оказывает делу никакой поддержки, тогда как французский старается всеми силами привести в известность и подкрепить документами все свои права, даже относящиеся к самым отдаленным временам, что слишком хорошо доказали присоединительные трибуналы¹⁸¹).

Предисловие, предпосланное Лейбницем этому кодексу, вполне освещает многосторонние цели труда, долженствующего служить не только интересам империи и политическим запросам времени, но также задачам исторической науки и философии¹⁸²). Документы, касающиеся

возникновения коллегии курфюрстов, связывают этот сборник с более ранними трактатами Лейбница о державных правах имперских князей и о девятом курфюршестве ганноверском¹⁸³). *Caesarinus Furstenerius* появился во время первой имперской войны перед нимвегенским миром, *Codex diplomaticus* вышел во время второй, накануне следующего заключения мира, решившего судьбу империи после великих перемен, происшедших в Англии.

Чтобы писать историю правдиво, избегая всяких басен, чтобы не допустить никакой фальши в изложении событий, происходивших открыто, и не пропустить ничего истинного о событиях, сохранявшихся в тайне, необходимо изучить и исследовать самые верные источники: прежде всего монеты и надписи, официальные документы и записки великих людей; нужно относиться к повествователям критически; и уметь различать, руководили ли ими лесть и раболепство или стремление осмеять и зависть, или предубеждение и пристрастие, как, напр., французскими историками по отношению к Карлу V, Фердинандам и Филиппам, или немецкими и испанскими по отношению к Людовику XIII, Ришелье и Мазарини; нужно черпать сведения о фактах не из слухов (*rumores*),

а из архивов. При этом получается и правильное представление о времени, к которому относится данное событие, чего часто бывает уже достаточно для устранения известных басен, как, например, басни о возведении в папское достоинство женщины Иоанны. Лейбниц уже видел, что этот анекдот является хронологической невозможностью, так как его нельзя отнести с достоверностью ни к какому определенному времени. Всякое некритическое отношение к историческим событиям ведет, по его мнению, к "*historia infida*", а критическое к "*historia vera*"¹⁸⁴).

Положения международного права основываются на договорах, заключаемых по произволу (*jura voluntaria*) и находящихся в зависимости от интересов договаривающихся, различных, как нравы народов, и переменчивых, как времена. В настоящее время монархи играют в области политики союзами и договорами, как картами в своих дворцах; каждый мир имеет почти такое же значение, как перемирие, и остроумный Гоббс не грешит против истины, говоря, что народы всегда живут на военном положении. События этого века подтверждают его взгляд. Промежутки мира теперь только паузы, подобные мгновениям роздыха у

сражающихся гладиаторов, чтобы перевести дух. Постоянный мир существует только среди мертвых, что и высказал кто-то во время одного общественного торжества в Нидерландах, выставив перед своим домом картину кладбища, как аллегорическое изображение "рах regretua". Во Франции считается политическим искусством правительства постоянно вести войны и после каждой победы прославлять в высокопарных выражениях мир, чтобы одновременно достигнуть двух целей: воспользоваться выгодами войны и сказать похвальное слово миру¹⁸⁵). Лейбниц имел в виду Людовика XIV и ужаснейшую из имперских войн, когда писал предисловие к своему Кодексу; последний появился в тот год, когда был разрушен и сожжен Гейдельберг.

Однако философ отличает произвольно созданное международное право, основанное на договорах и актах (*jus gentium diplomaticum*), от естественного; (*jus naturae et gentium*), заключающего в себе вечные права разумных существ и вытекающего из самой божественной воли, из любви Божией, как из своего первоисточника. В этом месте предисловие к Кодексу принимает философское; направление и трактует идеи, уже высказанные Лейбницем в его

юношеском сочинении о новом методе изучения и преподавания юриспруденции и изложенные в этической и теологической части его системы. Он сам указывает на это юношеское сочинение, изданное им двадцатью семью годами ранее Кодекса. Здесь мы коснемся только главных пунктов, оставив подробности до изложения самого учения. Естественное право, как необходимо вытекающее из природы разумных существ, обнимает собою три степени справедливости: справедливость в теснейшем, в более широком и в самом обширном смысле слова. Первая степень есть справедливость обоюдная, *justitia commutativa*, или *jus strictum*, вторая – справедливость одевающая, *justitia distributiva*, или *jus aequum*, наконец, третья – абсолютная справедливость, *justitia universalis*; в основании первой лежит одно только строгое право, в основании второй правдолюбие и благожелательство, *aequitas* и *caritas*, в основании третьей благочестие и праведность, *pietas* и *probitas*. *Jus strictum* повелевает: "не делай другим того, чего не желаешь себе, не совершай несправедливостей, *neminem laede!*" *Jus aequum* говорит: "делай каждому то, что желаешь, чтобы тебе делали, отдавай каждому свое, *suum cuique tribue!*" Нарушение первой заповеди в сфере

действия известных законоположений вызывает жалобу, вне этой сферы – войну. Исполнение первой заповеди только устраняет несправедливость и бедствия, исполнение второй ведет к общей пользе и общему благополучию. Благочестие повелевает: "не только не совершай несправедливостей, не только поступай справедливо со всяким, но желай каждому блага и счастья и способствуй ему, как своему собственному, живи добродетельно, *honeste vive!*" Так понимает Лейбниц три правовых императива Ульпиана: "*neminem laede, suum cuique tribue, honeste vive!*" Под добродетелью он понимает бескорыстную любовь к человеку: "возлюби своего ближнего" как самого себя". Это возможно лишь тогда, когда человек больше всего любит Бога. Поэтому *amor divinus*, любовь Бога и к Богу, он считает источником естественного права.

С этой точки зрения мир является великим царством Божиим, человечество одним из государств или городов Божиих, а законы этого государства божественным правопорядком, познание которого составляет сущность и задачу теологии. Естественное право в полном своем объеме включает в себе три степени, или ступени: строгого права, гражданского общества и божеской семьи; другими словами, оно

обнимает собою области юридическую, политическую и религиозную. Поэтому философия права подразделяется на юриспруденцию, политику и теологию. Таким образом теология является частью философии права, как бы божественной юриспруденцией. Только тот, кто изучил эти три области права, юридическую, политическую и религиозную, есть в истинном смысле слова "*juris philosophus*"¹⁸⁶).

2. СОБРАНИЕ СРЕДНЕВЕКОВЫХ ИСТОРИЧЕСКИХ ИСТОЧНИКОВ

В основание исторического труда Лейбница легло богатое собрание средневековых документов, освещающих древнюю историю Брауншвейга и изданных им по рукописным источникам частью в первый раз, частью в более полном и исправленном виде. Они вышли в трех фолиантах под заглавием "Scriptores regum Brunsvicensium illustrationi inservientes;" в течение 1707–1711 гг. В сборнике этом заключается 157 рукописей; за исключением двух, одной итальянской и одной старосаксонской, все они древнее 1500 года, изданы на латинском языке и снабжены критическими и биографическими пояснениями. Сюда надо отнести еще пять сочинений, имеющих характер летописей; собрание их озаглавлено Лейбницем "Accessiones historicae;"; он предпослал его первому сборнику и издал уже в 1700 году в двух томах in quarto. Второй том занимает летопись монаха Альберика.

К сборнику "Scriptores" он написал введение, указав в нем значение и цель этого труда, а к каждому тому "Accessiones" кроме того по

предисловию. Во введении он говорит, что в Германии после изобретения книгопечатания, возрождения наук и искусств и реформации, после этих трех событий, составляющих эпоху и следовавших одно за другим, настало наконец время изучения исторических источников и критической историографии; основанной на их исследовании и проверке; Лейбниц хвалит первые опыты в этом направлении и порицает аббата Иоанна фон Тритгейма, который больше желал прославиться в естествознании колдовством, а в истории баснями, чем писать настоящую историю, что было ему вполне по силам при его изрядном знании рукописных источников¹⁸⁷).

3. ИСТОРИЧЕСКИЙ ТРУД

Генеалогическая задача, касавшаяся сперва только происхождения и родословной Вельфов, разрослась в течение обширнейших исследований Лейбница и приняла объем не только истории Брауншвейга, но истории всей германской империи, что было вполне в духе философа, всегда видевшего вещи в их общей взаимной связи. Он доказал документально, что маркграф Ацо;, живший в одиннадцатом веке, был общим родоначальником немецких Вельфов и итальянских Эсте, что от брака его с Кунигундой;, наследницей старого рода графов Вельфов, произошли герцоги Вельфы в Германии, а от второго брака с французской княжной Гарсенди (из Мэна) герцоги Эсте в Италии; он открыл, что предки Ацо происходили не от Карла Великого через императора Лотара, как он сам думал, когда составлял жизнеописание герцога Иоанна Фридриха (1679), а от графа Бонифация. Сын Кунигунды был первым герцогом из рода Вельфов; его сын Вельф II был женат на маркграфине Матильде; тускийской, самой могущественной в свое время итальянской княгине, приятельнице и стороннице

Григория VII. У этого Вельфа был брат Генрих Черный и внук Генрих Лев, родоначальник брауншвейгских князей, отец императора Оттона IV (1198–1218).

Старинные графы Вельфы, предки Кунигунды, находятся в тесной связи с королевскими родами Каролингов, так как Юдифь, дочь графа Вельфа I, была второй супругой Людовика Благочестивого (819) и, значит, родоначальницей французских Каролингов, а вельфская принцесса Эмма; (Немма) супругой Людовика Немецкого, т. е. родоначальницей немецких Каролингов. От Конрада, брата Юдифи, ведут свой род бургундские короли. Таким образом история вельфского дома и Брауншвейга переплетается с историей западной империи со времен Карла Великого. Поэтому Лейбниц связывает свой исторический труд с историей империи; он начинает с первых дней царствования Карла Великого и продолжает описывать события по годам, ибо "accurata temporum series", – как он писал 2-го марта 1702 г. Яблонскому, лучше всего освещает путь историку. Он имел в виду распланировать свое сочинение подобно тому, как распланирована история церкви в магдебургских центуриях у лютеран и в annales

ecclesiasticae Барония у католиков: он пишет "Annales imperii i occidentis Brunsvicenses;".

Эти анналы по первому и самому обширному плану должны были доходить до Эрнеста Августа, значит, охватили бы промежуток времени в 930 лет, если бы были доведены до смерти первого ганноверского курфюрста (768–1698); затем период этот был сокращен до четырех с половиной столетий, от Карла Великого до смерти императора из дома Вельфов Оттона IV (768–1218); но и этот период оказался слишком велик, пришлось ограничиться целью довести историю до последнего императора из старого брауншвейгского дома, т. е. до прекращения саксонской династии, закончив ее смертью Генриха II (768–1024). Однако Лейбниц не достиг и этой цели; когда он умер, труд его был доведен только до 1005 года.

Хотя он предполагал приступить к своему труду с 1692 года, когда ему оставалось еще 24 года жизни, но начало работы пришлось отсрочить, и кроме того ему приходилось часто прерывать ее для издания исторических сборников, для работ и интересов другого рода, как, напр., основание берлинской академии, для поездок и продолжительного пребывания в Берлине и Вене, так что безостановочно она шла

только в течение двух последних лет его жизни. Курфюрст Георг Людвиг назвал труд, которым Лейбниц, по его собственным словам, был постоянно занят, но которой никто никогда не видел, "невидимой книгой" и был очень недоволен тем, что он так часто уезжает и бросает историю Брауншвейга. Как видно из писем Лейбница от ноября 1715 г. и января 1716 г. к Муратори;, знаменитому библиотекарю и архивариусу в Модене, ему оставалось еще описать в течение последнего года своей жизни царствование трех последних императоров саксонской династии. В 1705 году анналы были доведены только до 783 г., т. е. до пятнадцатого года правления Карла Великого. Об этом свидетельствует одно трогательное место в них. Рассказывая о смерти Гильдегарды, третьей супруги Карла, Лейбниц упоминает о надгробной надписи, где она прославлялась, как прекраснейшая из женщин Запада, причем было сказано, что ее духовная красота еще превосходила телесную. Это воскрешает в его памяти образ его царственной подруги Софии Шарлотты, и он говорит: "При этих словах мне невольно вспоминается недавно покинувшая нас королева Пруссии, ибо в нашем веке нет женщины, к которой они подходили бы

более"¹⁸⁸). Королева София Шарлотта умерла 1 февраля 1705 г.

Первый том был готов к печати в конце 1715 г., но Лейбниц хотел подождать с его выпуском до окончания второго. Можно было думать, что ганноверское правительство тотчас же позаботится об издании оставшегося после его смерти труда, так как оно понуждало его к работе и неоднократно просило не манкировать ею. Однако ничего подобного не случилось; сочинение это было забыто и увидело свет только через 130 лет после смерти автора.

Уже Лейбниц отделил историческую часть труда от генеалогической, "Annales Brunsvicensis" от "Origines guelficae": он хотел взять на себя издание первых, а издание вторых предоставить Экгарту, своему помощнику и преемнику по должности библиотекаря и историографа. Если бы при издании анналов не ограничились, как хотел Экгарт, только ссылками в них на источники, а захотели бы ввести их в текст целиком, как имел в виду сделать его преемник Ган, то издание разрослось бы до сорока фолиантов. Князей интересовали более Origines guelficae, чем анналы; по желанию Георга II издание их было начато и закончено Шейдом (1750–1753) и вышло в четырех фолиантах, к

которым Юнг прибавил еще пятый (1780). Для исторического труда Лейбница он не сделал ничего, и после его смерти место историографа в Ганновере оставалось в течение тридцати лет незанятым (1802–1832).

Наконец и анналы нашли превосходного издателя в лице Георга Генриха Пертца, редактора "Monumenta Germaniae" и историографа всего брауншвейг-люнебургского дома; они вышли в трех томах (1843–1845), и в текст их уже не было надобности вводить источников, так как последние были сгруппированы в "Monumenta", и пользоваться ими для справок было легко¹⁸⁹).

Глава тринадцатая

ОСНОВАНИЕ УЧЕНЫХ ОБЩЕСТВ. НАУЧНОЕ ОБЩЕСТВО В БЕРЛИНЕ. ПЛАНЫ ДЛЯ ДРЕЗДЕНА, ПЕТЕРБУРГА И ВЕНЫ

I. ВЕК ФРИДРИХА III (I)

1. НОВОЕ КОРОЛЕВСТВО

Из своих бранденбургских, прусских и рейнских владений великий курфюрст создал государство, превратившееся при первом его преемнике в королевство, при втором в благоустроенное и сильное военное государство, а при третьем в великую германскую и европейскую державу, которой было предназначено создать в наши дни из германской империи мощную мировую державу. В том самом году, когда у него родился наследник, он вышел из вассальной зависимости от Польши в своих прусских владениях и сделался самостоятельным герцогом Пруссии, чем приобрел для себя и

своего дома право домогаться королевского сана (1657). Это справедливое и своевременное притязание было осуществлено его сыном, возложившим на себя корону в Кенигсберге 18 января 1701 года после того, как курфюрст саксонский благодаря своему переходу в католицизм сделался польским королем (1698), а курфюршескому ганноверскому дому открылись перспективы на английский престол. Курфюрст Фридрих Бранденбургский был после императора могущественнейшим из германских князей и сделался после перемены веры Августом II Саксонским, верховным покровителем евангелической церкви в Германии. Коронование в Кенигсберге делит пополам его двадцатипятилетнее царствование (с 29 апреля 1688 г. до 25 февраля 1713 г.): первая половина его обнимает правление Фридриха III, последнего курфюрста бранденбургского, вторая – правление Фридриха I, первого короля Пруссии.

Было бы неправильно думать, что этим государем руководила одна только любовь к пышности; черта эта, присущая до некоторой степени его отцу и, напротив, совершенно отсутствовавшая у его сына, была, правда, очень сильно развита у него самого; тем не менее было бы ошибочно смотреть на нее только, как на

личную слабость, так как она объясняется веком, видевшим Людовика XIV в полном расцвете славы и блеска, и оправдывается тем, что Фридрих создал в своей столице и что доньше служит ей украшением; создал же он в свое правление много плодотворного и прочного, и вовсе не любовь к пышности побуждала его к этому, а достойное признательности княжеское честолюбие.

2. РЕЛИГИОЗНОЕ ДВИЖЕНИЕ. НОВЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

Во всех сферах началось прогрессивное движение. Французские кальвинисты, вынужденные покинуть отечество вследствие отмены Людовиком XIV эдикта о веротерпимости (1685) и гостеприимно принятые еще великим курфюрстом в его государствах и столице в конце его правления, находили там и при сыне его спасительное убежище, увеличивались численно и способствовали процветанию промышленности страны. Французская колония в Берлине сделалась очагом реформатского вероисповедания и богословия и выставила таких поборников своего дела, как Яков Ленфан и Исаак Бозобр, проповедников и ученых, пользовавшихся общим уважением; первый написал сочинение о констанцском соборе, второй о манихеях.

В самой среде немецких лютеран возникло новое религиозное движение, как противодействие бесплодным и мертвящим догматическим спорам; целью его было вновь оживить христианство, поставить его на практическую почву и превратить в истинное

благочестие и деятельную веру. Речь идет о спенеро-франковском; пиетизме; представители которого, вынужденные уступить в борьбе с саксонскими лютеранами в Виттенберге, Лейпциге и Дрездене и вытесненные из Лейпцига и Дрездена, были приняты курфюрстом Фридрихом. Проповедник Филипп Яков Спенер покинул Дрезден и переселился в Берлин, куда был приглашен на должность проректора (1691), а профессора Г. А. Франке и Христиан Томазиус изгнанные из Лейпцига, переехали в Галле, где могли свободно продолжать свою деятельность. Курфюрст основал здесь новый университет для поддержания и распространения религиозного движения времени (1694). Теперь их стало четыре в его владениях: во Франкфурте-на-Одере, в Кенигсберге в Пруссии, в Дуйсбурге в Клеве и в Галле-на-Заале.

Реформатское вероисповедание курфюршеского дома, поселение французской общины в Берлине, деятельность пиетистов в Галле, основание нового университета, – все это при продолжающемся господстве лютеранской религии в массе народа вызывало религиозные распри, вследствие чего евангелическая уния сделалась желательной, а проявление религиозной терпимости стало необходимым. Но

так как унии в то время достигнуть было невозможно, то для предоставления свободы религиозным убеждениям оставался единственный путь терпимости; что сразу понял и высказал Лейбниц, когда ему пришлось обсуждать вопрос об унии. Переговоры об унии были первым из дел курфюрста Фридриха, в котором Лейбниц принимал очень деятельное участие, хотя и безуспешно, как он сам предвидел, при тогдашнем положении вещей¹⁹⁰).

3. ФИЛОСОФСКОЕ ДВИЖЕНИЕ. ПУФЕНДОРФ, ТОМАЗИУС, ВОЛЬФ

Между религиозной терпимостью, с одной стороны, и научными и философскими стремлениями, с другой, существует естественное и благотворное взаимодействие: они поддерживают и развивают друг друга. В течение нескольких лет работали одновременно Самуил Пуфендорф в Берлине (1686–1694), куда его пригласил в качестве историографа еще курфюрст Фридрих Вильгельм, и Христиан Томазиус в Галле. Пуфендорф был преемником Гуго Гроция в деле обоснования естественного и международного права и первым академическим представителем этого нового учения, когда курфюрст Карл Людвиг учредил в своем гейдельбергском университете кафедру названного права (1661). Профессорствуя там, он издал под псевдонимом "Монзамбано из Вероны" свое знаменитое сочинение, где критически рассмотрел тогдашнее государственное устройство Германии, изложил недостатки и недуги империи и указал на необходимость политического преобразования и новой организации союза входящих в ее состав

государств (1667).

Когда появился Caesarinus Furstenerius, некоторые сначала считали его автором этого произведения, хотя выводы последнего отнюдь не согласовались с его взглядами. Его Элементы всеобщего правоведения (*Elementa jurisprudentiae universalis*, 1660) и Основы естественного и международного права (*Fundamenta Juris naturae et gentium*, 1672) проложили путь, по которому за ним последовал Томазиус, сначала принявший участие в движении, вызванном Спенером и Франке.

Томазиуса, этого младшего соотечественника Лейбница и сына его уже знакомого нам учителя, привлекала к делу пиетизма естественная, здоровая и практическая суть религии и христианства, почти утраченная узким, догматическим лютеранизмом. Он был одним из первых и деятельнейших защитников прав и интересов естественного, здравого человеческого ума. В то время, когда подражание французам в одежде, обычаях и языке было распространено в Германии до крайности, он прочел в лейпцигском университете лекцию о правильном применении этого подражания и метко попал ею в цель. Ведь говорят же французы также и о научных вещах на своем родном языке: будем поступать, как они;

будем говорить, учить и писать по-немецки, а не по-латыни! Свои слова он тут же применил к делу, составив объявление о своей лекции и прочтя самую лекцию на немецком языке, на что еще никто до него не отваживался на публичном чтении; в немецких университетах это был неслыханный до тех пор, достопамятный для потомства пример, имевший место в последний год правления великого курфюрста (1687). Уже в следующем году Томазиус выпустил также ученый журнал на немецком языке, тоже первый в своем роде.

Истинный центр тяжести его успехов и значения лежит в его долголетней деятельности преподавателя юриста при новом университете в Галле (1694–1728), возникшем на его глазах и при его содействии; по основании университета он был вторым, а в 1710 году первым преподавателем юридического факультета и создал тамошнюю рационалистическую школу правоведения, очень скоро ставшую бельмом на глазу для своей соседки, пиетистической богословской школы. Томазиус защищал в пиетизме религиозную суть, но отвергал "ханжество", как в школьной учености педантизм; отделяя принципиально философию от богословия, он придал ей характер "мудрости", а

церкви, также принципиально отделяя ее от государства, значение религиозной корпорации, имеющей полное право на терпимость, если она не идет вразрез с законами и общественным благом. Таким образом, согласно принципам Томазиуса, проявление религиозной терпимости есть не только желательный, требуемый обстоятельствами *modus vivendi*, но и обязанность, налагаемая разумом. Если принять во внимание деятельность Томазиуса и значение, которым он пользовался, то уже одного этого его учения достаточно, чтобы привести нас к заключению, что в эпоху Фридриха I взошло солнце просвещения века, в особенности немецкого просвещения, солнце, достигшее своей полуденной высоты при Фридрихе II.

Мы не хотим оставить без внимания того обстоятельства, что в журналах, издававшихся Томазиусом в Галле, сотрудничал между прочим и Лейбниц, и что Христиан Вольф, призванный систематизировать, перевести на немецкий язык и распространить учение Лейбница, был приглашен туда при первом короле Пруссии, изгнан при втором и вновь приглашен при третьем. У философов, как у королей, есть свои века: веку Фридриха Великого соответствовал Кант, веку Фридриха I Лейбниц, и оба философа сознавали

эту связь. Я говорю здесь об эпохах этих властителей, а не о их личностях.

4. ЛИТЕРАТУРНОЕ ДВИЖЕНИЕ. БЕРЛИНСКАЯ ЛИТЕРАТУРНАЯ ШКОЛА

И в развитии немецкой литературы; эпоха первого короля Пруссии является точкой поворота, достойным внимания фактором в переходе от 17-го века к 18-му, от силезской школы к саксонской, от Опица к Готшеду. Если Опиц указывал на поэтов старофранцузского ренессанса, в особенности на Ронсара, и рекомендовал подражать им в Германии, если, напротив, главные представители так называемой второй силезской школы брали за образец позднейший итальянский ренессанс, именно Марино, то теперь в Германии настало время для новой французской литературы и поэзии, сделавшей золотым век Людовика XIV, и для подражания той школе, представителем и главой которой является Буало.

Если считать, что природа должна всегда быть целью стремлений поэзии, то переход от позднейших силезцев к французам, от Марино к Буало был прогрессом, заслуживающим большего внимания, чем поэты, являющиеся его представителями. Во главе их стоит Людвиг фон Каниц из Берлина, за ним следуют курляндец

Иоанн фон Бессер и силезец Веньямин Нейкирх. Поклонение и подражание Буало было как раз у места при дворе государя, поклонявшегося и подражавшего Людовику XIV. Каниц (1654–1720) завершил свою придворную и дипломатическую карьеру, начатую еще при великом курфюрсте, в правление Фридриха III и сделался одним из первых людей курфюршеского двора. Бессер (1654–1729) был первым обер-церемониймейстером нового королевского двора, а Нейкирх, самый плодовитый из этой литературной школы, влачил жалкое существование в качестве учителя берлинской дворянской школы (1703–1788); он описал его в одной из своих сатир, но не смог его улучшить одами на смерть королевы Софии Шарлотты, на третье бракосочетание короля и на открытие академии наук. Одно эротическое стихотворение Бессера, написанное в стиле позднейших силезцев, очень нравилось как Софии Шарлотте, так и Лейбницу.

Несмотря на тогдашние придворные обычаи и свое преклонение перед Людовиком XIV, курфюрст тем не менее был немцем в душе и любил свой родной язык. Основывая в Берлине Научное Общество, он категорически высказал желание, чтобы в акте об основании этого

учреждения в числе главных задач его были указаны поддержание чистоты немецкого языка и научная постановка его изучения. Очень вероятно, что Лейбниц написал еще за несколько лет до этого свои "Своевременные мысли об употреблении и усовершенствовании немецкого языка" (1697)¹⁹¹), именно имея в виду основание этого общества, так как он знал и разделял склонности курфюрста.

5. АКАДЕМИЯ ИСКУССТВ. ШЛЮТЕР

Спустя год после основания нового университета в Галле в Берлине была основана академия образных искусств, в главе которой стоял Андрей Шлютер, величайший ваятель и один из величайших архитекторов своего времени; он работал в Берлине в течение почти двадцати лет вплоть до смерти Фридриха I (1694–1713) и создал в новой королевской столице ее лучшие художественные памятники: королевский замок и конную статую великого курфюрста. В соседнем селе Литцове им был построен замок Лютценбург (1696), получивший после смерти королевы Софии Шарлотты название Шарлоттенбурга;. Здесь-то и происходили между Лейбницем и его царственной приятельницей те философские беседы, из которых в 1710 году возникла Теодицея.

II. НАУЧНОЕ ОБЩЕСТВО В БЕРЛИНЕ

1. ВИДЫ И ЖЕЛАНИЯ ЛЕЙБНИЦА

В Германии не было более подходящего поприща для деятельности нашего философа, нежели Берлин во времена последнего курфюрста и первого короля. Когда Лейбниц вернулся из своей поездки, обстоятельства уже сложились таким образом, что он мог надеяться, что ему откроется там новый обширный круг деятельности. Во время его отсутствия великий курфюрст умер, и София Шарлотта, единственная дочь ганноверского княжеского дома, сделалась на двадцатом году своей жизни курфюрстиной бранденбургской и матерью принца Фридриха Вильгельма, впоследствии второго короля Пруссии.

Искреннее согласие между герцогиней Софией и ее дочерью, двумя принцессами, столь родственными по духу благодаря сходству их характеров и взглядов и столь выдающимися по своему уму, не могло не оказать влияния на отношения между обоими дворами, часто находившимися в разладе вследствие разных

пререканий и противоположности их интересов. Если Лейбниц, завоевавший высшее доверие и симпатии герцогини (с 1692 г. курфюрстины) Софии, пользовался таким же расположением Софии Шарлотты, то он был вправе считать себя подходящим лицом для служения намерениям обеих курфюрстин и для восстановления добрых отношений между ганноверским и берлинским дворами. Конечно, для этого необходимо было прежде всего, чтобы София Шарлотта сама получила возможность оказывать определенное влияние на своего супруга, что могло иметь место лишь после падения министерства Данкельмана в 1697 году.

Когда вскоре после этого умер курфюрст Эрнест Август (28 января 1698 г.), то положение нашего философа в Ганновере сравнительно с прежним ухудшилось. Преемник курфюрста не был способен правильно оценить значение Лейбница; он не понимал величия его ума, не чувствовал уважения к его личности и видел в нем придворного ученого, могущего служить при случае справочной книгой и кроме того обязанного писать историю брауншвейгского дома. Тем более должен был желать Лейбниц создать себе второй круг деятельности в Берлине; его надежды на это упрочились, так как их

поддерживали обе курфюрстины, и сама София Шарлотта желала приблизить к себе философа.

2. МЕМОРАНДУМЫ И ПЛАНЫ

В 1697 году последовало заключение рисвикского мира и падение Данкельмана, чем были устранены оба главнейших препятствия, мешавших видам и желаниям Лейбница. Пока Данкельман стоял у кормила правления и был всемогущим человеком в Берлине, София Шарлотта не имела никакого влияния, и ее рекомендации ничего не стоили; она жила для своего нежно любимого сына и для музыки, не принимая никакого участия в политических вопросах, не имея никакого влияния на дела. Лейбниц был поражен и приятно изумлен, узнав, что курфюрстина интересуется также и науками¹⁹²).

В меморандумах, написанных еще до рисвикского мира и не адресованных к какому-либо определенному лицу, Лейбниц изложил свои идеи относительно требований времени в порядке, напоминающем его первую памятную записку о выборе польского короля, начав самыми общими целями человечества и закончив специальными задачами современной ему эпохи. Самой своевременной из всех задач, по его мнению, является улучшение печального

культурного состояния Германии, так далеко отставшей от Франции и Нидерландов в области сельского хозяйства, промышленности и торговли; лучшим средством для этого может служить споспешествование полезным искусствам и наукам, для чего самым подходящим государством и правителем являются Бранденбург и сын курфюрста Фридриха Вильгельма, который сам задавался великими целями и даже начал осуществлять их, но встретил слишком сильные препятствия в современных ему бедствиях. Теперь сын должен завершить дела отца, как Соломон дела Давида. Фридрих III является князем мира, тогда как отец его был и должен был быть князем войны. Лейбниц очень любил повторять это несколько напыщенное сравнение, и когда София Шарлотта склонилась на его планы, то в Берлине нашлась для Соломона также царица Савская¹⁹³).

В этих меморандумах Лейбниц имел в виду главным образом два дела и настоятельно рекомендовал их в пятом, написанном по-немецки: учреждение благоустроенных архивов, как собраний источников для истории страны и времени, которую заносил бы в летописи (анналы) назначенный для этого историограф, и основание научного общества по

образцу Королевского Общества в Лондоне и Королевской Академии в Париже. "Что если бы sub auspiciis Frederici учредить societas electoralis Brandenburgica ex emple regiarum Londinensis et Parisiensis? Тогда ученые люди совокупно вкладывали бы in omni studiornm génère, в особенности же in physicis et mathematicis полезные мысли, inventa et expérimenta, и отчего бы мне не поспособствовать успешному осуществлению такого дела?"¹⁹⁴)

После смерти Пуфендорфа, который отлично выполнил свою обязанность, составив обстоятельные сборники документов, относящихся к правлению великого курфюрста и Фридриха III, место историографа сделалось вакантным, и Лейбниц желал подобно тому, как он был одновременно библиотекарем в Ганновере и Вольфенбюттеле, сделаться также одновременно и брауншвейгским, и бранденбургским историографом, что ему, однако, не удалось. Главной целью его, более всего соответствовавшей беспримерной универсальности его научного гения и его любимейшим планам, продолжало оставаться основание научного общества в Берлине, если бы удалось склонить к этому Софию Шарлотту и с ее помощью курфюрста.

Как только после падения Данкельмана последний сделался доступнее ее влиянию, и курфюрстина стала интересоваться насаждением искусств и наук, начали также зреть и планы Лейбница. Лишь только он услышал, что в разговоре с придворным проповедником Яблонским она выразила радость по поводу процветания академии искусств и вместе с тем высказала при этом случае желание устроить в Берлине обсерваторию по образцу парижской, Лейбниц тотчас же написал ей восторженное письмо, где рассыпался в похвалах Софии Шарлотте за то, что она подобно своей матери благоволит к наукам, чтимым им выше всего в мире. Но чтобы они могли проявлять полезное и широкое влияние, для этого необходим хорошо организованный союз научных сил. В связи с обсерваторией и астрономическим пунктом в Берлине должно быть основано для славы курфюрста и Германии научное общество, которое, конечно, будет в состоянии сравняться с лондонским и парижским. Это письмо, помеченное ноябрем 1697 года, собственно и является началом сближения Лейбница с Софией Шарлоттой и первым в целом ряду писем, из которых только часть дошла до нас¹⁹⁵); последнее из них написано Лейбницем 31 января 1705 года,

за день до смерти королевы. Она, по словам Фридриха Великого, дарила ему свою дружбу, причем не ограничивалась только перепиской, но также часто подолгу беседовала с ним лично в течение ежегодно проводимого им в Берлине времени в 1700–1704 годах. Это были самые счастливые и самые светлые годы его жизни.

Наш философ умел согласовать свои планы: первое место занимала дипломатическая задача, сопряженная с службой при обоих курфюршеских дворах и делавшая желательным его периодическое посещение Берлина, второе – научные дела, требовавшие этих посещений и скрывавшие их политические цели. Согласие между обеими курфюрстинами должно было способствовать согласию между обоими курфюрстами, земли которых по своему положению составляли как бы один кусок; кроме того у них были общие интересы во всех важных делах, как, напр., поддержание европейского равновесия, безопасность германской империи и протестантской религии (сильно потерпевшей от рисвикского мира). Письмо от 4 декабря 1697 г., переданное Лейбницем курфюрстине Софии для пересылки ее дочери, было проникнуто исключительно этой идеей сближения и рассчитано на образ мыслей, даже на

эстетическое чувство Софии Шарлотты. Никакая музыка не может быть трогательнее, чем гармония довольных народов, никакая картина не может быть приятнее для глаза, чем ландшафт цветущих государств; пусть же она сама примет на себя роль богини согласия и счастья, поддерживая наилучшие отношения между своим супругом, с одной стороны, отцом и братом, с другой¹⁹⁶).

В следующем меморандуме, составленном после смерти Эрнеста Августа и предназначенном для обеих курфюрстин, Лейбниц яснее очертил свой дипломатический план и заговорил о привлечении к делу его собственной особы. Необходимо осторожно устранить все, что может возбудить подозрение курфюрста, и поэтому обе стороны должны избегать письменных сношений, легко приводящих к недоразумениям, и вверить свои инструкции одному лицу, известному своей благожелательностью и проницательностью, вполне знакомому с обстоятельствами, испытанному в дипломатии и пользующемуся уважением обоих, хорошо ему известных дворов. Для выполнения обязанностей такого доверенного лица нет более подходящего человека, чем он сам; курфюрстина могла бы вызвать его в Берлин и, принимая во внимание ту

известность, которой он пользуется уже во Франции, Англии и Италии, побудить своего супруга дать ему место, сопряженное с служением науке. Уже более двадцати лет он состоит членом Королевского Научного Общества в Лондоне и давно должен бы быть членом Королевской Академии Наук в Париже¹⁹⁷).

Членом лондонского Общества Лейбниц состоял с апреля 1673, членом же парижской Академии он сделался по повелению Людовика XIV в январе 1700 (диплом помечен 13 мартом 1700), вероятно, не без протекции курфюрста бранденбургского. Так как курфюрст Фридрих ставил себе в образец Париж и Людовика XIV, то, имея в виду то место, которое Лейбниц должен был получить в Берлине, он мог придавать значение тому обстоятельству, что философ был членом парижской Академии.

3. ОСНОВАНИЕ ОБЩЕСТВА

Пребывание Софии Шарлотты в Ганновере в течение лета 1698 способствовало сближению с ней Лейбница, как видно по тону его письма от 11 августа; часто и охотно беседуя с ним, и она вместе с тем возымела желание периодически видеть философа у себя, но Георг Людвиг отнесся к ее просьбе неблагоприятно и отказал в ней¹⁹⁸).

Между тем планы Лейбница удались и быстро достигли цели. 18 марта 1700 курфюрст Фридрих III подписал в Ораниенбурге декрет, выражавший соизволение на основании в Берлине обсерватории и Научного Общества. Уже через два дня после этого Лейбниц получил через придворного проповедника Яблонского это известие вместе с официальным приглашением в Берлин для организации нового учреждения. Это было его первое более продолжительное пребывание в Берлине. Первые недели прошли в блестящих празднествах по случаю бракосочетания единственной дочери курфюрста (от первого брака) с наследным принцем гессен-кассельским. По окончании своей командировки Лейбниц был приглашен

сопровождать обеих курфюрстин в Ахен и принять участие в путешествии, не только имевшем значение поездки на воды, но и связанным с дипломатической задачей действовать в Нидерландах и Баварии в пользу возведения курфюрста бранденбургского в сан короля Пруссии. И, должно быть, с каким удовольствием содействовал бы Лейбниц достижению этой цели! Ибо в своих упомянутых выше меморандумах он неоднократно выражал мнение, что курфюрсту бранденбургскому, этому могущественнейшему после императора потентату империи, недостает только королевского титула, и что последний должен быть присвоен ему, так как это нужно для завершения дела. К сожалению, ему пришлось отказаться от сопровождения обеих принцесс, так как еще до отъезда в Берлин он обязался отправиться и по желанию императора был отпущен Георгом Людвигом в Вену, чтобы (с конца сентября до конца декабря 1700) принять там участие в не имевшей успеха церковной конференции по вопросу об унии. 1700 год был один из самых беспокойных в жизни Лейбница¹⁹⁹).

Среди многочисленных празднеств, очень интересно описанных Лейбницем в письмах к

курфюрстине Софии, последовало учреждение новой академии. Спустя четыре недели после своего прибытия Лейбниц писал аббату Моланусу: "Две вещи потребовали моей поездки в Берлин: желание курфюрстины и решение курфюрста основать Научное Общество, о чем я должен высказать свое мнение. И я надеюсь на хороший успех, так как об этом деле ни разу не забыли среди теперешней праздничной суеты. Будет построена обсерватория, будут созваны ученые и собраны необходимые средства. Мне поручено составить фундаментальный акт. Если все дело только в грамоте, то у нас есть все"²⁰⁰).

11-го июля, в день рождения курфюрста, фундаментальный акт был объявлен, и на следующий день Лейбниц был назначен президентом нового общества и тайным юстиции советником курфюршества Бранденбургского, причем было выражено желание, чтобы периодически он проводил некоторое время в Берлине. Во время его отсутствия исправление его должности возлагалось на другое лицо. Ему было обещано жалованье и другие доходы и 11 августа в возмещение расходов по разъездам и ведению корреспонденции по делам Общества назначен оклад в 600 талеров в год; эта сумма должна была выплачиваться ему из кассы

Общества²⁰¹). Когда позже вследствие разлада между Обществом и его президентом последнему было отказано в этой выплате, то это привело к неприятным объяснениям, к жалобам с одной стороны и к обвинениям с другой, доставившим нашему философу много огорчений в последние годы его жизни.

Он был духовным основателем этого Общества, первого в германской империи. Установление его названия, его задач, его устройства и доходов в существенном было его делом. Он участвовал также очень важными и разносторонними работами в первом сборнике его научных трудов, изданных во время его президентства под заглавием: "Miscellanea Berolinensia ad incrementum scientiarum" (1710).

В отличие от немецких университетов, также называвшихся академиями, он назвал его, подобно лондонскому, "Научным Обществом" (*societas scientiarum*). Только Фридрих Великий переименовал его в "Académie des sciences et des belles lettres". Круг его занятий, из которых были исключены теология и юриспруденция, обнимал три следующие главные задачи: споспешествование немецкому языку и истории, полезным наукам и искусствам и евангелической церкви посредством заграничных миссий. В

первой задаче, как уже сказано, принимал участие лично курфюрст, тогда как третья находилась в связи с известными излюбленными цивилизаторскими планами нашего философа, направленными со времени его знакомства с Гримальди главным образом на Китай. Его "Своевременные мысли" и "Novissima Sinica", появившиеся в один и тот же год (1697), можно рассматривать, как сочинения, также написанные в виду предстоявшего основания нового Общества и двух его главных задач²⁰²).

Миссионерская деятельность должна была, по его мнению, идти рука об руку с наукой и торговлей и в качестве "propogatio fidei per scientias", как охарактеризовал Лейбниц ее тенденцию, находиться в связи с новой *societas scientiarum*. Он помышлял об основании подчиненной Обществу семинарии, как школы для молодых миссионеров, которые распространяли бы свет веры и вместе с тем просвещали бы людей и помогали бы им в качестве математиков, астрономов, физиков, врачей и хирургов. Положение вещей как нельзя более благоприятствует такому предприятию. Москва представляет собою ворота, ведущие из Европы в "Антиевропу", в Персию, великий Туркестан и Китай, и оба современные

повелители Российской и Китайской империи относятся в высшей степени доброжелательно к цивилизации и ее распространению. Царь живет в добром согласии с Бранденбургом и Пруссией, и прусские миссии пойдут не с пустыми руками, а понесут с собой и духовный, и материальный дар родины: их отечество дало науке систему Коперника, а торговле янтарь, принадлежащий к числу самых ходких товаров в Китае²⁰³). Да и в лицах, подходящих для выполнения этой религиозной задачи, не будет недостатка при современных религиозных движениях, нашедших себе защиту в бранденбургских владениях. "Кто знает, не для того ли допустил Господь в других отношениях крайне досадные несогласия между евангелическими христианами, чтобы мы могли иметь под рукой благочестивых и благожелательных духовных лиц, нашедших себе защиту под охраной курфюршеской светлости, для лучшего споспешествования этому капитальному делу *fidei purioris propagandae* и установления связи между распространением истинного христианства у нас и в других странах и ростом реальных наук, а также умножением общей пользы, как *funiculo triplici indissolubili*"²⁰⁴).

Общество, как было сказано в фундационном

акте, должно было пешихь обо всем, "что служит для сохранения немецкого языка в подобающей чистоте, а также для славы и украшения немецкой нации", и, стало быть, представляет собою немецкое по духу научное общество. В этом отношении оно является последним членом в ряду немецких филологических обществ, возникших в течение семнадцатого века, чтобы помочь печальному состоянию нашей грамматики и литературы. Сам Лейбниц в своих "Mémoires" указал на первое из этих обществ, так называемое "Плодоносное", возникшее в 1617 г. по инициативе некоторых князей²⁰⁵). В том самом году, когда Лейбниц написал свои "Своевременные мысли", его друг Оттон Менке (основатель *Acta Eruditorum*, первого нашего ученого периодического издания) основал немецкое общество в Лейпциге, сеньором которого тридцать лет спустя был много потрудившейся на пользу родного языка Готшед. Но настоящее основание немецкого языковедения, исследование происхождения и истории языка относится к девятнадцатому веку и есть бессмертная заслуга двух людей, состоявших членами берлинской академии: обоих братьев Гримм, Якова и Вильгельма, в особенности же старшего, создавшего основы немецкой

грамматики и осветившего историю немецкого языка. Немецкий словарь в своих начатках есть их общее дело.

Тогда как обе французские академии занимались науками и языком, обе английские науками и религией, берлинское Общество должно было одно взять на себя эти три отрасли²⁰⁶). Тогда как парижская академия при Людовике XIV слишком много занималась "диговинками", а лондонская при Карле II "мелочами", что осуждал Лейбниц, стремления берлинской должны были направиться главным образом на "полезное", на споспешествование отечественным и общепольным целям²⁰⁷).

Поэтому главной темой исторических наук служила немецкая история и в особенности история Бранденбурга, как светская, так и церковная, тогда как "реальные науки", физико-математические, были направлены на полезные изобретения и открытия, на улучшение земледелия и средств пропитания, промышленности и торговли.

Общество должно было включать в себя и тесный, и более обширный круг лиц и сообразно этому подразделяться на собственно членов и соучастников (*membra* и *associati*); отсутствующие соучастники назывались "корреспондентами".

Сначала в нем различали три класса: математический, физический и литературный, как назвал их Лейбниц в одной приветственной речи²⁰⁸).

Формальное деление на четыре класса произошло без его влияния спустя десять лет после основания Общества.

4. ОБЕСПЕЧЕНИЕ ОБЩЕСТВА СРЕДСТВАМИ

Ближайшая и самая трудная задача заключалась в обеспечении Общества средствами, так как оно должно было обходиться без государственной помощи и вместе с тем располагать большими фондами для успешного достижения своих целей. Уже шла речь об уплатах из "кассы Общества", а между тем ее еще не было в наличии. Таким образом надлежало выискать и измыслить разного рода монополии и прерогативы, чтобы обеспечить новое учреждение, не обременяя государственной казны. Это занятие пришлось очень по вкусу Лейбницу, которому надо было изощрять свою находчивость и изобретательность во всех направлениях, чтобы выискать скрытые и богатые источники доходов "pro fundo societatis". Ему не был чужд талант учредителя, – разумею гениального, честного, но не всегда счастливого учредителя, полного мудрых, дальновидных идей, однако не всегда сообразующегося с обстоятельствами, так что результаты часто далеко не соответствовали планам.

Год основания нового Общества был вместе с

тем и годом календарной реформы в евангелической Германии, сохранившей у себя старый стиль и медлившей до тех пор перейти к новому, введенному римской церковью. С 1698 года, после перемены религии курфюрстом саксонским, *corpus evangelicorum* в Регенсбурге находился под общим руководством курфюрстов бранденбургского и ганноверского, и 23 сентября 1699 года было решено ввести в областях евангелических имперских чинов григорианский календарь. Самый календарь требовал различных усовершенствований. В этой астрономической работе состояла первая задача Общества при самом его возникновении, так как вопрос о календаре находился в связи с учреждением обсерватории, проектированной одновременно с Обществом и до некоторой степени повлекшей за собой его учреждение.

По предложению Лейбница, право продажи календаря было предоставлено Обществу в виде привилегии. Это было первое и единственное, из чего оно извлекало прибыль, – как бы полученное им приданое. Финансовые планы, измышленные и предложенные Лейбницем для своего детища, касались частью некоторых привилегий и монополий, как, напр., продажи календаря и брандспойтов, насаждения шелковичных

деревьев для обработки шелка, заведования и централизации книжной торговли (книжный комиссариат) для распространения хороших книг, издания и продажи как учебников, так и вообще общепользованных и поучительных сочинений; частью же они касались учреждения известных пошлин, как, напр., с подорожных, с лотерей и с винокурения²⁰⁹).

Некоторые из этих предложений основывались на предположении, что Научное Общество вправе возмещать благодеяния, которыми ему обязаны, соответствующими привилегиями и оброчными статьями. Если оно улучшило календарь, то должно иметь право и продавать его; если ему вменено в обязанность заботиться о распространении патриотического образа мыслей, то оно может требовать кое-чего и от противоположных стремлений любви к иностранному, куда относятся также заграничная поездка; если оно делает полезные механические изобретения и споспешествует им, то должно также иметь прибыль от применения их против пожаров и наводнений; если оно распространяет повсюду свет науки, то должно также руководить общественной и педагогической литературой и извлекать из этого пользу. Основная мысль была такова: Научное Общество в сфере

распространения его влияния является центром, излучающим из себя так много интеллектуальных благодеяний; пусть же за это оно получает заслуженную и должную дань в форме привилегий или оброчных статей. Конечно, Научное Общество не имело ничего общего с лотереями и винокурением. Из проектированных пошлин ни одна не была введена, а из проектированных привилегий Общество получило только привилегию на продажу календаря и обработку шелка. Доходы в первое время давала только продажа календаря.

5. ДАЛЬНЕЙШЕЕ СУЩЕСТВОВАНИЕ ОБЩЕСТВА И НЕДОРАЗУМЕНИЯ, ВОЗНИКШИЕ МЕЖДУ НИМ И ЛЕЙБНИЦЕМ

В первые годы Общество влачило жалкое существование. Чувствовался недостаток в помещениях, число членов было невелико, научных работ было мало, результаты их были незначительны. В течение первого десятилетия число членов достигло восемнадцати; по окончании устройства обсерватории Общество было разделено на четыре класса и торжественно открыто 19 января 1711 под председательством государственного министра фон Принтцена.

Между тем, после смерти королевы Софии Шарлотты положение Лейбница в Берлине становилось все хуже и наконец сделалось столь неприятным, что дальнейшее пребывание его там стало невозможным. Само Общество перестало оказывать своему президенту подобающий ему почет и уважение. Оно выбирало новых членов, не спрашивая его, даже не уведомляя об этом, оно издавало сочинения, не давая их ему на просмотр; без его ведома был назначен наряду с ним

вице-президент, а над ним поставлен директор, и в конце концов Общество было реорганизовано без его содействия и торжественно открыто без него, причем ему об этом не сообщили ни слова и не послали приглашения. По восшествии на престол Фридриха Вильгельма I Научное Общество почти утратило всякое значение. Король причислял его к бесполезным учреждениям и охотно упразднил бы его, если бы оно не обещало давать хороших хирургов благодаря своему анатомическому театру. В 1715 году была прекращена выдача назначенного Лейбницу ежегодного содержания в размере 600 талеров. По сообщению Яблонского, секретаря Общества, король сократил эту статью наполовину, по сообщению придворного проповедника Яблонского вычеркнул совсем, тогда как министр фон Принтцен писал философу, что скорее само правление Общества не считает последнее более обязанным выплачивать ему содержание, так как Лейбниц за последние три года совершенно не заботился о нем. Последний сослался на свое участие в "Miscellanea berolinensia", об издании которой он заботился, для которой он дал важный и разнообразный материал, и которая, как он писал в своем ответе, произвела хорошее впечатление в

ученом мире²¹⁰).

Правда, что по декрету от 11 августа 1790 г. это ежегодное содержание было обещано ему в возмещение его путевых издержек и расходов на корреспонденцию, и что после своего пребывания в Берлине в начале 1711 года он не заглядывал туда. Но следует также не забывать, что согласно патенту от 12 июля 1700 г., которым курфюрст назначил его пожизненным президентом нового Общества, периодическое пребывание его в Берлине можно считать лишь добровольной, а не неременной обязанностью, и что в последующем определении ему содержания оно не было поставлено в зависимость ни от посещения им Берлина, ни от его издержек; наконец, если бы и было так, то последние, по соображениям Лейбница, далеко еще не были возмещены. Уже в 1704 году ему было высказано желание, чтобы он причислил сюда свои труды на службе прусского короля и сопряженные с ними издания. В числе первых он указал на предложение календарной привилегии, на свое соучастие в переговорах об унии, на свое сочинение в защиту притязаний короля на оранское наследство и на дипломатическую работу, имевшую целью доказать древность рода принцев и принцесс из дома Цоллернов. Он поставил в счет свои

берлинские поездки, служебные поездки в Саксонию, Вольфенбюттель и Гельмштедт и указал на то, что до сих пор, т. е. в течение пяти лет, из обещанных 600 талеров ему выплачивали только половину, а стало быть, остались должны 1500. Для возмещения его расходов по изданиям и погашения этого долга он требовал сумму в 2000 талеров, не считая затраченного им времени, которое для него бесценно. Король дал ему половину этой суммы и приказал выплатить ее в первых числах февраля 1705 г. Благодарный и обрадованный Лейбниц сообщил об этом "подарке" королеве, которая лежала больною в Ганновере. Это было последнее его письмо к ней; он написал его, не предчувствуя, что на следующий день она должна умереть²¹¹).

В течение первого десятилетия существования Общества (1700–1709) Лейбниц ежегодно бывал в Берлине и проводил там по несколько месяцев; он поехал бы туда и зимой 1710, если бы незадолго до этого времени Общество не отнеслось к своему основателю и президенту, словно к мертвому, и не выбрало бы полным составом членов единогласно своим директором министра фон Принтцена. Глубоко оскорбленный этим презрительным, незаслуженным и недостойным его обращением, Лейбниц излил

свои жалобы в письме к кронпринцессе Софии Доротее, но она ничем не могла помочь в этом деле, да и относилась к нему безразлично.

Была и другая причина, удержавшая Лейбница от поездки в Берлин в 1710 году. Курфюрст Георг Людвиг с самого начала косо смотрел на его поездки в Берлин и вообще был недоволен Лейбницем за частые отлучки без спроса. Когда в декабре 1708 последний отправился без разрешения из Карлсбада в Вену и на обратном пути опять заехал на некоторое время в Берлин, так что в Ганновере не знали, где он находится, курфюрст потерял терпение и сказал своей матери, что хочет объявить в газетах о назначении вознаграждения тому, кто отыщет Лейбница. По возвращении его он так явно показал ему свое неудовольствие в присутствии курфюрстины Софии, что Лейбниц счел нужным составить в свое оправдание записку, где указал на свои заслуги перед брауншвейгским домом и на свой исторически труд, который Георг Людвиг имел обыкновение называть "невидимой книгой"²¹²).

Дело портили также постоянные дразги и ссоры между обоими соседними дворами, вечно вздорившими друг с другом то из-за вопроса о моем и твоём, то из-за различных прав в

имперских городах нижнесаксонского округа²¹³). Даже новые узлы, связавшие бранденбургский и ганноверский дом после бракосочетания кронпринца прусского с принцессой ганноверской в ноябре 1706 года, не могли надолго улучшить отношения. Как между Вольфенбюттелем и Ганновером, так и между Ганновером и Берлином продолжались нелады, причем Лейбниц видел себя в печальном положении человека, взявшего добровольно на себя роль посредника, хотя вполне мудро и честно, но без всякого успеха. Как и следовало ожидать, обе стороны наградили его неблагодарностью и недоверием.

Последние события должны бы были навсегда отбить у Лейбница охоту к посещению Берлина. Как он сам выразился в письме к кронпринцессе, Общество не остановилось ни перед какими гадостями, чтобы сделать ему невозможным так скоро с почетом вернуться в Берлин (*d'y pouvoir revenir honorablement si tôt*²¹⁴). Однако в марте 1711 он еще раз отправился туда и был принужден провести там несколько месяцев, скованный болезнью. Ревматизм, которым он страдал, осложнился ушибом при падении и открывшейся раной. Курфюрст Георг Людвиг снова рассердился за эту отлучку и потешался над

постигшим философа несчастием, удивляясь, что Лейбниц предпочел, чтобы оно случилось с ним в Берлине, а не в Ганновере, и говоря, что в этом человеке ценят не ноги, а голову²¹⁵). Что же касается короля, то его сделали таким подозрительным, что он послал к Лейбницу одного из своих врачей, чтобы проверить, действительно ли он болен (19-го марта 1711). Как писала ему курфюрстина София, он считался в Берлине "ганноверским шпионом"²¹⁶), посланным с политической целью все выслеживать при берлинском дворе, тогда как в Ганновере были недовольны его отсутствием и упрекали его за симпатии к Берлину. Чтобы рассеять подозрения, Лейбниц выпросил себе аудиенцию у короля, которая была ему дана и которой предшествовала составленная им для короля записка, где он изложил то, что хотел высказать ему на словах. В ней он говорит, что служба шпиона не согласуется с его характером, а того, что он делает, ему нечего стыдиться. Открытия, сделанные им в области наук, известны всем ученым в Европе, и пользуясь этой известностью, он посвятил свою службу королю Пруссии для споспешествования наукам. Только в этих целях он и действовал. Все это он говорит для того, чтобы король мог лучше видеть его

честную душу²¹⁷). Эта аудиенция была последней, если она действительно имела место. Круг деятельности Лейбница в Берлине был ограничен, и роль его там была сыграна. Научное Общество не чтит, как того требовала справедливость, памяти своего основателя и первого президента. От своей зимней спячки при Фридрихе Вильгельме I оно пробудилось при его преемнике и было возобновлено под именем Королевской Академии Наук в 1744 году. Мопертюи сделался ее президентом, а Формей из французской колонии в Берлине с 1748 года ее постоянным секретарем и историографом. Оба они старались умалить заслуги Лейбница. Формей в своей истории Академии защищает ее образ действий по отношению к Лейбницу и приводит акт о назначении его президентом, отличающийся в некоторых пунктах, касающихся содержания и преимуществ, присвоенных этой должности, от официального документа; про декрет о назначении ему жалованья от 11 августа 1700 г. он не упоминает вовсе. Без сомнения, это ошибка и небрежность, которую следует поставить в вину историку Академии. Но я не разделяю подозрения последнего издателя сочинений Лейбница, что это умышленное искажение истины при соучастии тогдашней Академии, и желал бы,

чтобы нынешняя или констатировала бы этот факт, или рассеяла бы подозрение. Ибо разногласие в документах не такого рода, чтобы с их помощью можно было оправдать отношения Общества к Лейбницу²¹⁸).

6. ВИНА И ДВОЙСТВЕННОЕ ПОЛОЖЕНИЕ ЛЕЙБНИЦА

Человек, имеющий некоторое понятие о значении и духовном величии Лейбница, конечно, не может отнестись с одобрением к интригам зависти и к тому мелочному, несправедливому образу действий, который был направлен на оспаривание его притязаний и на подрыв его положения в Берлине. Но так как мы пишем не панегирик, а историю Лейбница и его учения, то не считаем возможным скрыть того обстоятельства, что он попал в описанное нами положение также и по своей вине. Главной виной его является стремление к чрезмерному расширению своей деятельности, к тому, чтобы разнообразить не только свои задачи и работы до степени, невыполнимой для смертного, но также и роды своей деятельности, сопряженной со многими должностями, благодаря чему он нагружал себя обязанностями, далеко превосходившими меру выполнимости. Он был одновременно библиотекарем в Ганновере и Вольфенбюттеле, он хотел быть вместе историком и Брауншвейга, и Бранденбурга и писать историю Гогенцоллернов, не начав еще

истории Вельфов, хотя эта задача была взята им на себя и поручена ему более чем за десять лет до этого времени. Едва начав ее, он уже с вожделием устремляет взоры на Лондон и жаждет звания историографа Англии.

Я говорю не о многообъемлющей ученой деятельности нашего философа, могущей вызвать с нашей стороны удивление, в некотором отношении сожаление, но не порицание, а об его погоне за новыми, не зависящими друг от друга должностями, при чем им руководило не одно только рвение к науке, но также, несомненно, и жажда влияния, почестей и денег. Хотя, по его словам, все это не стояло у него на первом плане и имело для него побочное значение, тем не менее он никогда не упускал этого из вида. Быть может, жажда денег была в нем даже сильнее, чем жажда почестей. Лишение этих 600 талеров огорчало его больше, чем обиды, нанесенные ему, как он сам говорил, с целью воспрепятствовать его почетному возвращению в Берлин.

Пожалуй, ни один из великих философов мира не был так склонен к службе и на ней так услужлив, как Лейбниц, который, несмотря на свою мудрость и знание Библии, совершенно позабыл мудрые слова Писания: "никто не может служить двум господам". В том, что он

игнорировал эту истину, заключался корень всех бед, причинивших ему столько горя в последние годы жизни. Он не мог быть библиотекарем и историографом в Ганновере и вместе с тем президентом Научного Общества в Берлине, он не мог совместить в одно и то же время постоянное пребывание в Ганновере с периодическим в Берлине, где занимал высшую должность. Долгое время так продолжаться не могло. Дело шло, пока шло, т. е. пока жила София Шарлотта. Если бы мы не имели надлежащего мерил для духовного величия Лейбница, то на ганноверского библиотекаря в Берлине, куда он периодически приезжал, следовало бы смотреть как на пролаза. Если же принять во внимание, что оба двора по свойственной им привычке находились в ссоре, то нечего удивляться, что в глазах курфюрста ганноверского он являлся перебежчиком в Берлин, а в глазах короля прусского ганноверским агентом, находящимся в Берлине "pour espionner". Свое положение в Берлине Лейбниц мог бы сохранить лишь в том случае, если бы вовремя оставил службу в Ганновере и перешел бы совершенно на прусскую. Двойственное же положение, которое он предпочел, как и следовало ожидать, превратилось в двусмысленное: он, как

говорится, сидел между двумя стульями. Положение это было неприятно, недостойно его, но выпало на его долю не без вины с его стороны²¹⁹).

III. ПЛАНЫ ДЛЯ ОСНОВАНИЯ УЧЕНЫХ ОБЩЕСТВ

1. РЕСПУБЛИКА УЧЕНЫХ

Мысль, побудившая Лейбница к основанию ученого общества, отнюдь не исчерпывалась учреждением берлинского Общества. Это была форма для соединения и организации наличных научных сил. Отныне эта форма должна была служить прототипом: общества этого рода должны были распространяться по всему миру и учреждаться в столицах везде, куда только проникла культура с ее задачами; эти общества должны были поддерживать взаимные сношения и связь и до некоторой степени централизоваться, чтобы республика ученых перестала быть только словом и сделалась бы великим, благоустроенным, благословенным государством, федерацией ученых обществ; для споспешествования цивилизации человечества посредством распространения наук.

Эта мысль заключала в себе, в сущности, основные идеи всех реформаторских планов, которые Лейбниц преследовал в течение

полувека. Уже в Майнце он помышлял об основании научного общества при курфюрсте Иоанне Филиппе, чтобы поднять немецкий язык и литературу; двадцать лет спустя он составил вместе с Лудольфом план для основания исторического общества и склонил к его осуществлению императора Леопольда²²⁰). Он видел в Париже только что основанную академию реальных наук (*académie des sciences*), и с тех пор его не покидало желание создать в Германии такое же общество, посвященное естественным наукам. Наконец ему удалось основать в Берлине чисто немецкое общество, соединившее в себе все эти цели в своем первоначальном подразделении на три класса: литературный (исторический), математический и физический. С давних пор предметом его желаний и стремлений было основать в Вене императорское научное общество, долженствовавшее иметь значение центрального учреждения для всей империи. С радостными надеждами взирал он издали на мощного создателя русской цивилизации, основавшего у себя новую столицу и открывшего мировой культуре пути в Азию, которыми, по мнению нашего философа, должна была воспользоваться евангелическая пропаганда, вооруженная светочем науки, чтобы проникнуть в

Китай. Нам уже известны планы учреждения научных миссионерских школ и задачи берлинского Общества, приуроченные Лейбницем к эпохе Петра Великого.

2. ПЛАНЫ ДЛЯ ДРЕЗДЕНА. АВГУСТ II

Следующее основание ученого общества должно было иметь место в Дрездене; Курфюрст Август II, первый король польский из саксонского дома, был доступен влиянию искусств и наук и любил их блеск. Он с большим удовольствием прочел сочинение, написанное Лейбницем десятью годами ранее для учителя одного немецкого принца, и захотел вернуть своей стране потерянного ею сына, ставшего всесветной знаменитостью²²¹). Саксонский генерал граф Флемминг, с которым Лейбниц познакомился в Берлине, и духовник короля Мориц Фота, бывавший при берлинском и ганноверском дворах, отличавшийся страстью к прозелитизму, симпатиями к унии и светскостью иезуит, хорошо знакомый с точными науками и друживший с Лейбницем, были его адвокатами в Дрездене. Курфюрст с готовностью пошел навстречу его планам и поручил предложить философу поступить к нему на службу (23 января 1703). План основания общества с особыми указаниями, касавшимися также и воспитания курпринца, был разработан в следующем году и закончен как раз в то время, когда над Саксонией разразилась буря

северной войны, помешавшая его осуществлению²²²). Я сомневаюсь, чтобы Лейбниц променял свое место в Ганновере при жизни курфюрстины Софии и свое место в Берлине при жизни королевы Софии Шарлотты на Дрезден, но почти не сомневаюсь, что занимать одновременно три и даже четыре должности в Ганновере, Вольфенбюттеле, Берлине и Дрездене было бы ему очень приятно.

Р. Паткуль; которого король Август должен был выдать Швеции после альтранштедтского мира, был в то время русским послом в Дрездене и интересовался планом Лейбница. В июне 1707 года Лейбниц прожил неделю в шведском лагере при Альтранштедте, где ожидал короля, находившегося в отсутствии. По возвращении короля Лейбниц видел его за обедом в течение получаса, но король не проронил ни одного слова. Лейбниц не мог оставаться дольше и сам не вступил в разговор с Карлом XII. "Мне нечего было сказать ему", – писал он в одном письме к лорду Рэби, английскому посланнику в Берлине, описывая ему сцену в Альтранштедте. Судя по этому, вряд ли можно допустить, что он прибыл туда с политическими поручениями²²³).

3. ПЛАН ДЛЯ ПЕТЕРБУРГА. ПЕТР ВЕЛИКИЙ

Уже ранее, когда шла речь об истории и судьбах вельфского дома, мы говорили, что принцесса София Христина Брауншвейг-Вольфенбюттельская, младшая внука Антона Ульриха, была помолвлена с русским великим князем Алексеем, сыном Петра Великого, результатом чего был исключительно несчастный, злополучный брак. Но при ганноверском дворе смотрели на дело иначе. Курфюрстина София писала в одном письме 1 апреля 1711 г. Лейбницу: "Царевич и его принцесса питают друг к другу страстную любовь и с нетерпением ждут, чтобы царь назначил день их свадьбы"²²⁴).

Свадьба состоялась в октябре 1711 г. в Торгау. Антон Ульрих взял туда с собой Лейбница, которого сумел оценить лучше, чем его ганноверский родич, и который стоял к нему ближе, чем к курфюрсту Георгу Людвигу, не имея с последним совершенно ничего общего. Лейбниц писал курфюрстине Софии из Торгау 20 октября 1711: "Когда я прибыл в Вольфенбюттель, герцог очень хотел, чтобы я ехал в Торгау, и я не

заставил долго просить себя, так как сгорал любопытством увидеть такого монарха, как русский царь"²²⁵).

В первый раз он видел его в 1697 году в замке Коппенбрюке близ Ганновера, когда двадцатипятилетний самодержец предпринял инкогнито путешествие по Европе и отправился в Голландию, чтобы изучить там кораблестроение. Десять лет спустя Лейбниц видел в лагере при Альтранштедте победителя под Нарвой, не сказавшего ему ни слова. Теперь перед ним снова был царь, основатель Петербурга, победитель под Полтавой, покоритель Лифляндии, которому предстояло совершить новые завоевания в войне с Карлом XII после недавней турецкой войны, стоившей ему Азова; он с удовольствием беседовал с немецким философом, выслушивая его идеи и предположения. По его желанию он приказал произвести в России наблюдения над отклонением магнитной стрелки, требовал его советов в деле упорядочения законов и, наконец, составления плана для учреждения императорской академии наук в Петербурге, основанной лишь после смерти царя. Лейбниц писал курфюрстине Софии: "Мне приходится издали быть Солоном России"²²⁶).

Свидание в Торгау было непродолжительным.

Царь прибыл со своим сыном 21 октября и уехал тотчас же после свадьбы 28 или 29 для совещания со своими союзниками, королями польским и датским. Осенью следующего года Лейбниц видел его более продолжительное время в Карлсбаде и по желанию царя сопровождал его в Теплиц и Дрезден. Это свидание было самое важное и имело своим следствием составление плана для петербургской академии. Лейбниц как бы поступил на службу к царю, давшему ему титул тайного юстиции советника и пенсию в 2000 гульденов. Меморандумы, планы и записки, составленные им на службе у царя, хранятся в императорском архиве в Москве и сделались известными благодаря Герье. После событий в Торгау Лейбниц писал генералу Лещинскому: "Споспешествование наукам было всегда главной моей целью, только мне недоставало великого повелителя, который покровительствовал бы этому делу". Этому великому повелителю он нашел в Петре Великом²²⁷).

Лейбниц считал Петра Великого властелином, призванным более, чем всякий другой, споспешествовать мировой цивилизации в обширном смысле слова; вследствие этого он очень желал лично сблизиться с ним и получить аудиенцию, которую царь дал ему незадолго до

своего отъезда по просьбе Антона Ульриха. Тут дело шло не только о чрезвычайно важных географических открытиях, как отклонение магнитной стрелки и отыскание пути из Арктического моря в Тихий океан, не только о распространении христианской цивилизации при помощи миссий в Китае, но также и о соединении латинской и греческой церкви, с каковой целью царь должен был предложить папе созвать вселенский собор по плану, который должен был составить опытный в этих вопросах Лейбниц. С усилением Российской Империи при Петре связывались также и политические планы: война с Турцией для успеха европейской цивилизации и вступление царя в европейскую коалицию против Франции в войне за испанское наследство для блага Германии. Казалось, что Лейбниц мог надеяться на осуществление своих давнишних излюбленных планов благодаря этому государю. Он питал глубокое убеждение, что благоденствие мира и человечества возрастает лишь вместе с цивилизацией, а последняя с развитием наук. Этим космополитизмом проникнуто все его первое письмо к царю от января 1712 г. "Я не принадлежу к числу тех", – говорит он в конце его, – "которые питают страсть к своему отчеству или к какой-либо другой нации, мои помыслы

направлены на благо всего человеческого рода; ибо я считаю отечеством Небо и его согражданами всех благомыслящих людей, и мне приятнее сделать много добра у русских, чем мало у немцев или других европейцев, хотя бы я пользовался среди них величайшим почетом, богатством и славой, но не мог бы при этом принести много пользы другим, ибо я стремлюсь к общему благу"²²⁸).

4. КОМАНДИРОВКА В ВЕНУ. ИМПЕРАТОР КАРЛ VI

Отправившись в Карлсбад к царю, Лейбниц имел политические поручения от Антона Ульриха, находившиеся в связи с великим европейским вопросом о войне и мире. Он должен был побудить Петра Великого поддержать политику войны против Людовика XIV и именно воспользоваться своим влиянием в Амстердаме, чтобы заставить Голландию продолжать войну. И то, что Лейбниц, простившись с царем в Дрездене, поехал по поручению Антона Ульриха в Вену, находилось, как документально доказано, в непосредственной связи с карлсбадской командировкой²²⁹).

Срав. Bodemann: Der Briefwechsel von G. W. Leibniz. Письмо к Иог. Христофору фон Урбиху, с 1707 русскому послу в Вене, который вел дипломатические переговоры о бракосочетании вольфенбюттельских принцесс с эрцгерцогом Карлом и царевичем Алексеем. Nr. 497, стр. 351–357.

Письмо к графу Як. Дан. фон Брюсу, русскому генерал-фельдцейхмейстеру (1670–1735). Nr. 120. стр. 28.

Письмо к Генр. ван Гюйссену, члену русского Военного Совета. №. 438. стр. 100.

Во время первого пребывания Лейбница в Вене Людовик XIV объявил империи вторую войну; вместе с тем вспыхнула английская революция, ниспровергшая династию Стюартов и проложившая путь к трону Великобритании ганноверскому дому. В течение его третьей поездки в Вену умер 1 ноября 1700 года король Карл II испанский, оставив после себя то завещание, в котором он, вопреки заключенным им договорам о разделе, назначил единственным наследником всех своих земель внука Людовика XIV, чем вызвал общую войну за испанское наследство, потрясавшую Европу в течение тринадцати лет (1701–1714). Для сохранения европейского равновесия, стражем которого стал теперь король Англии Вильгельм III Оранский, корона Испании не должна была соединяться в одних руках ни с короной Франции, ни с короной Римской Империи. Ввиду этого, согласно заключенному с Англией договору о разделе, подписанному Людовиком XIV, наследовать испанскую корону должен был младший сын императора Леопольда эрцгерцог Карл. Когда в состав коалиции против Людовика XIV вошли кроме обеих морских держав, Англии и

Голландии, Дании и германской империи, за исключением Кельна и Баварии, также Савойя и Португалия, эрцгерцог отправился в Лиссабон, чтобы завладеть своим государством и сделаться его королем под именем Карла III (1704)²³⁰).

Снова стал Лейбниц работать со всем усердием в пользу дела Габсбургов против Бурбонов. В одной из предыдущих глав, где мы рассматривали публицистическую деятельность Лейбница, вызванную европейскими войнами и направленную против Людовика XIV, мы уже упоминали о сочинениях, вызванных войной за испанское наследство, и указали на их мотивы. Здесь укажем лишь вновь на тот важный манифест, который был издан Лейбницем анонимно на французском языке в защиту "прав Карла III, короля Испании, и причин, вызвавших его экспедицию", и затем распространен в испанском переводе по распоряжению лиссабонского адмиралтейства²³¹).

После побед, одержанных принцем Евгением Савойским и герцогом Мальборо над французами в битвах при Гехштедте, Рамильи, Уденарде и Мальплаке, силы Франции истощились, и Людовику нужно было купить мир, во что бы он ни обошелся. Германия получила бы обратно Лотарингию, Эльзас и Страсбург, если бы мир

был заключен в июле 1710 года, как советовал Евгений Савойский, чего, по неблагоразумию, не сделали. Падение вигского министерства в Англии в сентябре 1710, неудачный поход Карла III в Испанию, где он к концу года дошел лишь до Барселоны, и кончина молодого императора Иосифа I, умершего от оспы после шестилетнего правления (17 апреля 1711), сразу изменили положение вещей. Наследник императора, его брат Карл, последний Габсбург мужской линии, поспешил тогда из Барселоны в Германию и получил 22 декабря 1711 императорскую корону в Франкфурте-на-М., под именем Карла VI. Так как одно лицо не могло владеть австрийскими коронными землями и Венгрией, германской империей и Бельгией, Миланом и Неаполем, Испанией и Индией, то потребовались новые договоры о разделе; обе морские державы прекратили войну и заключили с Францией мир в Утрехте. После неудачного похода на Рейн, которым Евгений продолжал войну, император должен был согласиться на мир в Раштадте (6 марта 1714), а полгода спустя заключила мир со своей стороны и империя в Бадене в Швейцарии с большим для себя ущербом. В Утрехте она могла бы еще получить Страсбург и Ландау, в Бадене же не получили ни того, ни другого²³²).

Когда в конце 1712 года Лейбниц приехал в Вену, уже заседал конгресс в Утрехте; когда двадцать месяцев спустя он вернулся домой, был заключен мир в Бадене. В течение его последнего и самого долгого пребывания в Вене Карлом VI был издан 19 апреля 1713 года новый закон под названием прагматической санкции, и закончилась война за испанское наследство, причем Франция лишилась своего прежнего могущества, Испания потеряла возможность оказывать в будущем влияние на дела средней Европы, Австрия достигла нового политического положения, а империя так и не приобрела обратно отнятых у нее Францией областей. Такие результаты не могли нравиться Лейбницу, справедливо называвшему себя "верным и благомыслящим патриотом". Также и то обстоятельство, что Испания с этого времени должна была перейти во власть Бурбонов вместо Габсбургов, противоречило его основным политическим взглядам. Он получил от Антона Ульриха симпатичное для него поручение противодействовать миру и, если возможно, достичь с этой целью соглашения между русским и римским императорами, дабы северный союз совместно с Пруссией начал политику, благоприятную продолжению войны империи с

Францией. С этой целью он написал в Вене ряд статей и меморандумов, о которых нами также было упомянуто ранее.

5. ИМПЕРАТРИЦЫ. ПРИНЦ ЕВГЕНИЙ САВОЙСКИЙ

Лично для Лейбница обстоятельства сложились на этот раз в Вене благоприятнее, чем когда-либо. Император, еще совершенно молодой человек, ревнивый к своему имени, могуществу и будущности своего дома, несмотря на свое пристрастие к испанским обычаям, все же настолько немец в душе, что с удовольствием смотрел на распространение немецкого языка в разговоре и печати, сумел оценить в Лейбнице человека, сведущего в государственных делах, всегда верного приверженца императора и империи, великого ученого, мудрого и многосторонне сведущего советника, с которым он беседовал охотно и часто. Он поручал ему составлять меморандумы не только о великих европейских вопросах, но также и о внутренних делах государства, как, например, о финансовых затруднениях в Австрии, о чумных заболеваниях в Вене в мае 1713, о плохом состоянии и регулировании Дуная.

Три императрицы венского двора были расположены к нему еще ранее. Это были: императрица-мать Элеонора, третья супруга

Леопольда I, дочь того пфальцграфа Филиппа Вильгельма (первого курфюрста Пфальца из нейбургского дома), за выбор которого королем Польши Лейбниц стоял в своем первом политическом меморандуме, вдовствующая императрица Амалия, супруга Иосифа I, дочь герцога Иоанна Фридриха, пригласившего его в Ганновер, и царствующая императрица Елизавета, внучка Антона Ульриха²³³), который, состоя в родственных связях с Карлом VI и Петром Великим, способствовал знакомству философа с обоими государями. В начале войны он вместе с курфюрстами кельнским и баварским стоял на стороне Людовика XIV, теперь же всеми силами старался способствовать продолжению войны с Францией.

Императрица Елизавета находилась еще в Барселоне, когда Лейбниц прибыл в Вену. Только в июне 1713 года, после пятилетнего бездетного брака, появилась здесь будущая мать Марии Терезы, будучи тогда двадцати одного года. Какие приветствия пришлось ей выслушать во время путешествия в Линце по поводу ее бездетности, какие шутки ходили на этот счет в Вене, все это Лейбниц очень забавно описывает курфюрстине Софии²³⁴).

Но самой интересной личностью, встреченной

Лейбницем в Вене и подарившей его своей дружбой, был принц Евгений Савойский, величайший герой века, знаток военного дела, проницательный политик, друг и покровитель мирных искусств, но не искусства придворного, простой и непритязательный, несмотря на заслуженную им славу, человек возвышенного образа мыслей, бескорыстный, трезво судящий и нелицемерный. Он был таким, каким навсегда остался в позднейшей народной песне после победы под Белградом: "принц Евгений, благородный рыцарь"²³⁵). Лейбниц познакомился с ним в марте 1713, незадолго до утрехтского мира, к которому оба относились несочувственно, но только в следующем году, по возвращении принца из безуспешного похода на Рейн и заключении раштадтского мира, между ними установились более тесные дружеские отношения, приведшие к тому, что Лейбниц изложил на французском языке для Евгения и по его желанию основы своей философии. Таким образом возникла "Монадология", как обыкновенно называют этот очерк его учения, который Евгений хранил, как драгоценное сокровище, постоянно держал при себе и показывал только избранным друзьям²³⁶).

6. НАЗНАЧЕНИЕ ИМПЕРСКИМ ГОФРАТОМ. ДОХОДЫ. ДВОРЯНСТВО

Так как в Вене обстоятельства складывались для Лейбница столь благоприятно, между тем как отношения его в Ганновере становились все более натянутыми, а в Берлине прямо-таки неприятными, то очень естественно, что он страстно желал переселиться в Вену и поступить на императорскую службу. Уже за несколько лет до этого император Леопольд обещал назначить его имперским гофратом (5 сентября 1705), это обещание было повторено Карлом VI тотчас же после коронации (2 января 1712), и наконец назначение состоялось (3 июля 1713): Лейбниц был назначен членом высшего императорского суда "на ученой скамье" и получил пенсию в 2000 гульденов, так как свободного места с жалованием не было. Но этой суммы было далеко еще не достаточно, чтобы сравняться с доходами, которые приносили ему занимаемые им должности. Он просил императора назначить его канцлером Трансильвании, но эта просьба от 26 сентября 1713 г. осталась неудовлетворенной.

Нам пришлось опять коснуться вопроса о

доходах Лейбница, и так как он имел гораздо большее значение в его жизни, чем обыкновенно думают, то необходимо выяснить его вполне. Его ганноверские доходы равнялись 1800 талерам ежегодно, в том числе 300 талеров он получал, как брауншвейг-люнебургский историограф, от Целле, а после смерти герцога Георга Вильгельма (28 августа 1705) от Ганновера; как библиотекарь в Вольфенбюттеле, он имел ежегодно 400, как президент берлинского Общества получал или должен был получать 600 талеров. Когда в Вене зашла речь о предоставлении ему там должности, он сам исчислил императору получаемое им содержание в 2800 талеров (4200 гульденов); сюда надо еще прибавить русскую пенсию в 2000 гульденов. Из этих цифр видно, что при тогдашних обстоятельствах и финансовых затруднениях было далеко не легко назначить ему такое же содержание, какое давала ему должность в Ганновере, или большее, и что он сам держался этой должности ради денег, так как не хотел ничего потерять и скорее желал увеличить, нежели уменьшить свои доходы. Он высчитывал их в Вене так, что как бы изъявлял притязание на 8000 гульденов ежегодно²³⁷).

Так как мы упомянули о его назначении имперским гофратом, то надо сказать несколько

слов и о возведении его в дворянское достоинство. Как, когда и где случилось это событие, об этом мы решительно ничего не знаем. Довольно странно, что его почтенный биограф Гурауэр выставил в заголовке своего труда слова: "Gottfried Wilhelm Freiherr von Leibniz", – а в конце его признался, что не видал свидетельства о дворянстве и не имеет о нем никаких сведений; можно же предположить, что император Леопольд пожаловал Лейбницу дворянство по случаю коронования своего сына Иосифа римским королем (12 июля 1690). Что подписи Лейбница в его важном письме к Боссюэту от 8 января 1692 г. предшествовало слово "von", совершенно неверно; письмо подписано "G. W. Leibniz"²³⁸).

Я не знаю ни одного документа, где бы Лейбниц сам прилагал к своей фамилии дворянскую частицу. Что граф Кауниц адресовал к нему одно письмо, хотя бы и написанное по поручению императора, "baron de Leibniz", это вовсе не документ, как и вообще все титулы в письмах. Вышеприведенное предположение Гурауэра я считаю неверным, так как в то время вряд ли имел место достаточный повод для такой милости императора, и в относящихся к этому времени письмах Лейбница не имеется ни

малейшего намека на это. Если принять во внимание, сколько труда и усердия положил Лейбниц на службе Ганноверскому дому, чтобы рядом сочинений способствовать введению права первородства и возвышению ганноверских герцогов в курфюршеское звание²³⁹), то можно предположить, что Эрнест Август в благодарность пожаловал его дворянством по случаю своего возведения в курфюршеский сан (1692). В грамоте от 12 июля 1700, которой курфюрст Фридрих III назначил его президентом берлинского Научного Общества, он именуется: "G. W. von Leibniz", тогда как в другой грамоте, которой тринадцать лет спустя император Карл VI назначил его имперским гофратом, стоит только его бюргерское имя. В конце концов, можно с уверенностью сказать, что он получил дворянский титул, но не пользовался им.

7. ПЛАН УЧРЕЖДЕНИЯ ИМПЕРАТОРСКОГО НАУЧНОГО ОБЩЕСТВА В ВЕНЕ

Желание Лейбница прочно основаться в Вене и получить там место было так тесно связано с идеей основания императорской академии наук, что исполнение его обуславливалось осуществлением его плана. Совершенно неверно, что план этот пришел ему в голову только во время его последнего пребывания в Вене или, как полагает Гурауэр, после разговоров с принцем Евгением; он лелеял его в течение четверти века. В тот же самый год, когда он разрабатывал план для Дрездена, он делал попытки побудить императора Леопольда основать подобное же учреждение в Вене. 2-го октября 1704 г. он писал курфюрсту пфальцскому Иоанну Вильгельму (сыну Филиппа Вильгельма), и просил его употребить свое личное влияние, чтобы побудить своего зятя, императора, основать в Вене научное общество²⁴⁰). Но война была в полном разгаре, и дни Леопольда были сочтены. Планам нашего философа одновременно помешали в Дрездене северная война, а в Вене война за испанское наследство.

В первые же дни по прибытии своем в Вену он набросал (2 января 1713) на латинском языке план основания императорской немецкой академии под президентством архиепископа майнцкого "Societatis imperialis germanicae designatae schema. Caesar fundator et caput"²⁴¹). Этот план не имел никакой перспективы на успех, он был и остался во всех смыслах схемой. Когда сам он доложил императору об этом деле, последний изъявил согласие основать в Вене императорское и королевское научное общество, согласно плану, представленному ему Лейбницем на немецком языке; оно должно было заниматься естественными и историческими науками, подразделяться на три главных отдела: физический, математический и литературный, и иметь в своем распоряжении богатые пособия: физические лаборатории, минералогические коллекции, ботанические и зоологические сады, обсерватории и все необходимые для физико-математических исследований инструменты, равным образом все необходимые для исторических исследований коллекции памятников, надписей, монет, медалей, кабинеты художественных произведений и древностей, наконец, библиотеку, благоустроенное хранилище ценных печатных книг и рукописей, также и

восточных. Лейбниц должен был занять место директора этой проектируемой академии с годовым содержанием в 4000 гульденов. Это было обещано ему декретом двора от 14 августа 1713²⁴²).

Таким образом казалось, что Лейбниц достиг желанной цели, но он все еще оставался Иоанном Безземельным. Эта проектируемая академия была воздушным замком, она существовала только на бумаге и никогда не имела под собой другого фундамента. Теперь вопрос зашел об оборудовании дела, о том, чтобы добыть значительные денежные средства без сокращения императорских доходов. Лейбниц предложил сначала установить гербовый сбор, затем обложить австрийские коронные земли, но оба предложения не имели успеха. Он хотел ехать обратно уже в марте 1713, но ждал и просил включить в декрет от 14 августа фразу, что он "издается вследствие краткости времени до его необходимого отъезда"; он отложил свой отъезд и оставался в Вене еще более года, чтобы составить фундаментальный акт. Но все было тщетно, дело не двигалось с места, хотя ему симпатизировали император, три императрицы, принц Евгений, гофканцлер и др. С императорской академией происходило то же самое, что двадцатью пятью

годами ранее во время второй имперской войны с императорскими войсками, о которых Фекьер сказал: "Les impériaux marchent toujours, mais ils n'arrivent jamais"²⁴³).

8. ПРЕПЯТСТВИЯ К ОСУЩЕСТВЛЕНИЮ ПЛАНА

Наконец откладывать отъезд далее стало для Лейбница невозможно, и он покинул Вену, изложив незадолго перед этим свой план основания академии на французском языке принцу Евгению (17 августа 1714). Он еще не терял надежды на его осуществление и решил вернуться в Вену, как только будет покончено с фундаментальным вопросом. В Вене люди, симпатизировавшие проектируемому обществу, хотели, чтобы Лейбниц приехал и устроил дело; он же очень благоразумно желал вернуться лишь тогда, когда оно устроится. Эта неразрешимая дилемма держала его в Ганновере.

Так как до слуха его дошло, что некоторые духовные лица вмешались в дело с враждебной целью воспрепятствовать возникновению в Австрии такого общества, в учреждении которого принимал бы участие протестант, то он дважды писал одному из друзей в Вену, прося его выяснить дело. В его первом запросе этими противниками были "некоторые ревнители веры", во втором шла речь о "иезуитах"²⁴⁴). Как бы то ни было, главным препятствием служили

финансовые затруднения, что принц Евгений, очень хорошо знавший это больное место австрийского правительства, и объяснил без обиняков философу²⁴⁵)

Гофканцлер граф Зинцендорф писал еще 18 января 1716 г. Лейбницу и убеждал его вернуться, так как без него дело не устраивалось; он советовал ему взять себе за образец не нидерландского полководца Когорна, который вел свои войска всегда только при полной готовности их, а императорских генералов, ходивших в бой без этого условия и побеждавших. Лейбниц отвечал отказом, употребляя такие же шуточные сравнения. Он говорил, что знает хорошо, что трудности побеждаются, когда с ними борешься, как в "Амадисе Галльском" – тот странствующий рыцарь, который отважился ворваться в самую среду изрыгающих пламя драконов, с первых же шагов прогнал чудовищ и превратил ужасную местность в самую прекрасную; но для всякого предприятия необходимо одно, и в этом отношении он хочет следовать примеру голландского адмирала Рюйтера, никогда не пускавшегося в плавание без достаточного запаса сухарей и свежей воды. Это письмо Лейбниц написал 14 марта 1716 г., за восемь месяцев до

смерти²⁴⁶).

Он поступил очень хорошо, не приняв этого искреннего приглашения. Финансовые затруднения были так велики, что летом 1716 г. император лишил жалования лиц, только носивших титулы гофратов; в том числе и Лейбниц был лишен своей пенсии, получаемой им согласно императорскому патенту от 3 июля 1713 г. Эта история причинила ему последнее тяжкое огорчение, и он не дожидаясь до восстановления своего права, чего, по-видимому, мог бы достигнуть, так как императрица Амалия принимала в нем особенное участие и всегда старалась способствовать ему во всем²⁴⁷).

Он потерял также и надежду увидеть осуществление своего плана основания академии и писал 4 июня 1716 г. Гереусу в Вену: "Что касается научного общества, то надо вооружиться терпением. Я уже не увижу его, но радуюсь тому, что поработал до некоторой степени для того, чтобы его увидели другие"²⁴⁸). Говоря это, он, конечно, представлял себе это будущее не столь отдаленным, каким оно стало в действительности. После его смерти прошло еще 130 лет до основания в Вене академии наук; столько же лет прошло и до издания его исторического труда.

В числе огромных духовных богатств у

Лейбница была способность верно предчувствовать будущее; он верил в него, и эта вера заставляла его забывать переживаемые им огорчения и тягостные условия настоящего и смотреть на них с величественным хладнокровием. В первой из своих памятных записок, посвященных основанию научных обществ, он говорит в заключение: "Я верю, что мы должны работать для потомства. Часто строят дома, в которых самим не придется жить, и сажают деревья, плодов которых не придется вкушать"²⁴⁹).

Глава четырнадцатая

ОТНОШЕНИЯ МЕЖДУ ЛЕЙБНИЦЕМ И ЖЕНАМИ ВЛАДЕТЕЛЬНЫХ КНЯЗЕЙ. ЕГО ПОСЛЕДНИЕ ГОДЫ И ХАРАКТЕРИСТИКА ЕГО ЛИЧНОСТИ

I. ЖЕНЫ ВЛАДЕТЕЛЬНЫХ КНЯЗЕЙ

1. КУРФЮРСТИНА СОФИЯ

Среди жен владетельных князей, которые сумели оценить нашего философа, любили его общество, чттили его гений и дарили его своей дружбой, первое место принадлежит курфюрстине Софии не только в хронологическом отношении и в смысле продолжительности их знакомства, но и в силу значения ее личности, в силу важных интересов разного рода, питавших их духовную связь. В течение тридцати четырех лет Лейбниц неизменно служил ее дому и находился при ней все время, за исключением своих путешествий и заграничных поездок. Во время же этих отлучек

между ними завязывалась деятельная переписка, обнимающая период в тридцать лет (1684–1714) и хотя не сохранившаяся вполне но собранная в прекрасном издании полного собрания его сочинений Онно Клоппом в числе более чем трехсот писем²⁵⁰).

По предыдущим главам этой книги мы уже знакомы с личностью княгини, с историей ее юности, ее брака и с тем, что ей пришлось пережить в замке Ибург, Оснабрюке и Ганновере²⁵¹). Ни одна эпоха ее жизни не обошлась без тяжелых ударов судьбы и горьких испытаний. Она происходила от двух старейших и знатнейших родов, курфюршеского дома пфальцского и королевского рода Стюартов, родилась в изгнании и была свидетельницей бедствий, постигших ее семью. Она видела своего брата Карла Людвига, к которому относилась с детским обожанием, несчастным в семейной жизни, видела его в разоренной стране, тщетно борющимся с превосходящими силами противников, наконец, видела его гибель и вскоре за тем прекращение его рода. Ее собственный брак был делом княжеского расчета; ни о любви, ни тем более о верности ее супруга тут не могло быть и речи. Она пережила смерть трех сыновей, погибших на императорской службе; старший и

младший, похожий на него, не имели ничего общего с матерью, второй, Максимилиан, поссорился с семьей, перешел в Вене в католичество, запутался в долгах и в конце концов отвратил от себя сердце матери, а единственная дочь, с которой у нее было истинное духовное родство, внезапно умерла на ее глазах.

Среди такой массы трагических и мрачных событий эта женщина сохранила жизнерадостность, сохранила несокрушимую силу духовного и телесного здоровья, откуда, по ее собственным словам, истекал ее юмор, никогда не покидавший ее и брызжущий в столь многих выражениях ее писем. Судьба ее в высшей степени полна трагизма, сама же она вовсе нет; она, в сущности, всегда была в хорошем расположении духа, всегда имела наготове шутку, счастливую выдумку, остроумное выражение, была склонна даже к грубой шутке, так же охотно выслушивая ее, как и прибегая к ней сама, и вообще чувствовала себя в непринужденном, откровенном разговоре, как в своей стихии. Ее духовный облик рисуется нам в той живой и веселой насмешливости, с которой она описывает свои впечатления, как, напр., двор и выходы Людовика XIV в своих записках, где изображает

короля с его величием и чарующей любезностью так, что мы как бы видим его перед собою, давая в то же время как две капли воды схожий портрет королевы с ее пустым, привычным чванством. Все сцены, виденные ею во время путешествия в Италию и Францию и описанные в ее записках, навсегда врезаются в память читателя.

Она обладала разносторонним и живым умом, не склонным к сосредоточенной работе и уединенным размышлениям, но способным быстро схватывать многое, не углубляясь особенно в суть вещей, и потому именно восприимчивым к поучениям Лейбница. Для дочери эти поучения были часто слишком поверхностны, для матери же порою слишком глубоки; она никогда не могла хорошенько уразуметь, что собственно означало у Лейбница понятие единицы, или монады²⁵²). Она не обладала таким философским умом, как ее сестра Елизавета и дочь София Шарлотта, но вне сферы метафизических проблем самым приятным и самым доступным философом был для нее Лейбниц. Ее открытому и веселому характеру была чужда всякая гордость и чванство, но, как мне кажется, это никогда не умаляло в ней сознания своего высокого происхождения и положения. Она знала, что была обязана делать

для себя и своего дома, и делала все, чтобы способствовать его величию и силе, причем такие препятствия, как, напр., брак ее шурина с д'Ольбрейце, могли вывести ее из себя²⁵³).

Со своим характером, в котором полная простота, даже грубость, сочеталась с царственностью, она невольно сделалась идеалом для своей племянницы Елизаветы Шарлотты, находившейся в детстве в течение нескольких лет под ее надзором и сохранившей к этой тетке в течение всей жизни самую пламенную любовь и уважение. Когда она говорит "ma tante", то понимает свою тетку Софию, с которой поддерживала всегда живую связь, получая от нее еженедельно по два письма. Также и на ее религиозные взгляды кроме отца явно повлияла тетка София. Курфюрстина была в душе деисткой; для ее ясного, практического ума мистерии религии оставались темными и ничего не говорящими; к религиозному культу она относилась равнодушно или неприязненно, нередко делая его предметом своих насмешек. К различным вероисповеданиям она относилась холодно и в сущности индифферентно; попытки обратить ее в католичество были отклонены ею, перемена же веры, имевшая место среди ее родных и даже сыновей, не раздражала ее и не

портила ее семейных отношений. В вопросах и переговорах об унии, как показывает ее переписка с Лейбницем, она принимала очень живое участие, но больше из практических и политических, нежели из догматических интересов. Одной из ее любимых, часто повторяемых фраз были библейские слова: "Тот, кто создал глаз, мог ли не видеть? Тот, кто создал ухо, мог ли не слышать?" И такое же представление о божестве нашла она в Теодицее Лейбница.

Что она сделалась первой курфюрстиной Ганновера, ее дочь первой королевой Пруссии, а сын должен был сделаться первым королем Англии из вельфского дома, что она могла смотреть на себя, как на родоначальницу будущих королей Пруссии и Англии, чем и сделалась в действительности, доставляло ей, младшей дочери великого, судьбою сокрушенного рода, несказанное удовольствие. И везде, где дело шло о возвеличении ее дома, Лейбниц работал с неутомимым усердием и пером, и словом, как, напр., в вопросах о праве первородства, о курфюршеском сане и об английском престолонаследии. Последнего вопроса, который мы уже неоднократно затрагивали ранее, нам следует коснуться

несколько подробнее, указав, как он возник, как относилась к нему София, и какое участие принимал в нем Лейбниц.

Английский народ сверг враждебное конституции правительство Якова II, перешедшего в католицизм, но совершенно неожиданное рождение у него сына в июне 1688 возбудило опасение, что престол останется в мужской линии, и католическая династия упрочится. В обществе ходили слухи, что ребенок этот подложный. Вспыхнула революция, король был изгнан, и для защиты конституции был призван принц Оранский и штатгальтер Нидерландов Вильгельм II. В январе 1689 г. парламент издал "act of settlement", которым Яков II лишился трона, и все лица римско-католического вероисповедания устранялись от престолонаследия, причем королевская власть после Вильгельма III должна была перейти к его свояченице Анне. Более постановлено ничего не было. Король Вильгельм овдовел и остался бездетным, последний же сын Анны, одиннадцатилетний герцог глостерский, умер 7 августа 1700.

По праву рождения в первом ряду претендентов на английский престол стояли потомки Якова II, во втором потомки дочери

Карла I и в третьем потомки Якова I, из которых София была младшей; по своему рождению она имела право на престол Англии только, как внучка Якова I. Между нею и тронном Англии стояло более пятидесяти законных наследников; при новом же порядке вещей между нею и английским тронном, занятым Вильгельмом III, стояла только принцесса Анна. Таково было положение дела после 7 августа 1700 г. В то время Софии было семьдесят, Вильгельму III пятьдесят и Анне тридцать шесть лет, но София была здорова, Вильгельм же и Анна были больны и хилы.

Уже за одиннадцать лет перед этим король желал, чтобы в act of settlement было упомянуто имя принцессы Софии, как наследницы трона; епископ Джильберт Бернет, салисбурский, ввиду такого желания короля, внес предложение об этом в верхнюю палату, но нижняя палата отклонила его. После рисвикского мира король считал необходимым упорядочить английское престолонаследие и установить права ганноверского дома на него. На это ему нужно было получить согласие курфюрстины Софии. Она дважды отказала ему в этом согласии при личном свидании с ним, в первый раз в Целле в 1698 г., во второй два года спустя в замке Лоо и в

Гааге. Незадолго до этого второго свидания курфюрстина написала из Ахена в Лондон вполне в то время преданному ей и ее делу Степнею письмо, названное "the jacobite letter of the princess Sophia", где высказала веские доводы против согласия с ее стороны и со стороны ее сына Георга на наследование английского трона: она де слишком стара, сын же ее слишком привык к абсолютному властвованию и потому менее способен подчиниться английской конституции чем "еще такой молодой бедный принц валлийский"; она боится также и раздора английских партий, не дающего никакой гарантии в безопасности. Однако ко всему этому она прибавила: "я не настолько философ, а также не настолько тупа, чтобы равнодушно слушать, когда речь идет о короне"²⁵⁴).

Очень естественно, что София колебалась под влиянием противоположных чувств. Ее возвышение влекло за собою падение королевского дома, к которому принадлежала ее мать. Сестра ее Луиза, аббатиса Мобюиссона, и племянница Елизавета Шарлотта, герцогиня орлеанская, держались по отношению к английскому престолонаследию легитимистского образа мыслей; они считали претендента истинным сыном короля, а его отстранение от

престолонаследия вопиющей несправедливостью и желали его предприятию от всего сердца полного успеха, когда в 1708 году он отправился в Англию, чтобы отвоевать свои права. И София не только ничего не имела против выражения таких мыслей в письмах к ней, но и сама разделяла их и при случае высказывала в своих письмах²⁵⁵). Но она видела дальше, чем добрые дамы в аббатстве, она видела преступные, непростительные ошибки Якова II и имела верное представление о политическом положении вещей. Не от нее зависела реставрация Стюартов, но от нее зависело избавить Англию и Европу от величайшего несчастья.

После последней беседы с Вильгельмом III в Гааге она рассталась с ним. Как только король вернулся в Англию, пришли известия из Испании о смерти Карла II и об оставленном им завещании. "Нас одурачили", – воскликнул король, когда узнал об этом. "Если это завещание будет исполнено, то, по моему глубокому убеждению, Англия и Нидерланды пропали". Изгнанная королевская семья жила в С.-Жермене под покровительством Людовика XIV, имевшего в виду ее реставрацию и после смерти Якова II, в сентябре 1701, приветствовавшего его сына, как короля Англии. Если бы король Франции был в

силах распоряжаться судьбой Европы, то были бы уничтожены и английская конституция, и европейское равновесие. Так рассуждал Вильгельм III, так рассуждал и Лейбниц, назвавший принятие испанского завещания Людовиком XIV (15 ноября 1700) европейской революцией. Удайся этот переворот, и во Франции царствовал бы Людовик XIV, а в Испании и Великобритании его вассалы, и мировое владычество французов стало бы осуществившимся фактом. Против этой опасности 7 сентября 1701 г. в Гааге был заключен великий союз, и началась европейская война.

С этих пор оба вопроса о престолонаследии, испанский и английский, были тесно связаны друг с другом: реставрация Стюартов составляла одно из условий мирового господства французов, а переход английского трона к ганноверскому дому обеспечивал европейское равновесие, на страже которого стоял Вильгельм III. Вследствие этого было необходимо как можно скорее упорядочить английское престолонаследие.

Когда в конце 1700 года курфюрстина и Лейбниц вернулись в Ганновер из своих поездок, первая в Нидерланды, а последний в Вену, политическое положение Европы совершенно

изменилось. Только теперь начала София советоваться о своем деле с Лейбницем и пожелала, чтобы он сопровождал ее в Целле, куда она отправилась на совещание со своим деверем Георгом Вильгельмом, который был живо заинтересован в этом деле, как дед принца Георга Августа, так как вопрос шел о том, должен ли некогда его внук сделаться королем Англии или нет. Он всегда был за принятие предложения Вильгельма III, тогда как курфюрст Георг Людвиг осторожно и мудро не высказывал на этот счет своего взгляда.

Курфюрстина София все еще продолжала выказывать нерешительность, хотя в действительности уже была далека от нее, и даже выразила свое решение в форме некоторого колебания: она написала королю Англии и просила его совета, зная его заранее и, стало быть, внутренне вполне решив последовать ему. Это письмо, где она фактически заявила о своих правах и правах своих потомков на английский трон, было написано ею в тот самый день, когда ее дочь сделалась королевой Пруссии, а именно 18 января 1701 г.

Вильгельм III отнесся к этому письму так, как и следовало, приняв его не за запрос, а за согласие, и открыл новый парламент, созванный

"ввиду дела крайней важности", тронной речью (21 февраля 1701), предлагая в ней утвердить законом престол за протестантской линией. Парламент утвердил престолонаследие за принцессой Софией, и после королевской санкции акт о престолонаследии был послан в Ганновер с особым посольством и торжественно вручен там 14-го августа 1701 года.

Но этим дело еще не кончилось. Теперь наследнице престола должны были назначить годовое жалование и пригласить ее в Англию, чтобы в Лондоне жила она сама или, в качестве ее представителя, один из принцев курфюршеского дома. Вильгельм III умер 19 марта 1702 года, его же преемница королева Анна, будучи в душе якобиткой, относилась враждебно к ганноверскому дому, хотя его права на престол были не менее законны, чем ее собственные. Она хотела, чтобы натурализация всех членов курфюршеского дома и учреждение регентства на время отсутствия наследника престола совершились после ее смерти, самого же наследника, которого она называла своим гробом, ни за что не хотела видеть. Акт о натурализации и билль о регентстве были доставлены летом 1706 г. в Ганновер новым посольством, стоившим курфюрстине снова почти половины ее

ежегодных доходов, так что у нее в конце концов уже не оставалось денег для уплаты посланникам английского двора; между тем, не получая ни годовичного жалования, ни приглашения в Англию, и она, и ее сын не считали для себя гарантированным наследование престола²⁵⁶).

Тем временем английские партии уже занялись этим вопросом; тори внесли предложение о приглашении в Англию наследницы престола, а виги отклонили его в угоду королеве, тогда как, напротив, акт о натурализации и билль о регентстве были их делом. С течением времени обстоятельства сложились очень неблагоприятно для ганноверского дома. После перемен, происшедших в сентябре 1710 г., у кормила правления стало министерство, преданное французам и якобитское по духу, подобно самой королеве. Утрехтский мир грозил своими последствиями правам на престол ганноверской династии и благоприятствовал реставрации Стюартов, о которой заботился Болингброк, стараясь в то же время посорить королеву с Ганновером. Повод к этому не замедлил представиться. При созыве нового парламента не было послано приглашения (writ of parliament) принцу Георгу Августу, хотя уже при

натурализации королева дала ему титул герцога кембриджского. Тогда курфюрстина София поручила ганноверскому послу в Лондоне справиться о причинах этого упущения. Великий канцлер ответил, что приглашения в парламент посылаются обыкновенно только пэрам, живущим в Англии. После этого ганноверский посланник счел себя вправе потребовать вручения приглашения принцу, что было сделано им совершенно самовольно²⁵⁷). Королева была в высшей степени разгневана этим и не только удалила посланника от двора, но написала вместе с тем в Ганновер курфюрстине Софии, ее сыну и внуку три резких письма в таком обиженном и оскорбительном тоне, что почти восьмидесятичетырехлетняя курфюрстина не выдержала потрясения и несколько дней спустя скоропостижно скончалась от удара во время вечерней прогулки в садах Герренгаузена (8 июня 1714)²⁵⁸). Через два месяца за ней последовала и королева Анна (10 августа), а 31 октября Георг Людвиг короновался и вступил на престол Великобритании под именем Георга I.

Со времени английской революции, вызвавшей act of settlement, благодаря которому София внезапно заняла третье место по своим правам на английский престол, хотя имя ее и не

было упомянуто в этом акте, Лейбниц не упускал из вида вопроса об английском престолонаследии и внимательно следил за его положением, не обсуждая еще дела с самой курфюрстиной. Она не желала, или казалось, что не желала, для себя короны Англии, тогда как Лейбниц в силу политических и личных видов держался совершенно противоположного взгляда на этот счет; она считала претендента подлинным сыном Якова II и устранение его от престолонаследия несправедливым, Лейбниц же сомневался в этой подлинности, а устранение его считал целесообразным и правильным; ей было ненавистно будирование партий в Англии, между тем как Лейбниц был сторонником и защитником конституционной свободы или скорее сделался им действительно только теперь, после того, как английская революция для защиты конституции и свободы страны проложила путь к трону такому монарху, как Вильгельм III, и дала ганноверскому дому надежду на престолонаследие. Впрочем не мешает заметить, что и София приветствовала Вильгельма III на троне, как спасителя, как "покровителя протестантизма и защитника его от свирепого чудовища, грозящего его поглотить". Король писал ей в июне 1689 года, что она имеет полное основание заботиться о благе Англии, так

как очевидно некогда один из ее сыновей будет наследником престола. Ее ответы проникнуты чувством признательности и благодарности. Она имела виды на английскую корону не как курфюрстина ганноверская, а как внучка Иакова I, как дочь курфюрстины Елизаветы Пфальцской, и подписывалась в письмах к Вильгельму III не герцогиней Софией, не просто одним именем, как обыкновенно, а "Sophie princesse palatine"²⁵⁹).

Письма и меморандумы Лейбница, касающиеся вопроса об английском престолонаследии, являются как бы этапными пунктами, проходимыми этим вопросом. Act of settlement не заключал в себе имени Софии, и потому ее кандидатура оставалась под вопросом. В одном письме к секретарю английского посольства в Берлине Степнею, с которым он познакомился еще в Ганновере, Лейбниц осведомляется о круге лиц, устранимых от престолонаследия (19 марта 1695). После смерти герцога Глочестера он пишет курфюрстине, что настало время, когда ей следует обеспечить свои права на престолонаследие

(21 августа 1700)²⁶⁰).

Англичанин Фрэзер написал сочинение о средствах доказать законность этих прав; по поручению ганноверского министерства Лейбниц перевел это сочинение и прибавил к нему некоторые рассуждения касательно тогдашнего положения дела и тех мер, которые прежде всего следовало принять в интересах прав курфюрстины (2 января 1701). Вслед за тем он составил меморандум, основанный на происходивших незадолго перед тем совещаниях в Целле. В тот же день, когда София послала решительный ответ королю Англии, и он еще написал (с ведома курфюрстины) из Целле Степнею в Лондон, уведомляя его о положении вещей и прося его совета. Таким образом значение яacobитского письма Софии было сведено к нулю. Три последних работы Лейбница относятся к январю 1701 г., стало быть, ко времени после обнаружения испанского завещания в ноябре 1700 г. и до открытия нового парламента в феврале 1701²⁶¹).

После тронной речи короля все рекомендованные Лейбницем средства оказались ненужными и излишними, так как следствием ее был акт о престолонаследии в пользу ганноверского дома. Из рекомендованных им

средств особенно характерично одно, казавшееся ему особенно полезным. Он советовал избегать открытого заявления о своих притязаниях в письмах и речах, чтобы не оскорбить этим короля или принцессу Анну, и лучше действовать тайно, наблюдая за настроением умов и стараясь склонить их на свою сторону; такой образ действий был, по его мнению, необходим именно относительно членов нижней палаты, для чего следовало послать в Лондон надежного, сведущего человека, знающего английский народ и его язык и опытного по части дипломатии; в качестве такого лица он рекомендует в письме к Степнею самого себя, чтобы тот посоветовал курфюрстине возложить на него такое поручение. Таким образом, если бы вышло по желанию Лейбница, он сделался бы дипломатическим агентом Ганновера не только в Вольфенбюттеле и Берлине, но также и в Лондоне, везде с целью зондировать настроения и поддерживать или возбуждать симпатии к своему правительству²⁶²).

Можно было ожидать, что партия вигов, начертавшая на своем знамени споспешествование национальным интересам, предложит с целью упрочения престолонаследия

за ганноверским домом пригласить от имени нации Софию, как законную и ближайшую наследницу, в Лондон и назначить ей годовое жалование. Случилось, однако, совершенно обратное. Такое предложение сделали тори, а виги отклонили его, игнорируя и свои партийные цели, и интересы Англии из желания сделать приятное королеве. В Лондоне говорили, что София стоит за якобитов, и державший сторону вигов лорд Стамфорд даже написал своему соотечественнику Роланду Гуину, проживавшему в Ганновере, чтобы он посоветовал курфюрстине не слушать якобитов. Гуине переговорил об этом с Лейбницем, и тот составил для него ответ Стамфорду в форме открытого письма, в котором вигам ставилось в упрек противоречие между их действиями и принципами. Это письмо наделало в Англии такого шума и причинило так много неприятностей задетой партии, что последняя по решению парламента объявила его пасквилем (8 марта 1707). Никто не подозревал, что автором его был Лейбниц²⁶³). Будучи недоволен вигами, Лейбниц радовался перемене министерства в сентябре 1710 г, но политика, начатая Болингброком, привела его к горькому разочарованию, так как ее целью был мир с Францией, заключенный впоследствии в Утрехте

и заставлявший опасаться реставрации Стюартов. Ввиду этого Лейбниц и написал во время своего пребывания в Вене уже ранее упомянутое сочинение: "La pais d'Utrecht inexcusable"²⁶⁴).

Надежды на счастливое продолжение войны императором были погребены в Раштадте. Тогда возник тайный план начать войну с французской династией в Испании нападением на испанские владения в Америке. В числе сторонников войны и наследования престола протестантской линией в Англии было немало богатых людей, желавших побудить императора к этой экспедиции и предложить ему средства для нее. С этой целью в начале 1714 года в Вену прибыл шотландский дворянин Ker of Kersland, чтобы лично переговорить с императором и затем отправиться в Ганновер. Тотчас же по прибытии в Вену он искал случая познакомиться с Лейбницем и затем, завязав с ним сношения, подробно посвятил его в свои взгляды и намерения, о чем Лейбниц очень пространно сообщил курфюрстине, чрезвычайно интересовавшейся этим достойным доверия и ревностно преданным ее делу человеком. Еще в последнем своем письме София писала Лейбницу, что с удовольствием ожидает прибытия шотландца, но ей не пришлось дожить до свидания с ним²⁶⁵).

Поздравляя курфюрстину с новым годом, Лейбниц выразил надежду, что увидит ее королевой Англии. Она ответила ему в веселом тоне: "Моя смерть была бы, конечно, прекрасной, если бы, по вашему желанию, мои останки покоились в Вестминстере, но дух мой еще живет в моем теле и отгоняет такие печальные мысли. Разговоры о престолонаследии мне неприятны, и по этому поводу пишется столько книг за и против, что я более не даю себе труда их читать". "Мне более восьмидесяти трех лет", – говорит она в последнем своем письме, – "а я чувствую себя отлично. Очень желала бы видеть вас здесь, так как с удовольствием побеседовала бы с вами, между тем как за письмо сажусь не так охотно"²⁶⁶).

Когда наконец в сентябре 1714 года Лейбниц вернулся в Ганновер, он нашел курфюршеский дом пустым. Софии более не было, а курфюрст уже отправился на коронацию в Англию и не пожелал, чтобы Лейбниц последовал за ним. Только принцесса Каролина прожила еще некоторое время в Герренгаузене, где Лейбниц так часто проводил летние месяцы в обществе гостеприимной Софии. Его благожелатель и друг герцог Антон Ульрих также скончался на восемьдесят первом году

27 марта 1714 года²⁶⁷). А счастливые дни Лютценбурга, называвшегося теперь Шарлоттенбургом, прошли уже давно.

2. КОРОЛЕВА СОФИЯ ШАРЛОТТА

"Она дочь своей матери", – сказал Лейбниц о Софии Шарлотте и прибавил: "этим сказано все". Однако мать и дочь были очень несхожи друг с другом, и так же различны были отношения нашего философа к обеим. Когда он перешел на службу к Эрнесту Августу, вступившему в управление герцогством в 1680 году, Софии было пятьдесят лет, а ее дочери двенадцать. Восемь лет спустя она сделалась курфюрстиной бранденбургской и после десятилетнего периода, в течении которого не имела влияния на своего супруга, живя только для материнских обязанностей и тихих духовных радостей, стала наконец владетельной княгиней не только по имени. Лейбниц приблизился к ней благодаря известным нам планам²⁶⁸). Только после этого София Шарлотта познакомилась с ним ближе, и вскоре беседы с ним стали доставлять ей такое огромное интеллектуальное удовольствие, что у нее явилось желание, постоянно видеть его у себя. Она внимала его поучениям юной, в высшей степени восприимчивой, полной истинной жажды познания душой, не будучи обременена, подобно матери, многочисленными заботами, связанными

в ганноверском доме с династическими стремлениями, большой семьей и разного рода конфликтами. У Софии Шарлотты был только один ребенок, сын, наверно не доставивший ей ни одного огорчения, так как это было само послушание. Отношения ее к Лейбницу были похожи на отношения ее тетки Елизаветы к Декарту. Замечательно, что в обоих случаях мы наблюдаем ту же самую разницу лет как между эпохами, так и между лицами. Лейбница отделяет от Декарта полстолетия, как и Софию Шарлотту от пфальцграфини Елизаветы; последняя была на двадцать два года моложе Декарта, и как раз настолько же моложе Лейбница была София Шарлотта, для которой он был не только наставником в философии и другом, но также и доверенным лицом в ее личных и политических делах.

Нам неизвестны все письма, которыми они обменялись за семилетний период (с ноября 1697 по 21 января 1705), так как все письма королевы были уничтожены по повелению короля, на что Лейбниц жалуется в одном письме к Фабрициусу в Гамбург (7 июля 1707). Все же, что сохранилось от этой переписки, тщательно издано О. Клоппом²⁶⁹).

Самый живой и деятельный обмен мыслей, на

который письма дают только слабый намек, происходил между ними во время личных свиданий в те периоды, когда Лейбниц жил в Берлине или Лютценбурге; часто он бывал там по месяцам гостем королевы, как в Герренгаузене гостем ее матери. Пока была жива София Шарлотта, он ежегодно проводил довольно продолжительное время в Берлине, а часто бывал там и не один раз в год и обыкновенно после празднования коронации в Берлине сопровождал королеву в Ганновер, если ей хотелось провести там время карнавала. В январе 1705 года ему пришлось задержаться в Берлине. так как сам он был болен; королева поехала одна и умерла 1 февраля 1705 года в Герренгаузене. Из ее писем и формы ее приглашений видно, как любила она его общество. "Шлю Вам эти строки", – писала она 15 марта 1702 г., – "и надеюсь, что Вы уже готовы к отъезду. Жду Вас с нетерпением в Лютценбурге, куда приеду к Пасхе". В следующем письме мы читаем: "Из этой записки Вы можете видеть, с каким нетерпением я ожидаю Вас здесь и как я ценю беседы с Вами, ибо ищу и жажду их всем сердцем (*avec tout l'empressement imaginable*)". Так как он все еще не мог приехать, то она написала ему 12 апреля: "Я надеялась увидеть Вас здесь; вместо этого мне

пришлось удовольствоваться письмом, но оно доставило мне большую радость, так как все, что исходит от Вас, полно прекрасных мыслей". Несколько недель спустя (2 мая 1702) Лейбниц получил от г-жи фон Пельниц, первой статс-дамы и подруги королевы, несколько строк с новым приглашением приехать. "Вся моя просьба заключается в том, чтобы Вы скорее приехали. Не говоря уже о себе, которой Ваше присутствие доставляет величайшее удовольствие, прошу об этом, как ревностная слуга Ее Величества. Уверяю Вас, что Вы сделаете благое дело, если приедете, так как королеве здесь решительно не с кем поговорить". Письмо Софии Шарлотты от 11 июля 1703 г. заканчивается словами: "Не показывайте никому моего письма, так как я пишу Вам, как другу, без всякого стеснения"²⁷⁰). Почти во всех письмах королевы сквозит желание говорить с Лейбницем, часто переходящее в нетерпение и настоящую страсть. Даже курфюрст Георг Людвиг говорит в одном из своих писем к матери из охотничьего замка Линсбурга (27 октября 1703): "Господина фон Лейбница, по котором так томится королева, здесь нет, хотя я и приказал приготовить ему помещение". "Когда его спрашивают, почему его не видно, то он всегда оправдывается тем, что

работает над своей невидимой книгой"²⁷¹).

Кроме вопросов, касавшихся основания и дальнейшего существования Научного Общества в Берлине и составлявших, как нам уже известно, первую задачу, которой Лейбниц заинтересовал Софию Шарлотту и затем воспользовался для осуществления своих планов ее влиянием²⁷²), были также политические дела и вопросы, давшие ему возможность стяжать доверие королевы и соответствующее этому положение. Надо было не только позаботиться об установлении добрых отношений между обоими курфюршескими домами, брауншвейг-люнебургским и бранденбургским, не только возобновить так называемое "foedus perpetuum", долженствовавшее установиться с января 1693 г., и оградить его от пертурбаций, вызванных северной войной, но и устранить очень близкую опасность, возникшую с началом войны за испанское наследство²⁷³). Король Пруссии и курфюрст брауншвейг-люнебургский, супруг и брат Софии Шарлотты, стояли за императора и империю, тогда как герцог вольфенбюттельский, а равно курфюрсты Кельна и Баварии были на стороне Людовика XIV и с помощью французских субсидий сформировали уже довольно значительное войско, которое могло

напасть на соседние земли и помешать прусскому королю послать свои войска на помощь императору. Тут надо было действовать единодушно и быстро, чтобы устранить опасность, заставив обоих соседних князей распустить свои войска. Чтобы достигнуть в этом деле полного соглашения, Лейбниц был послан в Ганновер в качестве уполномоченного от самой королевы (2 декабря 1701). Этот вольфенбюттельский вопрос, разрешенный скоро и благополучно, составляет вторую, довольно обширную тему в переписке королевы с Лейбницем²⁷⁴).

Королева не находила никакого удовольствия в блестящих придворных празднествах и великолепных торжествах, нравившихся королю. Всякая мишура, на которую ей постоянно приходилось наталкиваться, была антипатична ей, равно как гордость, притворство и лесть. Она любила деревенскую жизнь, катанье среди полей в солнечные дни, прогулки в саду Лютценбурга, музыку и пение, улаждавшее ее душу, чтение выдающихся, именно философских сочинений, которые штудировались ею основательно, и вечера, когда около нее собирался небольшой, избранный кружок, оживляя их и серьезными, и веселыми разговорами. Деревенский воздух и

одинокость были для нее благодетельны, так как здоровье ее было слабо, и она часто хворала. От матери София Шарлотта унаследовала склонность к шутке, легкий юмор и бодрость духа, не покидавшие курфюрстину Софию до самой старости и охранявшие ее от всяческих скорбей. Великолепные коронационные торжества в Кенигсберге были тяжелы для нее, и впоследствии она однажды говорила Лейбницу, что философские беседы в ее загородном доме в Лютценбурге более пришлись ей по вкусу. Как рассказывает ее внук Фридрих Великий, она шутила даже на смертном одре, говоря, что доставить своему супругу случай устроить торжественное погребальное шествие. Все это очень на нее похоже; она не умела притворяться и всегда прямо говорила то, что чувствовала. Она была, как говорит Ранке, горда, искренна и полна прелести²⁷⁵).

Эти черты характера Софии Шарлотты свидетельствуют о ее поэтической натуре, единственной в своем роде и бесподобной на троне. Если бы мы стали искать похожего характера в творениях поэтов, то некоторые из ее главных черт напомнили бы нам принцессу в Тассо; только при дворе ее не хватало поэта, и Гете думал не о первой королеве Пруссии.

Разговоры она вела мастерски и умела так же хорошо слушать, как говорить, так же дельно возражать, как и ставить вопросы. Особенно интересовали ее религиозные беседы и теологические диспуты, почему она иногда приглашала на свои вечера патера Фоту и французских проповедников Жакело, Ленфана и Бозобра и слушала их споры. В один из таких вечеров в марте 1703 г. спор был особенно жарок. Жакело сказал, что пребывание Петра в Риме наверно настолько же баснословно, как возведение на папский престол женщины Иоанны; затем Ленфан начал оспаривать авторитет вселенских соборов, говоря, что даже никейский состоял из людей невежественных. Тогда против них разразился Фота и возражал так резко, что потом счел необходимым письменно извиниться перед королевой, охотно видевшей его у себя и любившей его послушать. Она рассказала об этой сцене Лейбницу, не присутствовавшему при ней, и он описывает ее в письме к курфюрстине²⁷⁶). Однако необходимо заметить, что в религиозных вопросах и беседах София Шарлотта интересовалась главным образом не церковными и теологическими спорными пунктами, а вещами более глубокими; ее жаждущий истины ум стремился выяснить себе

высшие вопросы, раскрыть тайны течения мира, познать причины и конечные цели вещей. Когда, достигнув двадцати лет, она сделалась курфюрстиной бранденбургской, в том же году последовала английская революция, а затем, как ее следствие, эпоха Вильгельма III и религиозной терпимости, в английской философии эпоха Локка и деистов, между тем как одновременно с этим во французской философии появился Пьер Бейль. Там начался век английского, здесь век французского просвещения. В эту эпоху родился Вольтер и с течением времени создал свою собственную, в которой слились эпохи Бейля и Локка.

В 1695 году Локк издал свое сочинение о разумосообразности христианства, где доказывал, что библейское христианство согласуется с разумом. Уже в следующем году появился Джон Толэнд со своей книгой "В христианстве нет таинственного" (Christianity not misterious), начав собою ряд так называемых свободомыслящих и деистов, которые разрушали шаг за шагом веру в откровение и, отвергая мистерии, пророчества и чудеса, в конце концов сводили христианство к естественной религии, столь же древней, как мир²⁷⁷).

Одновременно с этой книгой Толэнда,

сожженной палачом по постановлению ирландского парламента (1697) и проклятой англиканским духовенством, появился для просвещения умов и исправления их заблуждений критический и исторический словарь Бейля, по учености, остроумию и богатству сведений занявший первое место во всей современной ему литературе; несмотря на свои два фолианта, он получил такое распространение и был так усердно читаем, что уже через пять лет появилось новое, значительно пополненное издание. Целью Бейля было осветить критически сплошное противоречие между человеческим разумом и божественным откровением, и он сделал это, как никто до него. Спасение предполагает вину со стороны человека и господство греха в мире, ибо ведь оно состоит в искуплении вины. Но если Бог предвидел зло в мире и хотел его, то где же Его благодать? Если Он не предвидел его, то где же Его всеведение? Если Он, хотя и предвидел зло, но не хотел его, а только не препятствовал ему, только допустил его, то следует спросить: не желал Он препятствовать ему или не был достаточно могуществен для этого? В первом случае – где Его благодать, во втором – где Его всемогущество? Если же Бог хотел, чтобы зло было в мире, то на человеке нет вины, а тем не

менее он несет наказание: в таком случае где же справедливость Божия? Но из противоречия тезисов веры и разума Бейль не делает того вывода, что их следует отвергнуть, а скорее приходит к заключению, что принять их и верить в них надо слепо. Из очевидного противоречия между разумом и верой он хотел вывести не невозможность веры, а невозможность познания веры, неспособность человеческого разума вообще разрешать религиозные вопросы и объяснять божественные деяния. Он закончил своим *credo quia absurdum* конечно не из религиозного убеждения. Это был величайший скептический мыслитель века, опровергавший догматических философов, в особенности метафизиков, а в том числе и Лейбница.

Еще до ближайшего знакомства с последним София Шарлотта так же, как и ее мать, уже читала сочинения Бейля с величайшим интересом. Во время своей нидерландской поездки в октябре 1700 года обе они желали лично познакомиться с Бейлем в Роттердаме, познакомились в Гааге, куда он приехал вслед за ними, и вели с ним долгие беседы. Новое издание словаря совпало с тем временем, когда Лейбниц стал желанным гостем королевы в Лютценбурге. Тут происходило совместное их чтение сочинений

Бейля и постоянное обсуждение важного вопроса о согласии разума с верой, которое отвергал Бейль и, напротив, стремился доказать Лейбниц. Сущность вопроса заключалась в существовании зла и греха в мире, совершенно несовместимом, по мнению Бейля, с божеской благостью и премудростью (справедливостью), по мнению же Лейбница, вполне совместимом. У последнего уже давно зародилась идея Теодицеи, заключающей в себе также и вопрос о предопределении и долженствовавшей положить основание унии между лютеранами и кальвинистами, как некогда "Sistema theologicum" должна была споспешествовать воссоединению римско-католической и протестантской церкви²⁷⁸).

Часто королеве хотелось прочесть то, что ей устно излагал Лейбниц, чтобы лучше обдумать предмет беседы. Таким образом из бесед вышли трактаты, касавшиеся главных пунктов вопроса, главных возражений Бейля, почему их темами были воля Божия, свобода человека и происхождение зла. Спустя пять лет по смерти королевы Лейбниц собрал эти трактаты, которые он называл опытами, в одно целое и издал под именем Теодицеи на французском языке (1710). Знаменитое творение, ставшее настольной книгой

всех образованных людей, возникло, стало быть, по частям, "par lambeaux", как выражается сам автор в одном письме к Томасу Бюрнету.

Лейбниц познакомил королеву также и с главным творением Локка, с его Опытном исследовании человеческого ума, и втихомолку писал возражения на него. В письме его от 25 апреля 1704 года сказано в конце: "Я почти закончил мои заметки о сочинении Локка, которые писал в часы досуга в Герренгаузене или в дороге во время путешествий, но мне надо еще переписать их набело. Мне кажется, что многое из того, чего он коснулся лишь поверхностно, разъяснено мною вполне. Очень желал бы, чтобы Ваше Величество удостоили эти заметки своим отзывом"²⁷⁹). Таким образом Шарлоттенбург и Герренгаузен являются также достопримечательными пунктами в истории немецкой философии, первый – благодаря Лейбницевой Теодицее, второй – благодаря его Новым опытам.

Среди добровольной свиты английского королевского посольства (лорд Макклесфильд), привезшего в августе 1701 года акт о престолонаследии в Ганновер, находился Джон Толэнд, ученик Локка, благодаря своей книге "В христианстве нет таинственного" запевала в хоре

английских деистов и в силу политических мотивов заклятый враг Стюартов и ревностный сторонник прав на престол ганноверского дома, которые он защищал и словом, и пером. Уже по одному этому он был хорошо принят курфюрстиной Софией, интересовавшейся также его религиозными взглядами, и еще лучше королевой Софией Шарлоттой, ко двору которой он отправился из Ганновера, уже познакомившись там с Лейбницем. Его пребывание при ганноверском дворе произвело такое возбуждение и неудовольствие среди англиканского духовенства, что он стал неприятен и курфюрстине, которая должна была считаться с настроениями в Англии. Об этом много говорится в ее переписке с Лейбницем. Когда летом следующего года он хотел снова посетить Ганновер, курфюрстина, составившая также себе невысокое мнение о его уме и характере, дала ему понять, что его визит не может состояться по политическим соображениям. Он отправился в Берлин, где королева, несмотря на все протесты, не захотела отказать ему в таком же радушном приеме в Лютценбурге, как и в первый раз, а себе в беседах со свободомыслящим англичанином. Здесь он застал также и курфюрстину Софию²⁸⁰).

Очарованный королевой, Толэнд по возвращении в Англию описал свое пребывание в Ганновере и Берлине и написал свои "Письма к Серене" (Letters to Serena), подразумевая под этим именем Софию Шарлотту. В двух последних из этих пяти писем он обращается к одному голландскому последователю Спинозы; в них образ мыслей автора является уже не деистическим, а, по собственному, самим Толэндом придуманному выражению, "пантеистическим", что сказывается именно в материалистическом миросозерцании, по которому мир представляет собой не что иное, как непрерывный обмен веществ²⁸¹).

Со времени его вторичного пребывания в Берлине королева привлекла его к своей философской переписке с Лейбницем. Толэнд был ученик, Лейбниц противник Локка. И вот королеве захотелось, так сказать, свести обе точки зрения на очную ставку. Дело шло о разрешении двух вопросов, возбужденных незадолго перед тем в бытность ее в Ганновере: содержится ли в наших идеях что-либо, не исходящее из области чувств, и есть ли в телах нечто нематериальное? Другими словами, вопрос шел о соотношении между нашей мыслящей и чувственной природой, между духом и телом, между нематериальным и материальным существом. Он касался главного

пункта философии и в особенности нового учения Лейбница. Последний написал для королевы трактат, где изложил свои взгляды на происхождение идей и сил, присущих телам, и переслал его в Берлин. Королева заставила Толэнда написать возражение, а Лейбница ответ на него и таким образом положила начало философской полемике, причем объяснения обеих сторон проходили через ее руки и адресовывались непосредственно ей. Но здесь еще не место входить подробнее в разбор этой полемики, так как было бы неправильно предпосылать его нашему собственному изложению учения Лейбница и разбирать отдельные его части не в их взаимной связи²⁸²).

Вскоре после этого одна английская дама обратилась к Лейбницу с просьбой изложить и объяснить ей основы его учения, что и было сделано им в двух чрезвычайно остроумных и шуточных письмах, содержание которых он сообщил королеве. Леди Мешем, дочь философа Кедворта, издавшего за двадцать пять лет до этого времени свою книгу об истинной интеллектуальной системе мира, подруга Локка, который провел последние годы своей жизни в ее доме, послала ему сочинение своего отца и пожелала получить от него разъяснения

касательно его учения, о котором она читала кое-что у П. Бейля и в *journal des savants*. Вопрос шел именно о "гипотезе предустановленной гармонии". Лейбниц сжато и рельефно изложил ей основное воззрение своего учения и оба его принципа: единства и разнообразия, согласно которым все вещи в основе своей одинаковы (однообразны), по степени же совершенства, напротив, бесконечно разнообразны: именно в этом и состоит их полная аналогия, называемая им предобразованной, или предустановленной, гармонией, чем он объясняет также и соотношение между душой и телом. Леди возразила ему, что такой взгляд, по его собственным словам, есть лишь гипотеза, лишь возможный взгляд. Лейбниц ответил: без сомнения! но так как другие менее возможны, то его близок к истине, и так как другие идеи, как, напр., идея взаимодействия и случайных причин, основываются на постоянном чуде, между тем как его на естественном мироустройстве, то последняя достоверна и доказуема²⁸³).

Сообщая королеве об этих разъяснениях, он пишет ей шутя, что в его философии, как в итальянском театре, все вертится около двух изречений, ибо он говорит вместе с арлекином, как император луны: "tout comme chez nous" и

вместе с Тассо: "ehe per variare natura è bella"²⁸⁴).

Что касается всех философских идей и их обоснования, то в этом отношении королева обладала в высшей степени беспристрастным, чутким и тонким умом, почему она быстро и верно поняла, дальше какого пункта не шли объяснения философов, и где кончалась их латынь, как выразился о Лукреции в одном из своих писем Лейбниц²⁸⁵). Она относилась с невольной симпатией и одобрением ко всякому резкому, опирающемуся на опыт и природный ум опровержению учений признанных авторитетов, как, напр., к доводам Бейля против аналогии между верой и разумом и к возражениям Локка против Декарта и учения о прирожденных идеях. Но она не поддавалась ослеплению. Чем вразумительнее казались ей эти доводы, тем с большим нетерпением ждала она опровержений Лейбница. Но и он не всегда мог удовлетворить ее серьезной и неутомимой любознательности. Легкая и игривая форма его поучений, которой он часто более замаскировывал чем освещал трудные пункты, конечно, могла возбудить ее неудовольствие, так что раз она написала своей подруге: "Передо мной лежит письмо от Лейбница. Я люблю этого человека, но готова

рассердиться на него за то, что он не доверяет моим способностям и так поверхностно говорит со мною о предметах, серьезно интересующих меня". В своем письме Лейбниц упомянул также о бесконечно малой величине. Королева делает по этому поводу шутовское замечание, подразумевая под величинами людей и главным образом придворных: "Кто же, дорогая моя, лучше меня знает этих бесконечно малых"! В другом письме к г-же Пельниц королева находит превосходным, что такие человеческие страсти и аффекты, как высокомерие и гордость, Лейбниц считает и рассматривает, как смутные представления, и восклицает с грустью: "Великий Лейбниц! что за прекрасные истины говоришь ты об этом. Ты увлекаешь, ты убеждаешь, но ты не улучшаешь дела".

Когда же речь заходила о таких вопросах, как происхождение мира из Бога, возникновение бытия из ничто, мира пространственного из мира идей, то любознательность королевы далеко не могли удовлетворить ответы философа, который, по свидетельству Фридриха Великого, должен был сознаться ей в этом, сказав: "Удовлетворить Вас невозможно; Вы хотите знать причину причины (das Warum des Warum)"²⁸⁶). И умирая, она вспоминала об этих беседах и своих вопросах:

"Я нахожусь теперь на пути к удовлетворению моего любопытства относительно первопричин вещей, которых никогда не мог мне объяснить Лейбниц, относительно пространства, бесконечного, бытия и небытия"²⁸⁷).

Она свыклась с мыслью о смерти и не видела в ней ничего мрачного. "Я спокойна", – пишет она в одном из своих прелестных писем к Лейбницу, – "так как уверена, что мне надо меньше бояться будущего, чем настоящего. С моим телом я являюсь добычей страданий, что мне известно по опыту, и не могу себе представить будущего состояния души таким печальным, каким изображают его нам известные люди. Да и боязнь черта пока еще не внушает мне страха смерти. Вы давно знаете, что есть истинного в этом представлении, и мы можем весело беседовать о таком предмете, к которому отнесется несерьезно лишь человек подобный Вам, умеющий постигать вещи. Но довольно болтать вздор! А вот что не вздор, так это мое глубокое уважение к Вашим заслугам. Поторопитесь с Вашим приездом из сострадания к Пельниц, которая изучает теперь математику и потеряет голову, если Вы не придете к ней на помощь. Что касается меня, то я довольствуюсь созерцанием фигур и чисел, не умея их читать,

так как все эти вещи для меня все равно, что греческий язык. Только о единице – благодаря Вашим стараниям – я имею кое-какое понятие". В этом отношении мать и дочь являлись совершенными противоположностями, так как для курфюрстины Софии множественность была понятнее единицы²⁸⁸).

Ранняя и неожиданная смерть королевы вызвала во всех глубокую печаль. Но никто не потерял в ней такого искреннего и сердечного друга, как Лейбниц, который не только горевал вместе со всеми о смерти столь редкой по своим душевным качествам монархини, но вместе с тем имел полное основание чувствовать себя покинутым и как бы осиротевшим. Кто знал его, тот понимал это. Через день после смерти королевы он писал барону Гертцу: "Все признают, что среди частных лиц я принадлежу к числу наиболее потерявших. Об этом свидетельствуют мне даже иностранные посланники". Его первое письмо к г-же Пельниц начинается словами: "Сужу о Ваших чувствах по своим. Я не плачу, не жалею, я не могу прийти в себя. Смерть королевы кажется мне каким-то сном, но когда я выхожу из своего оцепенения, она представляется мне слишком похожей на действительность". "Не тем, что Вы будете

предаваться мрачной скорби, выкажете Вы уважение к памяти одной из совершеннейших монархинь этого мира; мы можем сделать это, если будем стремиться следовать ее примеру, и все разумные люди будут в этом солидарны с нами". Те же чувства выражены в немногих строках, посланных им 4 марта 1705 г. генералу фон Шуленбургу: "Хотя мой разум говорит мне, что всякая скорбь напрасна, и что надо чтить память королевы вместо того, чтобы оплакивать ее, но мое воображение постоянно рисует мне образ этой монархини с ее совершенствами, говоря мне, что мы лишились их, и что я потерял одно из величайших блаженств, которое, по человеческому расчету, могло длиться для меня до конца жизни"²⁸⁹).

Несколько месяцев спустя он писал (по-латыни) богослову Вильгельму Воттону в Кембридж: "Моя обычная переписка с Вами и другими друзьями была на продолжительное время прервана смертью королевы. Она была благосклонна ко мне выше всякой меры и часто желала моего общества; поэтому я много раз наслаждался беседами с этой великой монархиней, талантливейшей и добрейшей из всех когда-либо существовавших. Привыкнув к этому высокому счастью, я не только разделял

общую печаль, но вследствие моих личных отношений к ней испытывал тягчайшую скорбь. Когда она умерла в Ганновере, я был в Берлине, где никто не ожидал такого печального известия. Тем сильнее были мы потрясены. Мне грозила очень опасная болезнь, и я едва поправился. Неимоверны были высшие познания, которыми обладала королева, столь же неимоверно было ее стремление расширить их, и она советовалась со мною по этому поводу, изыскивая пути для постоянного удовлетворения своей любознательности"²⁹⁰).

В "жизнеописании" королевы, которое должен был составить Лейбниц, он описывает нам ее характер простыми, трогательными словами: "Она ни к кому не относилась презрительно, ни с кем не обходилась сурово и также не могла терпеть, если это делали другие в ее присутствии; напротив, в речах и обращении она была всегда так ласкова, что все уходили от нее удивленные и восхищенные". "Молодая принцесса была почти незнакома с гневом и севеем чужда мстительности, ее нелегко было рассердить, но легко заставить помириться, так что про нее говорили, что она из породы голубиц, не знающих желчности и раздражительности". "Неправда, фальшивость и злословие были

противны ей с детства; обрадовать и видеть счастливым каждого доставляло ей удовольствие, а чужое несчастье находило отклик в ее собственном сердце"²⁹¹).

Лейбниц посвятил памяти королевы также и стихотворение, заключающее в себе основные мысли его учения, в особенности же Теодицеи, о чем он так часто беседовал со своей царственной подругой; вместе с тем в этих стихах он как бы пытается утешить себя мыслью, что она продолжает жить в высшем мире духов, помня о своем земном существовании.

Der Preussen Königin verlässt den Kreis
der Erden²⁹²),

Und diese Sonne wird nicht mehr gesehen werden;
Des hohen Sinnes Licht, der wahren Tugend Schein,
Der Schönheit neuer Glanz soll nun erloschen sein.

Ein jeder Geist stellt vor den ganzen Bau der Dinge,
Als ob die Formung sich in einen Spiegel bringe,
Nach jedes Augenpunkt, verdunkelt oder klar
Er ist ein Bild, wie er ein Zweck der Schöpfung war.

Soviel Weltbilde nun als Geister sind zu finden,
Die machen Gottes Reich, das seine Sätze binden.
Wo Weisheit mit der Macht im höchsten Grade steht,
Das giebt ein Regiment, da nichts verloren geht.

Die Seelen, die mit Gott in Einung können treten,
Die fähig ihr Verstand gemacht ihn anzubeten,

Die kleine Gott er sind und ordnen was wie er,
Die bleiben seines Staats Mitglieder immer mehr.

Was ist die wahre Lieb', als dass man sein Ergötzen
In des Vollkommenheit, so man geliebt, muss setzen?
Weil Liebe dann in Gott die stärkste Probe thut,
Entsteht die grossie Freud'auch aus dem
höchsten Gut²⁹³).

В течение 18 столетия идеи Лейбница часто трактовались в поэтической форме. Первая попытка в этом роде, не совсем удачная по изложению и стихосложению, но весьма характеристичная для эпохи, была сделана самим Лейбницем в стихотворении на смерть королевы Пруссии. Ввиду этого мы и привели выше пять строф этого трижды достопримечательного стихотворения, состоящего из двадцати двух строф.

В наше время законы наследственности исследованы, и найдено, что унаследование черт характера деда и бабки, а также материнских духовных качеств заслуживает особенного внимания. София Шарлотта была бабкой Фридриха II. Если мы припомним, с какой страстью отдавался Фридрих наслаждению и занятиям музыкой, поэзией и философией, ставя даже порой это удовлетворение фантазии и ума выше своего сана и короны, то нам невольно

придет на память духовный облик его бабки. Она умерла семью годами ранее рождения этого внука, часто думавшего о ней, как о монархине, соединявшей в себе все дары природы с прекрасным воспитанием и подарившей своей дружбой великого Лейбница²⁹⁴). Если бы она прожила хоть приблизительно столько же, сколько ее мать, то была бы свидетельницей его первых победоносных войн и охраняла бы его юность, как добрый гений, являясь посредницей между сыном и внуком.

3. КУРПРИНЦЕССА КАРОЛИНА, ПРИНЦЕССА ВАЛЛИЙСКАЯ

Когда в конце августа 1704 года Лейбниц прибыл в Лютценбург, где прогостил несколько месяцев у королевы, он познакомился там с молодой принцессой Каролиной Ансбахской, отец которой маркграф Христиан Эрнест Бранденбург-Ансбахский за год до этого времени пал в баварской кампании (27 марта 1703), оставив свою семнадцатилетнюю дочь под защитой и опекой короля Пруссии. Она приехала в Лютценбург 29 августа 1704 г. и оставалась там до декабря. Милая и умная принцесса вскоре завоевала сердце королевы, очаровавшей ее в свою очередь, приобрела расположение курфюрстины Софии и нашла в Лейбнице услужливого ментора и друга²⁹⁵).

Курфюрст Пфальца Иоанн Вильгельм хотел женить своего державного племянника эрцгерцога Карла, бывшего королем Испании под именем Карла III, на принцессе ансбахской и прислал для обращения ее в католицизм своего духовника иезуита Орбана. Каролина некоторое время колебалась, но в конце концов ее лютеранская вера одержала победу. Она послала

курфюрсту Иоанну Вильгельму благодарственный отказ, составленный для нее Лейбницем. Герцог Антон Ульрих в письме к последнему расхвалил тогда ее поступок, свидетельствующий о ее приверженности к своей вере, а принцесса Каролина шутила по этому поводу и уже видела себя героиней в новом романе Антона Ульриха²⁹⁶). Однако, когда спустя некоторое время у него стали просить для короля Испании руки его внучки Елизаветы, герцог нашел, что этот брак гораздо лучше твердости в вере, и не только убедил ее перейти в католичество, но, как известно, сделался католиком и сам от одного только удовольствия, что она делает такую прекрасную партию²⁹⁷).

Курфюрстина София пожелала руки "милой принцессы ансбахской" для своего внука Георга Августа и писала 21 октября 1704 г. своей племяннице, рауграфине Луизе: "Лучшего мы в Ганновере ничего не получим". Очень вероятно, что это желание имело связь с ее пребыванием в Лютценбурге и отказом Каролины от брака с австрийским наследным принцем. Так как сын и внук разделяли желание курфюрстины, и принцесса ансбахская изъявила свое согласие, то брак этот состоялся, Каролина сделалась уже в следующем году курпринцессой

брауншвейг-люнебургской, а девять лет спустя, после восшествия на престол Георга I, принцессой валлийской.

Каролина желала с самого начала, чтобы английский трон перешел к ганноверскому дому, и, насколько могла, хлопотала о переселении своего супруга в Англию и о вступлении его в верхнюю палату. Когда затем при Болингброке обстоятельства стали складываться все неблагоприятнее, и в конце концов над Ганновером разразился гнев королевы Анны, она написала 7 июня 1714 года очень скорбное письмо Лейбницу, который всегда держался одного с нею мнения в вопросе об английском престолонаследии и вполне одобрял намерение курфюрстины и наследного принца послать адресованные им письма королевы Анны в Англию для предания их гласности. Некоторые фразы принцессы в ее письме к Лейбницу ясно свидетельствуют о печальном и подавленном настроении, царившем тогда в Ганновере. "Единственным утешением служит мне твердая вера, что Бог делает все к нашему благу, и в этом поддерживает меня Ваше предисловие к Теодицее. Еще никогда у меня не было такого сильного, такого тяжелого горя. Опасаюсь за здоровье принца и даже за его жизнь"²⁹⁸).

Опасение это было излишним, принц остался здоров, курфюрстина же София умерла на следующий день.

Все опасности, грозившие, казалось, ганноверской династии, уничтожила несколько недель спустя смерть королевы Анны. Когда Лейбниц вернулся в первой половине сентября 1714 г. в Ганновер, ему удалось провести лишь короткое время с принцессой Каролиной в Герренгаузене, читая вместе с ней Теодицею. Напрасно было его желание последовать за новым королем Великобритании, равно как и сопровождать принцессу, отправившуюся в ноябре в Англию; она не смела взять его с собой, боясь неудовольствия короля. Ею было сделано все, что можно, чтобы улучшить его отношение к Лейбницу, но этого было далеко еще не достаточно для исполнения желаний философа. Но все это находится в связи с теми неприятностями и огорчениями, которые ему пришлось пережить в последние годы в Ганновере, о чем еще будет речь впереди.

Было нечто, препятствовавшее приглашению Лейбница в Англию и страстно желаемому им назначению его английским историографом, и король даже при сильном желании, которого у него, впрочем, не было, не мог бы допустить

этого: препятствовали этому высокое и вполне заслуженное уважение в Англии к Ньютону и долгий спор между ним и Лейбницем, длившийся уже в течении тридцати лет, все более и более обострявшийся и наконец приведший к тому, что Королевское Научное Общество в Лондоне занялось разбором дела и высказалось против Лейбница в апреле 1712 года. Принимать сторону Ньютона против Лейбница считалось в Англии делом национальной справедливости, и, разумеется, при таких обстоятельствах было очень трудно создать там для Лейбница видное положение; самолюбию короля Георга I могло льстить то, что он царствует в двух странах, имея в одной из них подданным Ньютона, а в другой Лейбница, но одновременное пребывание обоих в Англии, вероятно, принесло бы ему не столько славу, сколько большие неприятности²⁹⁹).

Сам Лейбниц, напротив, был далек от того, чтобы видеть в антагонизме между ним и Ньютоном препятствие к приглашению его в Англию; быть может, это было даже главным мотивом его желаний. Он писал принцессе валлийской, что считает исполнение этих желаний для себя делом личной чести, а для короля долгом национальной чести по отношению к Ганноверу и Германии. Заслугу

математического открытия, приписываемую ему в течение тридцати лет, у него начали недавно оспаривать в Англии под давлением министерства, враждебного переходу короны к ганноверской династии, и он де имеет теперь право ожидать от короля восстановления своей чести и вознаграждения по заслугам, которое поставило бы его по меньшей мере наряду с Ньютоном³⁰⁰). Такое толкование своего спора с Ньютоном, где враждебное к нему настроение в Англии и неблагоприятное ему решение Научного Общества является политическим преследованием, которое ему пришлось вытерпеть, как ганноверцу, не совсем верно. Да если бы оно и было верно, то Лейбниц мог бы требовать признания своих заслуг равными Ньютоновым и соответственно этому равного с ним положения и вознаграждения в Англии только как англичанин, а он не был им.

Принцесса Каролина видела ясно, что таким путем можно только разжечь неприятное соперничество и ничего нельзя сделать для Лейбница; она же хотела принести ему пользу, расположить к нему короля, способствовать признанию его заслуг в Англии, найти сторонников его образа мыслей, а также улучшить отношения между ним и Ньютоном и

подготовить путь к примирению их. В ней вызывала искреннее удивление, смешанное с чувством благодарности, Теодицея, укрепившая ее в ее вере и всецело привлекавшая ее к себе, тогда как учения Локка и Бейля отталкивали ее. Епископ линкольнский, сделавшийся вскоре архиепископом кентерберийским и, стало быть, первым духовным лицом Англии, разделял ее удивление и чем более читал Теодицею, тем более ею восторгался. Оба они очень желали распространить это сочинение на английском языке и с этой целью издать безукоризненный перевод его, который мог быть сделан только человеком, зарекомендовавшим себя в качестве богослова и философского писателя³⁰¹).

Единственным подходящим для этого дела человеком был Самуил Клэрк, защитник естественной религии и согласования разума с верой, бывший с 1709 г. настоятелем сент-джемской придворной церкви; он был вместе с тем близким другом Ньютона, ревностным приверженцем его учения и переводчиком его Оптики на латинский язык (1706 г.). Принцессе валлийской казалось полезным и желательным сблизить Лейбница с Клэрком, так как в их убеждениях были существенные точки соприкосновения, и завязать

между ними философскую полемику относительно пунктов разногласия, с тем, чтобы она проходила через ее руки, как некогда переписка Лейбница с Толэндом через руки королевы Пруссии. Этот достопримечательный обмен идей относится к последнему году жизни Лейбница (с ноября 1715 по ноябрь 1716 г.). Если за Клэрком и осталось последнее слово, то это вовсе не значит, что он победил, так как его пятое возражение осталось без ответа за смертью Лейбница³⁰²).

Он начал эту полемику небольшим сочинением, где напал на современную ему английскую философию в лице ее обоих представителей, Локка и Ньютона, упрекая их за то, что они разрушили основы естественной религии: первый своим сенсуалистическим учением о познании и суждением о душе, второй своей математической натурфилософией и суждением о Боге. По Локку, душа "быть может, материальна", по Ньютому, пространство есть "как бы сенсориум Бога", относящийся к Нему так, как мозг к душе. Подобно тому, как последняя воспринимает в мозгу образы вещей, воспринимает Бог в пространстве самые вещи. Из учения Локка следует материальность души, из учения Ньютона материальность Бога; из обоих

учений вытекает материалистическая философия, подрывающая основные понятия естественной религии о существовании души и божества.

Так как Клэрк тоже отвергал и считал заблуждениями Локковы суждения о душе и, напротив, твердо держался всех принципов Ньютона, защищая их против Лейбница, его понимания их и делаемых им выводов, то темами спора были собственно Ньютоновы учения о Боге и мире, о пространстве и времени, о материи и пустоте. Лейбниц обратил особенное внимание на те пункты, которые противоречили Теодицее, имевшей за собою в Англии богословские авторитеты и мнение самой принцессы; она почти никогда не упоминала об этой книге без эпитета "incomparable". По Лейбницу, миропорядок состоит в предоставленной гармонии, т. е. в закономерном устройстве, делающем ненужным вторжение и вмешательство Бога в естественное течение вещей и потому исключаящем его, тогда как, по Ньютому, Бог относится к миру вроде того, как часовщик к сделанным им часам, которые он должен периодически заводить, чистить и поправлять. По Лейбницу, время и пространство представляют собою порядок или отношение вещей, откуда следует само собою, что они никогда не могут быть ненаполненными или

пустыми; по Ньютону, напротив, пространство и время реальны, существуют сами по себе и имеют свойства изначальной неизмеримой пустоты, лишь небольшая часть которой заполнена телами. Отрицая пустоту, Лейбниц оспаривает вместе с тем и основной закон механического миропорядка, открытого Ньютоном: взаимное притяжение тел, всемирное тяготение, предполагающее непременно пустое пространство.

Здесь будет достаточно этого краткого изложения спорных пунктов, так как более подробное обоснование воззрений нашего философа относится уже к изложению его учения. Спор между Лейбницем и Клэрком не мог окончиться миролюбиво или привести их к соглашению, чего желала принцесса; в их переписке, напротив, мы наблюдаем все более усиливающееся полемическое возбуждение и раздражение. Ньютону, стоявшему за Клэрком, были известны его возражения, конечно, не содержавшие в себе ни одного слова, не одобренного учителем. Лейбниц знал, что на глазах принцессы валлийской он борется с Ньютоном, величайшим, опаснейшим и самым гордым из своих противников, и его возражения становились все более страстными, так что, когда

речь заходила об учении об абсолютной реальности пространства, и времени и о пустоте, он неоднократно восклицал: "все это идола в бэконовском смысле слова, все это химеры, все это только поверхностные фантазии!"³⁰³).

Даже в последних его приписках, при которых он посылал принцессе свои возражения, чувствуется ревнивое раздражение, причем он упрекает ее за то, что она уже не желает больше ничего знать о нем и его деле, так как открыто высказала свое удивление Ньютону, которого принимала у себя, восхищалась его цветовыми опытами и заметила при случае, что почти готова признать пустое пространство. Доброй принцессе пришлось сознаться, что путем обмена воззрений невозможно достигнуть примирения между Ньютоном и Лейбницем. С самыми вопросами она была знакома слишком мало, чтобы понять ожесточение, возбужденное в обеих сторонах спором о первенстве и о плагиате, и измерить всю глубину пропасти, разделяющей основные воззрения обоих ученых. В конце концов она пришла к заключению, что великие ученые относятся к своим взглядам, как женщины к своим возлюбленным: они раздражаются, когда их хотят заставить отказаться от них. Она отнеслась к своей неудаче шутливо и написала

Лейбницу: "С истинным прискорбием вижу, что таких великих ученых, как Вы и Ньютон, примирить невозможно. Все бесконечно выиграло бы, если бы это удалось, но великие люди в этом отношении подобны женщинам, которые так же приходят в ярость, когда им приходится отказываться от своих возлюбленных. Так смотрю я на вас, милостивые государи, с вашим спором!" Не понимая всей важности предметов спора, она относилась к ним легко и с кротким дилетантизмом говорила о примирении. "Возможно ли", – писала она в следующем письме, – "чтобы такой великий муж науки, как Вы, выходил из себя из-за таких вещей. Если Вы или кавалер Ньютон сделали одновременно одно и то же открытие или один раньше, другой позже, то неужели же из-за этого вы должны стремиться растерзать друг друга? Оба вы величайшие люди нашего времени; оставьте вашу серьезную полемику, доказывайте нам существование наполненного, а Ньютон и Клерк пусть доказывают существование пустого пространства. Мы же, графиня Бюкебург, Пельниц и я, будем присутствовать при вашем споре и представлять собою в оригинале то, что нашим соседям знакомо только в копии благодаря

Мольеру"³⁰⁴).

По-видимому, принцесса рассчитывала еще на больший успех личного сближения; она надеялась, что Лейбниц будет сопровождать на обратном пути в Англию короля, отправившегося в июле 1716 года в Германию с целью посетить свои курфюршеские земли, восстановить свое здоровье в Пирмонте и поохотиться по старой привычке в Герде³⁰⁵). Но король не подумал взять с собой Лейбница. 29 октября Каролина послала ему пятую статью Клерка, на которую не последовало возражения, так как через две недели по получении ее Лейбниц умер³⁰⁶).

4. ЕЛИЗАВЕТА ШАРЛОТТА, ГЕРЦОГИНЯ ОРЛЕАНСКАЯ

В переписке Лейбница как с курфюрстиной Софией, так и с принцессой Каролиной часто упоминается "Madame", под которой всегда подразумевается свояченица Людовика XIV, супруга его брата Филиппа I, герцога орлеанского, Елизавета Шарлотта, племянница курфюрстины Софии, кузина королевы Софии Шарлотты и тетка принцессы Каролины, как супруги внука курфюрстины. Эта дочь великолепного Карла Людвига Пфальцского известна под именем "Лизы Лотты" не только в истории своей родины, но также и во всех немецких кругах, где жива память о родной старине и с любовью хранятся народные предания о ней. Ее происхождение послужило для Людовика XIV поводом к так называемой орлеанской войне, одной из самых ужасных по своей опустошительности для Германии. Сама она не была виновата в этой войне, а напротив, проклинала ее и скорбела от нее. Оставляя девятнадцати лет свою веру и родину и вступая в брак с французским принцем (1671), чтобы принести пользу своему отцу и отечеству, она

была "политической жертвой" и знала об этом. Более пятидесяти лет прожила она при французском дворе, ни разу не увидев более своей родины, но не изменила своим прирожденным немецким, пфальцским и княжеским привычкам, образу мыслей и вере, обычаям и языку. Она презирала безнравственность окружающих и умела держаться далеко от них благодаря своим женским добродетелям, своему домоседству и царственной недоступности. Как ее описывает Сен-Симон, это была немка до мозга костей во всех чертах своего характера и женщина искренняя (*fort allemande dans toutes ses mœurs et franche*); даже переписку с Лейбницем вела она на немецком языке, тогда как с другими принцессами он переписывался только по-французски. Сам король питал к ней чувство уважения и симпатии. Елизавета Шарлотта сделалась родоначальницей двух княжеских родов: Орлеанского и Габсбург-Лотарингского. Императрица Мария Тереза была ее правнучкой, а сын ее был регентом Франции от смерти Людовика XIV (1 сентября 1715) до совершеннолетия его преемника.

Со своими немецкими родственниками, именно со своими братьями и сестрами от морганатического брака ее отца (рауграфиня

Дагенфельд), в особенности же со своей теткой Софией Ганноверской она вела все время деятельную переписку; письма их обеих наполняют собою двадцать два фолианта. Принцесса валлийская посылала ей письма с каждой почтой, часто от восьми до девяти листов. Выше всего на свете была для нее "ma tante", которая некогда заменяла ей мать в дни ее сиротства и сделалась ее идеалом; всю жизнь она питала к ней нежное обожание и любовь и писала после смерти курфюрстины рауграфине Луизе: "Как я страдаю с тех пор все время, невозможно выразить. Это, конечно, величайшее несчастье, какое только я могу испытать в этой жизни. Ничто в мире не может заменить мне покойницы. Я не в состоянии оправиться от этого удара. Ma tante была моим единственным утешением во всех неприятностях здесь, ее веселые письма доставляли мне облегчение, и этим она до сих пор поддерживала мою жизнь"³⁰⁷).

Ей было известно, как высоко ценила курфюрстина Лейбница, и этого было для нее достаточно, чтобы относиться к нему с уважением. Она была также знакома с его образом мыслей по письмам Софии. "Судя по всему, что я слышу о господине Лейбнице", – писала она курфюрстине (30 июля 1705), – "он

должен обладать большим умом и производить благодаря этому приятное впечатление. Большая редкость, когда ученые люди чистоплотны, не издают дурного запаха и понимают raillerie".

Ее бывший, первый духовник аббат С.-Пьер носился с проектом вечного всеобщего мира, основанным на новом политическом устройстве Европы и учреждении судилища Амфиктионов. Он переписывался об этом с Лейбницем и издал сочинение под заглавием: "Projet de la paix universelle", вышедшее в Утрехте в трех томах (1713). Переписку между ними герцогиня орлеанская пропускала через свои руки, но не для того, чтобы знакомиться с ее содержанием, а чтобы правильно направлять письма. "Такие материи слишком высоки для моего слабого ума", – говорила она. Ей было хорошо известно, что проект аббата не более как химера. "Его уже высмеяли", – писала она 28 июня 1711 своей тетке. Когда она услышала, что Лейбниц собирается поехать в Англию, то велела аббату написать ему (9 июля 1715), что его посещение доставило бы ей большое удовольствие; конечно, она не может видеть его и не плакать при воспоминании о покойной курфюрстине, но ей очень хотелось бы поговорить с ним о ней.

После смерти Людовика XIV Лейбниц в

первый раз писал герцогине, выражая ей свое соболезнование и принося поздравления ее сыну по случаю назначения его регентом. Недолгая, но интересная переписка между ними, состоящая только из одиннадцати писем, большая часть которых написана Лейбницем, продолжалась до 5 ноября 1716 года; этим числом помечены последние строки герцогини³⁰⁸).

В этой переписке речь шла не о философских и научных предметах, так как Елизавета Шарлотта осмеивала "les femmes savantes" и не имела никакого желания ни быть одною из них, ни разыгрывать такую роль. "Невозможно быть менее ученой и более невежественной, чем я, хотя я и ищу ежедневно в самой себе духовного успокоения". Она отказывалась также и от обсуждения политических событий и вопросов. "В охоте я смыслю больше, чем в политике, ибо она долгое время была моим ремеслом"³⁰⁹).

Ища после смерти Людовика XIV сближения с герцогиней, матерью регента, Лейбниц, без сомнения, имел известные цели и желания, находившиеся в связи с его политическими и научными планами. По его мнению, теперь наступила пора золотого мира, сохранение которого зависит от соглашения между германской империей, Францией и

Великобританией; он пользуется доверием императора и короля Англии и, как он дал понять герцогине, охотно готов выполнять дипломатические поручения в интересах мира. "Если бы мне еще посчастливилось сделаться свидетелем приятного Вам и Вашему сыну, Его К. Величеству, и установить дружественные отношения между Вами и выше упомянутыми монархами, я повторил бы тогда молитву старца Симеона"³¹⁰).

Вторая цель касалась наук, которым король споспешествовал из честолюбия, тогда как регент, напротив, мог бы делать это из разумных побуждений и поэтому с гораздо большим успехом. И в этом деле Лейбниц также предлагал свои услуги.

Герцогиня посоветовала ему обратиться со своими планами и предложениями прямо к ее сыну, который очень хорошо его знает и уважает, так как его слава уже достигла значительной высоты во Франции. Однако мудрая женщина сомневалась, чтобы ее сын сделал больше для наук, нежели король, хотя он и обладал значительно большей ученостью, и дала нашему философу очень остроумный, истинно пфальцский ответ: "Боюсь, чтобы с моим сыном не повторилась буквально история больших бочек

Гейдельберга: все курфюрсты, которые не пили, сооружали их, а те, которые пили много, не соорудили ни одной. Король не был учен, но при нем процветали все науки и благоденствовали ученые; сын же мой хотя и не невежда и любит ученых, но я боюсь, что он не будет в состоянии Вам покровительствовать, так как здесь царит во всем страшный беспорядок". Лейбниц смеялся над ее метким ответом и выразил в письме к ней сожаление, что курфюрстина уже не может прочесть этого остроумного сравнения. Елизавета Шарлотта не приняла похвалы. "Я, вероятно, сделала это, как мосье Журдэн в комедии (который был очень удивлен, что говорил прозой, не зная этого), так как не припоминаю, чтобы написала что-нибудь достойное малейшей похвалы, или не знаю сама, что именно там заслуживает ее, Рассказанное мною о большой бочке – гейдельбергский анекдот"³¹¹). К сожалению, несмотря на всю материнскую любовь, герцогиня не могла не опасаться, что не только государство, но и сам регент находится в расстройстве, и писала об этом Лейбницу со свойственной ей прямоотой и шутливостью: "Если бы он искал своего *délassement d'esprit* в искусствах и любил бы больше смотреть на плащи ученых, чем на ночные костюмы дам, то

все шло бы гораздо лучше"³¹²).

Что касается третьего пункта, на который Лейбниц обращал внимание герцогини, взывая к ее защите, то в этом отношении слова его были излишни. Он просил ее за французских протестантов, осужденных за свою веру на галеры. Из других относящихся к тому же времени писем герцогини нам известно, что она стремилась всеми силами помочь этим несчастным еще до просьбы Лейбница. Сын ее относился благосклонно к ее просьбам, но ему самому приходилось бороться с большими затруднениями. Говорят, что ей удалось освободить от галер шестьдесят восемь протестантов. В делах веры Елизавета Шарлотта держалась взглядов своего отца и тетки Софии. Чувство христианской любви и ее проявление она считала истинной религией, церемонии же, культ и догматические исповедания относилась к вещам несущественным или формальным. "Пока я здесь вижу, что набожные люди склонны к гневу, честолюбивы и стяжательны, я буду считать их не чем иным, как ханжами и лицемерами, и не могу поверить, что они приятнее Богу, чем я, потому что, хотя я не так много молюсь, но не поступаю несправедливо с моими ближними". Так писала она 22 декабря 1692 г. своей тетке после того, как

та сообщила ей один ответ Лейбница из его тогдашней переписки с Пеллиссоном.

II. ПОСЛЕДНИЕ ГОДЫ ЛЕЙБНИЦА В ГАННОВЕРЕ

1. ГЕОРГ I И БЕРНСТОРФ

Если пять первых лет по получении им должности в Берлине, при жизни королевы Софии Шарлотты, были счастливейшими в жизни Лейбница, то последние два года, проведенные им в Ганновере после смерти курфюрстины и по возвращении его из Вены были, наоборот, самыми печальными для него. За исключением принцессы Каролины, через несколько недель навсегда покинувшей Ганновер, около него не было никого, кто ценил бы его гений и относился бы к нему благожелательно, и меньше всего это делали лица, от которых он зависел. К сожалению, сам Георг I подавал им в этом отношении пример и после того, как Лейбниц лишился своей могущественной подруги и заступницы, стал выказывать ему со всей суровостью давно накопившееся в нем неудовольствие, позволяя себе по отношению к нему такое обращение, которое было еще более недостойно короля, чем лица, страдавшего от

него.

Этот государь был от природы неспособен чувствовать симпатию к такому гению, как Лейбниц; он, конечно, знал, что его слава и его служба выгодны для него, и желал пользоваться ими, но не чувствовал за это никакой признательности, тогда как это чувство испытывал в известном смысле даже его отец, в полной мере его мать и по-своему Антон Ульрих. Король Георг не видел между собой и Лейбницем другой связи кроме той, что он господин, а тот слуга и придворный ученый: "наш тайный юстиции советник и историограф", которому уже много лет тому назад поручено написать историю брауншвейгского дома, и который предпринимал для этой цели долгие и дорого стоящие поездки; он обещал по возвращении окончить свой труд в несколько лет, а вот прошло уже двадцать, и никто еще не видал его. Он был и остался "невидимой книгой". Кроме того Лейбниц еще принял должность в Берлине, следствием чего были постоянные и долгие его отлучки из Ганновера, часто уезжал без разрешения, как, например, в декабре 1708 и 1712 в Вену, и еще не вернулся из своей последней поездки, когда король в сентябре 1714 г. отправился в Англию; он принял от императора титул имперского

гофрата и очень хотел совсем остаться в Вене; вернувшись наконец, он снова поехал в конце осени 1714 г. в Саксонию, не испросив разрешения и никого не известив об этом, и, желая получить от короля пенсию и титул английского историографа, в то же время постоянно готов был улизнуть из Ганновера в Вену.

Нельзя обвинять короля, если за все это он был недоволен Лейбницем и считал его отношение к делу заслуживающим порицания, даже в том случае, если бы он и не смотрел на него только, как на своего ганноверского слугу и придворного ученого. Он уже не верил более, что Лейбниц исполнит свое обещание и окончит свой исторический труд, считал его человеком ненадежным, его обещания пустыми, его уверения лживыми и питал к нему полное недоверие, видя, что он больше заботится о пенсиях и влиянии, чем о добросовестной службе и исполнении своих обязанностей. Когда Лейбниц, несмотря на настойчивые напоминания о возвращении, затягивал свое последнее пребывание в Вене, откладывая отъезд с месяца на месяц, Георг Людвиг сказал однажды: "Он не вернется раньше, чем я сделаюсь королем". Лейбниц узнал об этом от принцессы Каролины

и, донося о своем возвращении ее супругу, заметил: "Вероятно, Его Величество сказал это шутя". Но фраза была слишком язвительна для того, чтобы ее можно было принять за шутку³¹³).

Уже в июне 1705 г., после смерти королевы, курфюрст Георг Людвиг послал Лейбницу предписание, где требовал, чтобы он наконец принялся за свой исторически труд, и выразил опасение, что он может умереть, ничего не сделав. Одновременно то же самое сделал и дядя его Георг Вильгельм Целльский. Когда осенью 1708 г. Лейбниц просил разрешения поехать в Карлсбад для поправления здоровья и в Мюнхен для дальнейших архивных исследований, то хотя разрешение и было ему дано, но вместе с тем ему было объявлено, что он должен совершить эту поездку на собственный счет; кроме того курфюрст приказал, чтобы правительство назначило ему срок возвращения. Вследствие этого поездка в Мюнхен не состоялась, и Лейбниц написал тайному советнику фон Гертцу: "Я не обладаю средствами герцога de la Feuillade, который воздвиг памятник королю Франции на собственный счет"³¹⁴).

Вместо Мюнхена он отправился на собственный счет и без позволения в Вену, чем

снова рассердил курфюрста. Четыре года спустя им была предпринята последняя поездка в Вену, где он оставался очень долго, несмотря на все предписания, которые посылал ему министр фон Бернсторф по поручению своего государя, и вернулся лишь после того, как курфюрст ганноверский сделался королем Великобритании: разумеется *post hoc*, а не *propter hoc*, как предсказывал курфюрст, со своей стороны отчасти виновный в этом, так как он поручил Лейбницу в апреле 1713 г. хлопотать о признании императором законности его наследных прав на герцогство Лауенбург³¹⁵). К этому поручению Лейбниц отнесся весьма ревностно. Позже его возвращению препятствовала сначала вспыхнувшая в Вене эпидемия, затем его собственная болезнь — ревматизм. Но главной причиной, задержавшей его на такое продолжительное время, во всяком случае было желание получить место в Вене и известные нам виды на тамошнее правительство. В Ганновере было известно из донесения посланника фон Гульденберга, что император решил взять его к себе на службу и сказал: "Мы оба уже вполне знакомы друг с другом и даже сделались добрыми друзьями"³¹⁶).

Чтобы понудить его к возвращению и

наказать за долгое отсутствие, в Ганновере была приостановлена выдача ему содержания с осени 1713 г. до конца 1714; хотя позже и последовало соизволение на возврат этих денег, но выплата их была замедлена, и погашение этого долга затянулось до июня 1716 г. Относительно выдачи гонорара за "Scriptores" ему тоже чинили препятствия; размер его был два талера за лист, и Лейбницу пришлось несколько раз просить и напоминать, пока он не получил наконец сумму в 564 талера³¹⁷).

Настоящие же оскорбления начались по возвращении его из Вены. Мы знаем, как сильно желал он приглашения в Лондон и назначения историографом Англии, знаем также и причины, которые могли препятствовать королю исполнить это желание. Но самая форма отказа была в высшей степени бесцеремонна. Министр фон Бернсторф, орудие короля в его неприязненных действиях по отношению к Лейбницу, написал почти семидесятилетнему старцу, заслуженно пользовавшемуся мировой славой: "Вы сделаете хорошо, если останетесь в Ганновере и снова приметесь за ваши работы. Самый лучший для Вас способ услужить Его Величеству и загладить свою недавнюю отлучку – это передать королю, когда он прибудет в Ганновер, более или менее

значительную часть давно ожидаемого труда"³¹⁸).

И вот его приковали к этому труду, как к галере. Никто не хотел обратить внимание на то, что уже имелись в наличности такие изумительные плоды его исторических исследований, как "Codex", "Mantissa" и "Scriptores", что самый план истории вышел далеко из рамок истории княжеского дома, и он уже в течение многих лет занимался ее составлением; все это не имело никакого значения в глазах его притеснителей, они не умели оценить этих работ, твердо помня только его обещание написать историю брауншвейгского дома, и предъявляли ему это обязательство каждый раз, как только он хотел освободиться от ганноверского заключения. Ибо это было формальное заключение, к которому король Георг присудил Лейбница указом ганноверскому правительству от 30 ноября 1714 г. Он велел выразить ему свое "неудовольствие и удивление" за предпринятую им,

по возвращении из Вены непродолжительную поездку без разрешения и поставить на вид, что он еще ничего не сделал из того, что торжественно обещал еще с 1691 года; теперь же ему предлагалось "воздержаться от поездок и

других уклонений от работы, пока она не будет кончена"³¹⁹). Короче говоря, он не смел тронуться с места и был наказан, как мальчишка, за долгую леность. И это сделали с великим, почтенным по своим годам, знаменитым своими работами Лейбницем, который самоотверженно и верно служил ганноверскому дому, ревностно работая для его возвеличения и словом, и пером. В течение сорока лет! Так награждал такого человека такой король. Когда он бывал в хорошем расположении духа, то потешался над ним, когда в дурном, то унижал его, а когда бывал чем-нибудь недоволен, то делал ему выговоры через своих советников. Он знал, что Лейбниц работает без отдыха, и, когда принцесса Каролина убеждала его исполнить желания философа, сказал ей с миной экзаменатора: "Пусть он сначала мне докажет, что может писать историю; я слышал, что он прилежен"³²⁰). Король верил тайным наговорам и доносам лиц враждебных Лейбницу. Таким путем он узнал между прочим, что тот часто переписывается с принцем Евгением и вскоре уедет в Вену. За это ему также был сделан официальный выговор. Лейбниц объявил донос ложным, каким он и был в действительности в такой версии. Тогда последовал королевский указ ганноверскому

правительству, где было дословно сказано следующее: "Так как он (Лейбниц), вероятно, будет продолжать оправдываться, как уже и делал, и утверждать, что вовсе не имел намерения опять ехать в Вену, то, хотя нам это и лучше известно, Вы дадите ему понять, что мы охотно готовы ему в этом поверить и вполне этим удовлетворены". Таким образом сам король выставял Лейбница в глазах своего правительства, как человека, слова которого не заслуживают никакой веры: он засвидетельствовал это королевским указом³²¹).

Лейбниц был глубоко оскорблен обращением короля и в своем ответе на выше упомянутый рескрипт, которым он почти что приговаривался к заключению, выразил это чувство достойным образом. Он писал, что еще никогда в жизни не испытывал такой тяжелой обиды и никогда не думал, что его первое письмо королю по восшествии на престол будет аполгией. Прослужив ганноверскому дому с усердием и самоотвержением столько лет, он видит, что все его труды, заботы и работы не признаются и презираются; он открыл происхождение брауншвейгского дома и обосновал научно его генеалогию, он написал и издал большие

исторические сочинения и должен теперь выслушивать, что им вовсе ничего не сделано. Курфюрст Эрнест Август признавал его заслуги и, пользуясь случаем, дал ему такое повышение, что он легко мог бы сделаться министром, если бы только захотел, но он предпочел право свободной научной работы и путешествий, что и было ему предоставлено и помогало сохранению его здоровья. Это объяснение вызвало со стороны короля несколько большую сдержанность в выражениях его следующего указа³²²).

Обращение с Лейбницем было не только бесцеремонным, но и прямо-таки жестоким. Уже в 1705 году по получении обоих выше приведенных напоминаний о скорейшем окончании исторического труда он жаловался министрам, что сидячий образ жизни и постоянное напряженное чтение и писание повредили его здоровью и глазам. Теперь же, когда он стал еще на десять лет старше, от него требовали, чтобы он сидел в Ганновере, не позволяя себе выезжать оттуда, чтобы отдохнуть и рассеяться, пока не кончит работы. За окончание же ее король обещал ему в свое следующее посещение Ганновера награду, которую, как было сказано в указах, "он будет иметь повод остаться вполне довольным"³²³).

Если награде должно было предшествовать "окончание труда" в точном смысле слова, то, как было известно королю, она находилась в связи с невыполнимым условием, и до нее было еще очень далеко. Можно допустить, что он готов был удовольствоваться той частью, которую обещал закончить Лейбниц. Сам король указал на следующее посещение своих немецких владений, как на время, когда может состояться пожалование этой награды, в чем она будет заключаться, об этом не было сказано ни слова, но она могла состоять только в назначении Лейбница королевским историографом Великобритании. Как известно, Лейбниц хотел довести свои анналы от начала правления Карла Великого только до смерти Генриха II (768–1024). Такова была цель, поставленная им себе в конце концов, и королю это было в точности известно, как явствует из его указа от 21 февраля 1716 года. Из этого периода в 256 лет не хватало еще около одной десятой части, когда в июле 1716 г. Георг I прибыл в Ганновер³²⁴). Лейбниц работал день и ночь, чтобы достигнуть цели, и можно считать, что он выполнил свое обещание, если не смотреть на справедливость совершенно так, как смотрел на нее Шейлок. Как бы то ни было, король прибыл, и вместе с тем

пришло время пожалования обещанной награды. На другой день по приезде он велел пригласить Лейбница к обеду и милостиво заметил, что у него не такой довольный вид, как раньше³²⁵). Бедный Лейбниц действительно не имел "повода быть очень довольным", ибо о награде не было и речи. В Пирмонте, где он отдыхал около двух недель, он видел короля чаще, но последний, казалось, забыл о награде, хотя и объявил в своем указе от 21 февраля 1716 в точности следующее: "Когда он (Лейбниц) сдержит свое слово относительно окончания исторического труда о нашем доме, то может быть уверен, что мы не забудем так вознаградить его за это, что он будет иметь повод остаться вполне довольным наградой"³²⁶). Король отправился из Пирмонта в Герренгаузен, затем в Герду, где предавался развлечениям, а Лейбница утешали надеждой на получение награды по его возвращении. Когда же он вернулся, Лейбниц уже умер, и королю не было надобности "вознаградить" его. Никто из государей не обращался так дурно с великими людьми, как Георг I с Лейбницем.

Правда, последний издатель творений Лейбница утверждает, что его приглашение в Англию должно было осуществиться в ближайшем будущем, что его назначение

историографом было "делом решенным", и что король вовсе не относился к нему так безразлично, как обыкновенно думают. Но если мы прочтем письма, приводимые О. Клоппом для доказательства этого, то не найдем там ничего подтверждающего его слова. Лейбниц пишет принцессе Каролине: "Я имел честь обедать с Его Величеством на другой день по прибытии его; король казался очень веселым и упрекнул меня в том, что я выгляжу не таким веселым, как прежде". Судя по приведенным нами фактам, эти ничего не говорящие слова не могут свидетельствовать о благосклонности короля к Лейбницу. Министр фон Ботмер пишет Лейбницу из Лондона 11 августа 1716 г.: "Относительно Вашего назначения королевским историографом я уже говорил здесь с королем. Не знаю, вспомнит ли он еще об этом" и т. д. Он же пишет 27 октября: "С великой радостью вижу из Вашего письма от 9 числа этого месяца, с каким старанием работаете Вы над своим знаменитым сочинением. Господа фон Бернсторф и Стэнгоп наверно сделают все, чтобы по возвращении короля из Герды Вы получили в награду и в исполнение Ваших желаний место здешнего историографа Его Величества" и т. д. Эти учтивые строки, присланные из Лондона и не

закрывающие в себе ничего кроме доброго пожелания и надежды, никак не могут быть приняты нами за доказательство того, что назначение это было делом решенным. Все факты говорят против этого³²⁷).

О. Клопп хочет уверить нас в том, что, не умри Лейбниц, ему пришлось бы вскоре выбирать между переселением в Англию в качестве историографа короля и торжественным приглашением в Вену на должность президента Императорской Академии Наук. Как обстояло дело с переселением в Англию, мы уже знаем. За приглашение в Вену, по мнению Клоппа, говорит уже известное нам письмо Гереуса от 18 ноября 1716 г. Но в нем мы находим только, к сожалению, слишком позднее сообщение Лейбницу, что у него не будет отнята пенсия, присвоенная ему по званию имперского гофрата. О приглашении в Вену нет и речи. Да мы и знаем, как обстояло это дело³²⁸).

Издателю творений Лейбница, по-видимому, доставляла особенное удовольствие мысль, что философ, с которым последнее время так дурно обращались в Берлине и в конце концов вытеснили оттуда, в награду за эти обиды мог занять высокое положение в Лондоне при первом короле из рода Вельфов или в Вене при

последнем императоре мужской линии Габсбургов. Мы же не можем разделить этой мысли, так как ей противоречат факты: события показывают, что она ни на чем не основана и, что касается Георга I, совершенно неверна.

2. ИОАНН ГЕОРГ ЭКГАРТ

Гнетущая обстановка, выпавшая на долю Лейбница, отнимала у него охоту к работе. Он чувствовал себя лишенным свободы и окруженным недоброжелателями, наблюдавшими за его работой и перепиской, чтобы делать на него злокозненные доносы. В течение двух последних лет своей жизни он был в таком положении, что поистине мог бы сказать: "Ганновер – тюрьма". Кто упрекнул бы его, если бы он, как пленник, жаждущий свободы, действительно ушел оттуда? Министру Бернсторфу, а вместе с тем, значит, и королю донесли, что он хочет уехать в Вену; на сделанный ему выговор Лейбниц ответил, что донесение не имело основания, и прибавил фразу, ясно обрисовывающую его тогдашнее положение и ощущение: "Я смотрю на такое донесение, как на искушение злого духа, стремящегося отвратить меня от работы, лишив меня терпения"³²⁹).

Этот злой дух обитал очень близко от него. Речь идет о человеке, которому Лейбниц делал добро и оказывал доверие, избрав его помощником в своих исторических работах: это был И. Г. Экгарт из Дуингена в Каленбергском

округе, помогавший ему уже за несколько лет до этого времени и позже назначенный профессором в Гельмштедт. Его освободили от этой преподавательской деятельности (1711) и два года спустя сделали формальным сотрудником Лейбница. Курфюрст Георг назначил его (25 августа 1714) историографом, а год спустя (15 марта 1715) вторым библиотекарем после Лейбница и впоследствии даже поручил ему через правительство продолжение исторического труда, начиная с 1024 года, с требованием в высшей степени странным в королевском указе: "о чем, однако, фон Лейбницу заранее не говорить ничего" (21 февраля 1716)³³⁰).

Этот Экгарт, как работник по исторической части, был не бесполезен, но обладал отвратительнейшим характером, вел беспорядочный образ жизни, был обременен долгами и тесним кредиторами, вследствие чего попал в то положение постыдной зависимости, которое заглушает в человеке порядочность и способствует развитию низменных инстинктов. По своему образу мыслей и поступкам это был человек крайне низкий, отличавшийся раболепством, когда надо было снискать милость старших, но коварный и злокозненный за их спинами и вместе с тем обладавший известным

чутьем к их слабостям, что давало ему возможность при случае вредить им. Он очень хотел вытеснить Лейбница с его места, на которое ему не удалось достаточно скоро пробраться и после его смерти. И вот такой-то человек был в течение двух последних лет жизни философа уже не секретарем его, а официальным сотрудником и до некоторой степени коллегой, подчиненным ему и уже в силу этого относившимся к нему с тем большей злобой; вместе с тем он состоял при нем и шпионом, от которого король и Бернсторф получали тайные доносы, и потомству, к сожалению, пришлось получить первые биографические сведения о жизни Лейбница.

Тот факт, что последний не раскусил этого человека, доказывает, как вообще мало он знал людей. А между тем он мог бы остеречься его, так как еще в 1708 году, когда Экгарт был профессором в Гельмшедте, ему пришлось просить о запрещении и конфискации одного изданного им исторического сочинения. В качестве секретаря Экгарт злоупотребил его доверием и воспользовался для этого сочинения частью рукописями, собранными Лейбницем для собственных работ, частью его неизданным историческим трудом. Весьма вероятно, что с этого времени он искал случая отомстить

Лейбницу, хотя и писал ему в июне 1714 очень подобострастные письма в Вену, чтобы по поручению Бернсторфа побудить его вернуться³³¹).

17 декабря 1715 г. он донес королю, что, "если Лейбниц будет работать только умеренно", то может окончить историю дома к Пасхе. Три месяца спустя он уведомляет министра Бернсторфа, что Лейбниц вернулся из Брауншвейга и опять начал работать. "Я употребляю все усилия, чтобы заставить его выполнить данную ему работу". Через четыре недели он снова пишет министру, что Лейбниц мало подвинулся вперед. "Клянусь жизнью, меня удручает его валанданье, и я не вижу ему конца. Старость, дурное расположение духа и ревматизм мешают ему работать". В письме к Бернсторфу от 13 ноября 1716 г. Экгарт является во всей своей нравственной красе. Вот как описывает он состояние при смерти больного. "Господин фон Лейбниц лежит без рук и без ног, кроме того ломота перешла у него в плечи, чего до сих пор еще не бывало. Он теперь совсем не может слышать о работе, и когда я обращаюсь к нему *in dubiis*, отвечает мне, чтобы я делал, как хочу, и что у меня все выйдет хорошо; в своей болезни он де уже не может ни о чем заботиться". Конечно,

нельзя было ожидать, чтобы вид умирающего гения возбудил в таком человеке, как Экгарт, чувство сострадания и благоговения. Но то, что он позволил себе насмеяться над умирающим Лейбницем, свидетельствует о злобе и бессердечии, превосходящих всякую меру. "Ничто не может поднять его с места, это способен сделать разве что царь или дюжина великих мира, которые пообещают ему пенсии; в таком случае он мог бы скоро опять стать на ноги". И такие вещи осмелился он писать министру фон Бернсторфу³³²!

На следующий день Лейбниц умер. Как только это случилось, Экгарт поспешил в Герду, чтобы выпросить себе у короля и Бернсторфа освободившиеся должности и сопряженные с ними преимущества. В прошении, поданном королю, он называет умершего, к которому относился некогда с таким подбострастием, уже не по его сану или имени, а просто "покойником". "Ваше Величество можете быть вполне уверены, что я в непродолжительном времени выполню то, чего так много лет ожидали от покойника, не щадя расходов на дело"³³³). Он осмелился оклеветать перед королем память только что скончавшегося Лейбница, так как знал, что говорит угодное ему.

3. СМЕРТЬ И ПОГРЕБЕНИЕ ЛЕЙБНИЦА

Наш философ пользовался до пятидесяти лет хорошим здоровьем, пока вследствие "*vita nimis sedentaria*" у него не появились различные телесные недуги, главным образом ревматические страдания, часто мучившие его в течение двадцати последних лет жизни. Жалобы на это мы встречаем неоднократно. Самым лучшим и естественным средством против этого было движение и перемена воздуха, почему он охотно предпринимал путешествия и достигал хороших результатов. О врачебном искусстве Лейбниц был невысокого мнения. Когда один из его медицинских друзей и советчиков гильдесгеймский врач Беренс прислал ему свой трактат: "*De certitudine et difficultate artis medicae*", он заметил в одном из своих (недавно найденных) писем к математику Рудольфу Христиану Вагнеру в Гельмштедте: "Дай Бог, чтобы *certitudo* была так же велика, как трудность!"³³⁴)

В течение двух последних лет, проведенных в Ганновере, он был принужден отказаться от дальнейших путешествий, что ухудшило его болезнь. Чем более он терял здоровье, тем более ценил его, как высшее из всех земных благ.

Обыкновенно говорят: "vanitas vanitatum, omnia vanitas"! А следовало бы говорить: "sanitas sanitatum, omnia sanitas!" Это он сотни раз повторял своим друзьям, прежде чем узнал, что то же самое до него сказал еще Менаж и написал Бальзак. Так писал он приблизительно за год до смерти герцогине орлеанской³³⁵).

Из Пирмонта, где Лейбниц провел первую половину августа 1716 г., он вернулся веселым и, по-видимому, здоровым в Ганновер и тотчас же по возвращении, не продолжая лечения, начал напряженно работать, чего требовали его притеснители. К концу осени погода испортилась, а вместе с тем усилились и распространились его ревматические боли, которые появились также в плечах и повергли его в состояние, описанное Экгартом в письме к Бернсторфу от 13 ноября 1716 г. Он хотел помочь себе сам и ухудшил болезнь чрезмерным употреблением одного лекарства, веря в его целебную силу. Один иностранный врач, которого знал и за которым послал Лейбниц, так как тот как раз в это время находился в Ганновере, навестил его и нашел его положение настолько опасным, что сам поспешил в аптеку, чтобы велеть приготовить и принести нужное лекарство. Во время его отсутствия Лейбниц почувствовал приближение смерти,

хотел еще что-то написать, но не мог уже прочесть написанного. Тогда он лег на кровать, закрыл глаза и умер. Это случилось 14 ноября 1716 г. вечером, около десяти часов³³⁶).

Совершенно одиноким и покинутым окончил он свою холостую жизнь. Его единственным наследником, которому он оставил деньгами от четырнадцати до шестнадцати тысяч талеров, был сын его сестры, саксонский магистр и пастор, по фамилии Лефлер; последний получил деньги, продал за пару талеров довольно удачный портрет дяди, полученный им в числе прочего наследства, и, не позаботившись о его могиле, вернулся очень довольный домой, где его жена так обрадовалась при виде привезенного им богатства, что с ней сделался удар³³⁷).

Хотя Лейбниц всегда очень интересовался религиозными и церковными вопросами и остался верен своему лютеранскому вероисповеданию, несмотря на все приманки и выгоды, которые сулил ему переход в католицизм в Париже, Риме или Вене, но собственно к обрядовой стороне религии он относился довольно равнодушно, редко ходил в церковь и к причастию, вследствие чего духовенство заподозрило его в неверии. Так как его фамилия произносилась простым народом "Lobeniz" и

даже была так записана в одной церковной книге, то охотники до дешевых каламбуров называли его "Lövenix" (glaubt nichts – ничему не верит)³³⁸).

У короля он был в немилости, придворные смотрели на него, как на павшее величие, духовенство подозревало его в неверии, а массе народа он был неизвестен; единственным его родственником был чужеземец, оказавшийся неблагодарным и легкомысленным наследником. Вследствие этого никто не позаботился о его погребении. Совершенно неверно, что один Экгарт взял на себя эту заботу, как он сам утверждает. Тело Лейбница было сначала поставлено в подвале нейштадтской церкви и только спустя четыре недели после его смерти погребено, как значится в одной церковной книге (14 декабря 1716)³³⁹). Неизвестно, почему это произошло так поздно. Неизвестно также и место, где покоятся его останки. Правда, в одном месте в нейштадтской церкви есть надпись: "Ossa Leibnitii", но она позднейшего происхождения и основана на предположении сомнительной верности. Из придворных, духовенства и чинов правительства, как гласит предание, при погребении не было никого. Король, находившийся поблизости, ничего не сделал со

своей стороны, чтобы по крайней мере повелеть достойно похоронить этого великого человека, служившего его дому сорок, а ему самому почти девятнадцать лет и уже не нуждавшегося теперь в его наградах. Кавалер Кер-оф-Керслэнд, известный уже нам приятель Лейбница, прибыл в день его смерти в Ганновер и говорит в своих (изданных десять лет спустя) воспоминаниях: "его погребли скорее, как разбойника, чем как человека, каким он был в действительности, являясь гордостью своей страны"³⁴⁰).

Когда Елизавета Шарлотта узнала о его смерти и о том, что духовенство провозгласило его неверующим и яростно его преследовало, то она ответила своему корреспонденту: "Если кто-нибудь жил так, как этот человек, то я не верю, чтобы ему были нужны священники, ибо они не могли ничему его научить. Он знал больше их всех. Привычка не есть благочестие, и хождение к причастью, как привычка, не имеет никакой моральной ценности, если сердцу чужды благородные побуждения".

Королевское Научное Общество в Берлине, празднующее теперь ежегодно память своего духовного основателя, тогда не обмолвилось о нем ни одним словом; Королевское Научное Общество в Лондоне не хотело почтить памяти

противника Ньютона; только Парижская Академия Наук почтила память великого Лейбница от лица всех представителей науки в заседании 13 ноября 1717 г., где Фонтенелль произнес свою знаменитую хвалебную речь.

III. ВНЕШНОСТЬ ЛЕЙБНИЦА И ЕГО ОБРАЗ ЖИЗНИ

1. ОПИСАНИЯ

В нашем распоряжении имеется несколько самоописаний Лейбница, относящихся к различным периодам. По его наружности нельзя было подумать, что он был "summarum rerum tractor et actor". Когда в начале 1672 года он был послан в Париж, Бойнебург снабдил его рекомендательным письмом к министру Помпонну, где просил последнего не судить о молодом человеке по его внешности (21 июня 1672). Лейбниц и сам знал, что впечатление, производимое его внешностью и манерами, неблагоприятно и препятствует ему занять известное положение в большом свете; он открыто высказал это своему другу Лихтенштерну, когда вопрос шел о приглашении его в Данию (апрель 1673)³⁴¹). Насколько люди вообще судили о нем по наружности, доказало ему случайно маленькое забавное приключение, описанное им с большим юмором. Однажды он зашел в одну из парижских книжных лавок, где

только что появился разбор знаменитого сочинения Малекранша: "Critique de la recherche de la vérité". Когда Лейбниц потребовал эту книгу, то книгопродавец и все присутствовавшие в лавке стали пренебрежительно над ним посмеиваться, и так как он назвал содержание упомянутого сочинения метафизическим, то над ним начали издеваться, а один из присутствующих спросил его, да понимает ли он еще разницу между логикой и метафизикой? Все засмеялись, и Лейбниц также, думая в то же время втайне, "как смешно судят люди, и какое значение они придают внешним пустякам, которые овладевают их вниманием и даже затуманивают их разум". Вдруг входит автор книги, с которым мы еще встретимся позже, как с первым критиком учения Лейбница: это был Симон Фуше, каноник из Дижона. "Этот", – рассказывает далее Лейбниц, – "знал меня давно, он рассыпался передо мной в комплиментах, назвал меня illustre и наговорил, не переводя духа, столько о моих качествах, что книгопродавец и все присутствующее разинули рты. Надо было слышать, что за комплименты стали все они откалывать мне после этого; все, что я ни говорил, было справедливо и достойно удивления, и никогда еще я не замечал с такой

ясностью, какое значение имеют для людей предубеждение и внешность". Листок, на котором Лейбниц описал эту характерную сценку, начинается словами: "Autoritas personae praevalet rationibus"³⁴²).

Лет двадцать спустя, когда Лейбницу было около пятидесяти, он так описывает самого себя одному из приятелей врачей (вероятно, Беренсу в Гильдесгейме) в третьем лице: "Темперамент его не сангвинический и не холерический, не флегматический и не меланхолический, хотя, по-видимому, холерический элемент в нем преобладает. Он худощав, среднего роста, лицо его бледно, руки его часто бывают холодны, ступни ног, как и пальцы рук, по сравнению с остальными частями тела, слишком длинны и тонки, причем он вовсе не обладает способностью потеть". "Его голос слаб, он скорее тонок и чист, чем силен, а также гибок, но не в достаточной степени, произношение гортанных звуков и К дается ему с трудом. Его руки испещрены бесчисленными линиями". "Уже с детства он вел сидячий образ жизни и мало двигался. С ранней юности начал он много читать и еще более размышлять; в большинстве знаний он автодидакт, стремящийся проникнуть во все глубже, чем это делается обыкновенно, и найти

новое. Его склонность к беседам не так велика, как любовь к размышлению и уединенному чтению". "Он, правда, легко вскипает, но его гнев проходит так же быстро, как и возникает. Его никогда нельзя видеть чрезмерно радостным или печальным. Горе и радость он ощущает лишь в очень умеренной степени". "Он боится начинать какое-нибудь дело, но, начав, смело доводит его до конца. Вследствие слабости зрения он лишен живости воображения. Вследствие слабости памяти менее значительная потеря в настоящем представляется ему тяжелее, чем более значительная в прошлом. Он одарен большой творческой изобретательностью и прекрасным рассудком"³⁴³).

Еще двадцать лет спустя Экгарт в своих заметках о Лейбнице, которыми воспользовался Фонтенелль, дал описание его внешности и образа жизни, откуда мы приводим наиболее существенные строки. "Он был среднего роста, имел несколько большую голову, в молодости черные волосы, маленькие и близорукие, но очень острые глаза. Поэтому он больше любил читать мелкую, чем крупную печать и сам писал очень мелко. У него очень рано образовалась лысина, и на самой макушке был нарост величиною с голубиное яйцо. В плечах он был широк и ходил

всегда с опущенной головой, так что казался несколько сутуловатым. Телом он был скорее худощав, чем тучен; когда он ходил, то ставил ноги криво, причем они имели почти такой же вид, как у Скаррона, по собственному описанию последнего. Он ел очень много, а пил, если его не принуждали, мало". "Никогда не ведя собственного хозяйства, он не был разборчив в еде и посылал за нею в гостиницы, причем, обедая всегда один в своей комнате, не придерживался определенного часа, а ел, когда позволяли ему его занятия". "Особенных болезней у него не было, кроме головокружения, которым он иногда страдал. Его сон был крепок и не был прерывчат. Ложился спать он только в час или два ночи, иногда спал только сидя на стуле, а в шесть или семь часов утра бывал снова бодрым. Занимался он непрерывно и часто по несколько дней не вставал со стула". "В свои поездки он отправлялся всегда по воскресным и праздничным дням и по пути делал математические наброски. Его видели всегда бодрым и аккуратно одетым, и, по-видимому, ничто особенно не печалило его. Он говорил с солдатами, придворными и государственными людьми, художниками и т. п. так, как будто был одной с ними профессии, вследствие чего все

любили его, кроме тех, которым все это было чуждо. Обо всех он отзывался хорошо, объяснял все в хорошую сторону и щадил также своих врагов". "Он читал много и отовсюду делал выписки, а также записывал свои мысли по поводу почти всякой достойной внимания книги на маленьких листках; но написав, он откладывал их в сторону и больше в них не заглядывал, так как обладал удивительной памятью". "Его корреспонденция была очень обширна и отнимала у него большую часть времени. К тому же большую часть писем, если только они имели некоторое значение, он набрасывал и переписывал часто два, а иногда три и несколько раз, прежде чем их отослать. Все знаменитые ученые Европы переписывались с ним". "Упрямство, не позволявшее ему терпеть противоречий, хотя бы он и видел, что неправ, было самым большим его недостатком; однако в конце концов он следовал более правильному убеждению". "Деньги он любил и был поэтому несколько *sordidus*, но употреблял их не для своих удобств; механики и прислуга порядком обирали его. Его счетный аппарат стоил ему больших денег, почему, несмотря на значительные доходы, он оставил сравнительно немного"³⁴⁴).

2. ПОРТРЕТЫ

Существуют портреты Лейбница в масляных красках, гравюрах и бюстах; они относятся к разным периодам его жизни и, за исключением некоторых оригиналов, передают черты философа не из непосредственного созерцания художников. Так как среди живописцев, граверов и скульпторов, работавших над ними, не было ни одного выдающегося художника, то, к сожалению, нет превосходного, полного жизни портрета, который сохранил бы для потомства образ Лейбница со всеми его типическими особенностями, как сохранились образы других великих людей.

Двое художников писали портреты Лейбница с натуры: Андрей Шейтс, впоследствии придворный живописец в Ганновере, и Ауэрбах в Вене; портрет, писанный последним, позднейший и относится к 1714 году. Из гравюр наиболее распространена и пользуется до некоторой степени предпочтением работа Мартина Бернингерота, так что мы привыкли представлять себе по ней образ Лейбница. Она помещена в гурауэровской биографии и в клопповском издании сочинений Лейбница и изображает его в

неизменном длинном парике эпохи Людовика XIV, уже в преклонном возрасте, с морщинистым лицом, тогда как, напротив, гравюра, приложенная к эрдманновскому изданию, изображает философа в юношеские годы, с лицом гладким, на котором еще нет ни одной морщины. Заглавные портреты в "Otium Hannoveranum" Феллера (1718), в "Historie der leibnizischen Philosophie" Лудовици (1737) и в "Magazin für Kirchenrecht" Г. В. Бемера (1787), как они ни разнообразны и ни плохи, все же схожи с изображением работы Бернингерота, бывшего современником Лейбница, между тем как заглавный портрет Переписки между Лейбницем и Бернулли (1745) изображает его более молодым и с несколько иными чертами лица. Этот портрет гравирован французом Фиккэ, как говорят, с оригинала А. Шейтса. Лейбниц писал 3 декабря 1711 г. Бернулли: "Художнику, который писал меня недавно, его работа не удалась". Поэтому мы не можем допустить, чтобы к их переписке был приложен этот неудачный портрет.

7-го сентября 1711 года Лейбниц обещал своему другу Иоганну Фабрициусу, проживавшему в Гельмштедте, свой новый портрет. "Если удастся гравюра на меди, заказанная королевой Пруссии, то я пришлю тебе

два экземпляра". Два месяца спустя он послал ему портрет через Экгарта; это был оттиск с клише работы Бернингерота. Гравюра относилась к 1711 году, но не оригинал, почему нельзя сказать с уверенностью, что она изображает Лейбница так, как он выглядел в 1711 году. В том же году удалась гравюра на меди в Берлине и не удался одному художнику в Ганновере новый портрет. Когда же и кем писан портрет, с которого копировал Бернингерот? История наших портретов зачастую очень темна и не разъяснена также Герауэром, которому не были известны как раз те письма, где имеются указания на время появления портретов, писанных с натуры.

Известно, что курфюрстина София во время своего пребывания в Берлине (1703) отдала гравировать портрет Лейбница, не сказав ему ничего об этом предварительно. Известный Зоннеман гравировал портрет, а книгопродавец Лупиус заказал медное клише в Лейпциге и велел присоединить к нему хвалебные вирши, довольно неблагоприятно сравнивавшие мудрость Лейбница с божеской. Кроме того на портрете и имя Лейбница было неправильно написано. Лейбниц нашел оду довольно нелепой и убедительно просил курфюрстину не позволять выпускать портрет. Эти подробности почерпнуты

из писем ее от 21 и 25 сентября и ответа Лейбница от 3 декабря 1703 года³⁴⁵). Софии и самой не понравился портрет: "Портрет никуда не годится, на нем у Вас нос пьяницы, и вся фигура слишком неуклюжа". В одном письме к своему племяннику Лефлеру (10 апреля 1704) Лейбниц вспоминает об этом портрете и говорит в заключение: "Нос следует исправить, а стихи выбросить"³⁴⁶).

Совершенно то же самое пишет он 16 ноября 1701 г. математику Вагнеру в Гельмштедт и выражает желание, чтобы бессмысленные вирши были заменены лучшими, которые, например, упоминали бы о его открытиях в области математики. Но так как совершенно одно и то же не могло случиться и осенью 1701, и осенью 1703, между тем как последнее время установлено целым рядом писем с соответствующими датами, то очевидно, что это двадцать седьмое из недавно найденных в Галле писем Лейбница написано 16 ноября не 1701, а 1703 года³⁴⁷).

Из фактов, засвидетельствованных письмами, явствует, что существовал писанный с натуры портрет Лейбница, который и был дан курфюрстиной для снятия копии и изготовления клише осенью 1703 года. Этот портрет (чего до сих пор не знали) написан в начале 1702 года в

Ганновере. Королева София Шарлотта заключает свое письмо к Лейбницу от 12 апреля (1702) словами: "Как только будет окончен Ваш портрет, надеюсь, уже ничто не будет Вас задерживать, и я буду иметь удовольствие видеть Вас здесь"³⁴⁸). По этому портрету и была год спустя сделана та гравюра, в которой курфюрстине не понравился нос, а Лейбницу стихи.

У королевы была копия этого портрета, о чем, по-видимому, узнали во Флоренции, где желали получить портрет философа для герцога тосканского. Таким образом Лейбницу пришлось снова дать снять с себя портрет, что и было исполнено в Ганновере придворным художником А. Шейтсом. Он пишет королеве, ожидающей его: "Я должен остаться здесь еще некоторое время, так как во Флоренции, уже не знаю почему, захотели получить мой портрет для великого герцога. Писать его будет Шетц". Королева отвечает (1 апреля 1704): "Радуюсь за Флоренцию, что там умеют ценить Вас. Если портрет удастся лучше, чем мой, я охотно поменяюсь на него"³⁴⁹).

Таким образом доказано, что в Ганновере в 1702 и 1704 году были написаны два портрета Лейбница с натуры, вероятно, оба Шейтсом, а

последний наверное. В 1711 году был написан третий, признанный самим Лейбницем неудачным. Когда он говорит о своих портретах, то подразумевает два первых, которые были распространены в гравюрах. Разницей между обоими портретами, быть может, и объясняется разница между гравюрами Бернингерота и Фиккэ. Где находятся подлинные портреты, неизвестно. Также неизвестно, по каким моделям работали бюсты Лейбница скульпторы Шмидт и Гефетсон. Бюст работы последнего стоит в Ганновере в небольшой часовне с надписью: "Genio Leibnitii".

Лучшим его портретом, в котором ничего не мог испортить ни один художник, являются его творения.

Глава пятнадцатая

ФИЛОСОФСКИЕ СОЧИНЕНИЯ ЛЕЙБНИЦА И ИХ ГРУППИРОВКА. ИЗДАНИЯ ЕГО СОЧИНЕНИЙ

I. ФИЛОСОФСКИЕ СОЧИНЕНИЯ

1. ПРОЦЕСС РАЗВИТИЯ

В законченном нами жизнеописании Лейбница мы проследили процесс его философского развития в течение академических лет и майнцского периода (1661–1672), но затем нам пришлось оставить эту тему, чтобы обратиться к новым отраслям его многосторонней деятельности. Возвращаемся к ней теперь снова, чтобы закончить обзор его философских творений. Прежде всего коснемся их письменного изложения.

Пребывание в Париже и Лондоне, математические занятия и открытия, должность в Ганновере и сопряженные с ней обязанности,

великие политические и церковно-политические вопросы и работы, занятия горным делом, экономические и геологические исследования, исторические исследования и труды и основания научных обществ постоянно препятствовали письменному изложению его философского учения и замедляли эту работу. Самый же процесс развития философских идей в этой голове не преграждался ничем и продолжался непрерывно в течение пятидесяти пяти лет его посвященной многосторонним занятиям жизни, начиная с тех дней, когда, будучи лейпцигским студентом, он должен был выбирать между схоластической и новой философией, между конечными и механическими причинами, и кончая завершением его системы, составившей эпоху в истории философии³⁵⁰).

Как, согласно основному воззрению нашего философа, порядок вещей состоит в постоянно прогрессирующем развитии, так и это учение развивалось постоянно, без перерыва и без изменения его основной идеи. Он носил ее в себе еще до своих поездок во Францию и Англию (1672), начал же письменно излагать в главных чертах свое учение только по возвращении из путешествия по Германии и Италии, предпринятого для производства исторических

исследований (1690). Для подразделения на периоды того долгого промежутка времени, в течение которого совершался процесс развития идей философа в нем самом (1661–1716), мы можем принять за пограничные точки оба вышеуказанных года, соприкасающихся с обоими его продолжительными путешествиями: год, непосредственно предшествующий первому, и год, непосредственно следующий за вторым. Сообразно этому мы различаем три периода: первый с 1661–1671 обнимает возникновение основных идей, в течение второго с 1671–1690 созревает система, наконец, к третьему с 1690–1716 относится ее письменное изложение и появление в печати. Последний период можно подразделить на два меньших: главные сочинения первого (1690–1700) имеют характер набросков и очерков, главные сочинения второго (1700–1716) характер капитальных работ и систематических обзоров.

Лейбниц никогда не находился в ученической зависимости от какой-либо из ранее существовавших систем; все противоречивые утверждения или допущения разбиваются его сочинениями первого периода, начиная с диссертации на степень бакалавра о принципе индивидуальности (1663) и кончая теми

письмами к герцогу Иоанну Фридриху (1671), где он с полной уверенностью высказывает свои основные идеи. Знаменитое математическое открытие, сделанное им пять лет спустя в Париже, находится в самой тесной связи с этими плодотворными основными идеями³⁵¹). В течение следующих лет у него вполне слагается новое мировоззрение. Мы можем сказать с уверенностью, что этому гению, в котором все созревало быстро, и который, по его собственным словам, именно в самых трудных вопросах принадлежал к самым быстрым умам, вовсе не нужно было двадцати лет для доведения до полной ясности и зрелости занимавшей его мысли. Иначе как мог бы он позже излагать свое учение так легко и свободно и с такой педагогической опытностью освещать его с разных сторон? Как только Лейбниц выступает со своим учением в печати, он является господином и мастером дела, что в философии возможно лишь тогда, когда идеи вполне выношены и созрели.

Когда ландграф гессен-рейнфельский хотел обратить его в католицизм, Лейбниц в своем письме от 1 января 1684 г. высказал ему мотивы, препятствующие его переходу в эту веру. Последний, но не самый маловажный мотив

заклучался в его философских убеждениях, которых он не может ни изменить, ни даже скрыть, ибо они являются основоположениями его открытий, долженствующих некогда сделаться известными миру³⁵²).

Когда Лейбниц издал в 1695 году свою "Новую систему природы", его друг Фуше из Дижона, получивший от него это сочинение, написал ему: "Ваша система для меня не нова, я уже высказал Вам отчасти свой взгляд на нее, отвечая на Ваше письмо, написанное на ту же тему более десяти лет тому назад". Это письмо, стало быть, заключало в себе очерк системы и было написано одновременно с письмом к ландграфу. Новое учение уже было тогда известно его творцу, но не миру.

2. ФОРМЫ И ГРУППЫ ФИЛОСОФСКИХ СОЧИНЕНИЙ

Лейбниц высказывал свои идеи большею частью в письмах, статьях и беседах. Распространителями их были по преимуществу два ученых периодических издания: возникший в Париже в 1666 году "Journal des savants" и основанный по его образцу шесть лет спустя Оттоном Менке, школьным товарищем философа, в Лейпциге "Acta Eruditorum". Назовем еще "Nouvelles de la république des lettres", издававшиеся с 1684 г. П. Бейлем в Амстердаме, и "Histoire des ouvrages des savants" Ж. Банажа в Роттердаме. Из философских книг сам Лейбниц издал только одну.

1. Из сочинений последних лет перед поездкой для исторических исследований нам кажутся особенно важными два: одна статья в "Acta Eruditorum" и одно письмо к П. Бейлю, напечатанное в только что названном его журнале (июль 1687). Статья озаглавлена: "Meditationes de cognitione, veritate et ideis", письмо трактует "Sur un principe générale, utile à l'explication des loix de la nature". В этих сочинениях Лейбниц противопоставляет свою точку зрения

декартовской, как по отношению к теории познания, так и по отношению к физике.

По Декарту, истинное познание состоит в ясном и отчетливом мышлении, по Лейбницу, напротив, ясность понятия отнюдь не доказывает его истинности. Действительность, возможность существования – вот что отличает истинное понятие от ложного: отчетливое объяснение только номинально, истинное, напротив, реально; первое способствует лишь пониманию слов, второе же – пониманию вещей.

Письмо к Бейлю разъясняет понятие бесконечно малой величины, закон сплошности и физическое значение целевых причин. В правильной связи понятия сплошности с понятием цели, в правильном соединении целедейственных и механических причин лежит центр тяжести нашей системы: поэтому основоположения ее должны были уже быть выработаны, когда Лейбниц писал это письмо.

2. К десятилетию 1690–1700 г. относится целый ряд сочинений, излагающих вкратце основоположения и очерки системы. Первым из них является письмо к знаменитому теологу и янсенисту А. Арно, написанное Лейбницем на возвратном пути в Венеции 23 марта 1690 г. Оно содержит в себе в зародыше всю систему: понятие

монады, микрокосма, развития и гармонии. На свое возвращение на родину Лейбниц сам смотрел, как на возвращение к себе и к философии: "Je suis maintenant sur le point de retourner chez moi. A présent je pense à me remettre et à reprendre mon premier train".

Новая философия основывается на новом понятии тела, сущность коего состоит не в одном только протяжении, как полагал Декарт. Лейбниц доказывает это в нескольких небольших статейках, написанных в форме писем и появившихся в *Journal des savants* в 1691 и 1693 годах. Новое понятие тела основывается на новом понятии субстанции, сущность коей состоит в силе: на этом познании основывается реформа метафизики. Об этом трактует очень важная и фундаментальная статья в лейпцигском ученом журнале: "*De prima philosophiae emendatione et de notione substantiae*" (1694). Первоначально эта статья была озаглавлена *G. G. L. de notione substantiae, ad quam emendandam V. Cl. Christ. Thomasius theologos et philosophos nuper provocavit*. Христиан Томазиус издал объявление (Галле 1693), которым приглашал ученых дать наконец ясное и обстоятельное истолкование понятия субстанции. В Лейпциге к нему относились враждебно, почему там пожелали,

чтобы упоминание о возбуждении вопроса Томазиусом было опущено. Это видно из одного, вероятно адресованного О. Менке, письма профессора Пфаутца, математика и библиотекаря в Лейпциге³⁵³).

На новом понятии субстанции основывается новая система мира, очерк которой изложен Лейбницем в парижском ученом журнале (июнь 1693): "*Système nouveau de la nature et de la communication des substances*". Каноник Фуше сделал на нее целый ряд возражений, появившихся в том же журнале (сентябрь 1695) и касавшихся главным образом трех пунктов: объяснения протяжения, ощущения и общности между душой и телом. Тогда Лейбниц счел необходимым дать в дополнение к своей новой системе три разъяснения (в феврале, апреле и ноябре 1696), где он пытался разъяснить ее при посредстве понятия "предустановленной гармонии" и осветить ее примерами. С этих пор его учение называется "Системой предустановленной гармонии", а сам он "*l'auteur du système de l'harmonie préétablie*".

Эта система освещает последние причины вещей богопознанием и таким образом ведет к Теодицее; она требует морального объяснения мира, основанием коего является Бог, как его

первоисточник, и потому требует богооправдания, основанного на порядке вещей. Одна очень важная найденная после смерти Лейбница статья "De rerum originatione radicali" (ноябрь 1697) содержит уже в себе весь план Теодицеи, и в том же году Лейбниц, по всей вероятности, впервые употребляет это слово в письме к Маггиабекки.

Однако его учение стремится быть настолько же системой природы, насколько и системой предустановленной гармонии, настолько же натуралистическим, насколько и теологическим; поэтому, согласно ему, миропорядок вытекает также из природы самих вещей, из их собственной силы: он коренится в этом динамическом понимании природы, в этом принципиальном утверждении существования естественной силы и энергии вещей. Кто отрицает эту энергию, тот ударяется в спинозизм; кто же утверждает существование в мире самодеятельных сил, тот вовсе еще не обоготворяет вследствие этого природу и не делает ее кумиром, а только допускает ее собственную деятельность, без которой вообще не может быть никакой природы. Динамическое понимание природы не паганично, как полагал Малбранш, противоположность же его, без

сомнения, есть спинозизм. В этом смысле защищает Лейбниц свою систему природы от нападков Иог. Христофора Штурма, профессора физики в Альтдорфе, написавшего статью "de idolo natura", за которую на него напал медик Шельхаммер в Киле. Статья Лейбница, появившаяся в "Acta Eruditorum" (сентябрь 1698), трактует "De ipsa natura sive de vi insita actionibusque creaturarum". Сочинение "de rerum originatione" освещает теологическое основоположение его учения, а "ipsa natura" – физическое. (Переписка со Штурмом, закончившаяся названной статьей, шла через руки профессора Пфаутца).

Новая система встречается в истории философии много сходного и противоположного, на что охотно указывает Лейбниц, дабы посредством сравнений и противопоставлений охарактеризовать собственное учение. Это излюбленная тема его философских писем. Он смотрит на естественную энергию, как на формующую и целедейственную силу, подобную аристотелевской энтелехии. Родство с Аристотелем указывает как на многочисленную родню, к которой принадлежат Платон и схоластики, так и на многочисленных противников, к которым относятся Гассенди и

Декарт, атомисты и корпускуляр-философы позднейшего времени вместе со Спинозой. Они хотят все в природе объяснить механическим путем, а самого механизма объяснить не могут; поэтому общность между душой и телом остается для них загадкой, и для решения ее они призывают *deus ex machina*. В трех письмах, относящихся к 1697 г. и приводимых нами лишь в качестве примеров, указывает Лейбниц на сходственные и противоположные с его учением системы: в письме к французскому иезуиту Иоакиму Буве (бывшему и оставшемуся миссионером в Китае с титулом королевского математика) указывает он на точки соприкосновения с Аристотелем, в письме к аббату Никэзу на свое разногласие со Спинозой и в письме к физику Штурму на то и другое: на параллели и противоположности его учению³⁵⁴).

Все роды деятельности, а также и духовные, суть лишь степени и различные проявления силы. Насколько не противоположны друг другу тело и сила, настолько же – тело и душа. В сущности и понятии силы оба идентичны. Так опровергает Лейбниц картезианский дуализм, сделавший общность между душой и телом неразрешимой загадкой. В уничтожении этого

противоположения посредством понятии силы и заключается произведенная им реформа новой философии. С таким взглядом встречаемся мы не в первый раз, но в особенно ярком освещении в "Epistola de rebus philosophicis", посланной Лейбницем 27 сентября 1699 г. своему приятелю врачу Фридриху Гофману в Галле.

3. Исследования следующего десятилетия (1700–1710) касаются главным образом понятия души: она есть сила, жизненный принцип, представляющая деятельность, дух, Бог. Этим разнообразным формам развития души, обозначающим степень ее совершенства, Лейбниц посвящает целый ряд трактатов и разъясняет основные психологические понятия, без коих система природы и учение о предустановленной гармонии остались бы темными. Против допущения последней, чем Лейбниц объяснял общность между душой и телом, высказал свои сомнения Бейль в своем критическом словаре под рубрикой "Rorarius"; они касались именно главного положения: что все, происходящее в душе, исходит из нее. Лейбниц пытался разъяснить трудные пункты, найденные Бейлем в новой системе и касающиеся слияния души и тела, уже в июле 1698 г. в письме к Ж. Банажу, издателю упомянутого выше журнала. Однако в

новом издании словаря Бейль повторил свои возражения. Тогда Лейбниц в свою очередь написал возражение ему с подробным разбором всех главных пунктов своего учения о душе: "Réplique aux réflexions de M. Bayle sur le système de l'harmonie préétablie" (1702).

Сущность души, равно как и мировой гармонии, нельзя понимать пантеистически: последнюю только, как всемогущество Божие, а первую, как вездесущие Божие, или мировую душу. По существу своему душа индивидуальна, ее индивидуальность неразрушима. Лейбниц неоднократно подчеркивает это основное определение; оно служит темой изданных после его смерти "Considérations sur la doctrine d'un esprit universel", с которыми не лишнее сравнить письмо к Ганшу "De philosophia platonica seu de entusiasmo platonico" (1707). В журнале Банажа появились его "Considérations sur le principe de vie et sur les natures plastiques" (май 1705). Из оставшихся после него рукописей Кортгольт издал "Commentatio de anima brutorum" и письмо к математику Руд. Хр. Вагнеру в Гельмштедте "De vi activa corporis, de anima, de anima brutorum"; обе рукописи относятся к 1710 г.

Душа, как ум или интеллект, т. е. как человеческая познавательная способность,

является предметом обширного и глубокого исследования, из которого возникло одно из важнейших его философских творений. Первоначально это было только возражение на "Опыт исследования человеческого ума" Локка, появившийся в 1690 году. Лейбниц прочел книгу, написал о ней свои заметки в 1696 г. и сообщил их в письме Локку, но последний не обратил на них внимания и отзывался о них презрительно. Находясь летом 1703 г. в Герренгаузене, Лейбниц опять взял свою работу, чтобы изложить ее в диалогической форме. Из заметок образовалась книга в четырех частях, трактующих о прирожденных идеях, представлениях, словах и познании. 25 апреля 1704 г. он писал королеве Софии Шарлотте, что его сочинение уже остается только переписать набело³⁵⁵). 28 октября 1704 г. умер Локк. Наш философ счел неудобным печатно опровергать сочинение умершего, да и возможно кроме того, что ему было нежелательно увеличивать в то время число своих противников в Англии. Таким образом "Nouveaux essais sur l'entendement humain" остались ненапечатанными и появились лишь пятьдесят лет спустя после его смерти.

В системе предустановленной гармонии заключалась проблема, разрешением которой

Лейбниц занялся в своей Теодице, чтобы объяснить доводами разума предопределение и согласование божественного происхождения мира с его бедствиями. Унионистские стремления в евангелической церкви встретили камень преткновения в учении о предопределении, являвшемся, как известно, самым серьезным спорным пунктом между лютеранами и реформатами. Желание устранить это препятствие новым учением о божественном предопределении было главным мотивом, заставившим Лейбница написать Теодицею³⁵⁶). Как согласовать с божественным предопределением свободу человека, с благостью Божией бедствия мира – это был вопрос, давно занимавший философов, тревоживший людей религиозных и увлекавший скептиков. Незадолго до этого Бейль поколебал своими сомнениями все основы согласования веры с разумом, вследствие чего Лейбниц считал необходимым опровергнуть его. Частые беседы на эту тему с королевой Пруссии послужили последним толчком к написанию тех известных нам заметок, из которых возникло творение, ставшее скоро настольной книгой всей просвещенной Европы. В 1710 году появились "Essais de theodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du

mal"³⁵⁷). Так как Лейбниц, как видно из его писем в Амстердам к Исааку Трогелю, издателю Теодицеи, постоянно посылал новые добавления, то сочинение получило значительно больший объем сравнительно с предполагавшимся первоначально³⁵⁸).

4. К последним годам жизни философа (1710–1716) относятся сочинения, резюмирующие вкратце все учение. Основным понятием системы является сила, высшим понятием Бог, а посередине между ними стоит человеческий дух. На понятии силы основывается естественный (механический) миропорядок, на понятии духа моральный, а на понятии высшего существа божественный. Вся система состоит в гармонии естественного и морального порядка вещей, "механизма и морализма", действующих и целевых причин, или, говоря богословским языком, царства природы и царства благодати. Такими резюмирующими сочинениями являются "Epistola ad Berlingium", изданное Христианом Кортгольтом, и написанный в диалогической форме "Examen des principes du P. Malebranche"; оба относятся к 1711 году.

Но прежде всего следует упомянуть о двух очерках, написанных во время последнего пребывания Лейбница в Вене: "La monadologie" и

"Principes de la nature et de la grâce, fondés en raison"; оба относятся к 1714 году. Монадология, как уже было упомянуто ранее, была написана для принца Евгения³⁵⁹); Келер перевел ее на немецкий язык, а Ганш в Лейпциге на латинский и под заглавием: "Principia philosophiae seu theses in gratiam principis Eugenii conscriptae" напечатал ее в "Acta Eruditorum" (1721). Французский оригинал был впервые издан Эрдманом после смерти философа, причем ему было придано заглавие "La Monadologie", так как Лейбниц оставил его без заглавия³⁶⁰). Принципы природы и благодати появились в "Europe savante" в 1718 г.

5. К резюмирующим сочинениям следует отнести и некоторые из последних писем, в особенности письма к патеру Де-Боссу (Des Bosses), профессору в Гильдесгейме, за период 1706–1716 г., к Бурге, профессору в Нефшателе, за период 1704–1716, и к Самуилу Клэрку в Лондон (1715–1716). Письма к Де-Боссу касаются понятия монады, материи и тела, причем вопрос о субстанциальности и трансубстанциации тела разбирается в связи с таинством св. причащения; письма к Бурге разъясняют понятие представления и вопрос о равномерном или возрастающем совершенстве вещей. Что касается

возникновения и содержания философской переписки с Клэрком, то она уже знакома нам по переписке нашего философа с принцессой валлийской³⁶¹).

6. Здесь следует также упомянуть о философских письмах, которые находятся в переписке Лейбница с супругами царственных особ или относятся к ней и должны быть включены в полное собрание его философских сочинений. К переписке с Софией Шарлоттой относятся переписка с Джоном Толэндом (1702), начатая по желанию королевы, и письма к леди Мешем, копии которых Лейбниц посылал королеве³⁶²).

В письмах к курфюрстине Софии, именно за то время, когда Лейбниц излагал в печати очерки своего учения (1694–1700), среди пестрой массы сведений о событиях дня и политических мировых вопросов мы встречаем ряд философских изречений, полных глубины и жизни. Кто незнаком с этими письмами и некоторыми подобными же к Софии Шарлотте, тот не может представить себе, как весело, интересно и остроумно умел говорить и писать Лейбниц. Примером в этом отношении может служить письмо о "Заколдованном мире" (Die bezauberte Welt) Вальтазара Беккера (написанное

летом 1694), где эта книга метко охарактеризована несколькими словами, указывающими и на ее зависимость от принципов Декарта, и на самостоятельные выводы автора. Лейбниц оспаривает принципы и одобряет выводы, ибо они уничтожают предрассудки людей и способствуют их просвещению. Он говорит о Беккере, что он послал черта в преисподнюю без паспорта на возвращение в мир, и что он сделал с чертом то же, что Эпикур с богами. По его мнению, мир становится умнее, да и пора, потому что ведь он уже так стар³⁶³).

Курфюрстина интересовалась теософом Франциском Меркурием ван Гельмонтом, проживавшим в начале 1696 г. в Ганновере и излагавшим ей свое учение во время утренних бесед, на которых присутствовал Лейбниц (ван Гельмонт долго работал в Англии с принцем Рупрехтом, братом курфюрстины, и был известен ему еще с Оснабрюка). В письмах от сентября 1694 и 1696 г. Лейбниц разбирает книги ван Гельмонта; он относится одобрительно к тому, что последний отвергает материалистическое учение о телах, но не хочет и слышать об учении о переселении душ, возобновленном ван Гельмонтом. Это дало нашему философу повод изложить вкратце собственное учение о теле и

душе, что и сделано им в письме от ноября 1696 г., где, как и в одном позднейшем от июня 1700, он изъясняет глубочайшие принципы своей философии, отношение единицы и бесконечного множества, души и тела, а также сущность монады и микрокосма³⁶⁴).

II. ИЗДАНИЯ СОЧИНЕНИЙ

1. ЗАДАЧА

Лишь немногие из своих сочинений наш философ издал сам и часть их без своего имени. Многие из его трактатов и писем появились в ученых периодических изданиях, другие в чужих сочинениях, в состав которых они вошли, а большая часть осталась в рукописях. Напечатанные сочинения были рассеяны, рукописи находились в беспорядке и в таком виде тотчас после его смерти были сданы на хранение в ганноверскую библиотеку. Чтобы составить себе понятие об обширности его корреспонденции, достаточно знать, что одних лиц, которым он писал письма, насчитывают 1054, в том числе 32 царственных особы. (Но так как отдельные корреспонденции еще кроме того помещены частью в других переписках, частью в рукописях Лейбница, то число корреспондентов значительно больше).

Так как Лейбниц не написал даром ни одной строки, то все его рассеянные по разным местам сочинения, как напечатанные, так и

ненапечатанные, следовало собрать и просмотреть, присоединить сюда все оставшиеся после него манускрипты и составить из всего этого полное, тщательно приведенное в надлежащий порядок, критически освещенное собрание сочинений: задача очень большая и трудная, требующая много лет, чтобы выполнить ее хоть только отчасти. Тем не менее нельзя не удивляться, что после смерти философа прошло более полувека до первой попытки выпустить такое издание.

2. ПЕРВЫЕ СОБРАНИЯ СОЧИНЕНИЙ

Первые сведения смешанного содержания о том, что исходило из уст и из-под пера философа, дал Иоанн Фридрих Феллер, помогавший ему в работе в 1696–1698 г.: "Otium hannoveranum sive miscellanea ex ore et schedis illustris viri piae memoriae G. G. Leibnitii" (Lipsiae 1718)³⁶⁵); первым изданием писем смешанного содержания занялся Христиан Кортгольт и выпустил его в четырех томах: "Viri illustris G. G. Leibnitii epistolae ad diverses theologici juridici medici mathematici et philosophici argumenti" (1734–42). Библиотекарь Грубер думал о полном издании переписки Лейбница, но выпустил только в двух томах in quarto "Prodromus commercii epistolici Leibnitiani" (1737), где заключалась переписка между Бойнебургом и Конрингом и некоторые письма Лейбница. Одновременно с этим появился "Ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der leibnizischen Philosophie" (Подробный очерк полной истории лейбницеvской философии) К. Г. Лудовици, где был дан указатель сочинений и писем философа, хотя и не точный в историческом и политическом отношении, но во всяком случае очень ценный для будущего

издателя, как нечто единственное в этом роде.

Семь лет спустя была издана переписка между Лейбницем и Бернулли швейцарцем Буке и посвящена Парижской Академии Наук: "G. G. Leibnitii et Joh. Bernoullii commercium philosophicum et mathematicum" (Lausannae et Genevae 1745).

3. ВОЗНИКНОВЕНИЕ И ИСТОРИЯ ИЗДАНИЙ

1. Прошло еще двадцать лет до появления первого издания философских сочинений. Заслуга первого издательства их принадлежит библиотекарю Руд. Эриху Распе в Ганновере. Предисловие к изданию было написано геттингенским профессором. Гот. Абр. Кэстнером, и весь труд был посвящен заслуженному попечителю геттингенского университета А. Г. фон Мюнхгаузену. Издание содержит в себе только шесть сочинений, но в числе их и самое важное из всех: "Nouveaux essais sur l'entendement humain", лишь теперь увидевшее свет. Сам Распе сравнивал свою заслугу с заслугой Тиранниона, впервые издавшего сочинения Аристотеля, лежавшие под спудом в течение нескольких столетий. Он озаглавил свое издание: "Oeuvres philosophiques, latines et françaises, de feu Mr. de Leibniz, tirées de ses manuscrits qui se conservent dans la bibliothèque royale à Hanovre" (Amst. et Leipzig, 1765).

2. Спустя полстолетия после *Otium hannoveranum* появилось в шести томах *in quarto* первое полное собрание сочинений: этот труд

составляет великую заслугу не немца, а французского швейцарца Людовика Дютана в Женеве, который пытался собрать для этой цели все "scripta dispersa", как напечатанные, так и ненапечатанные, что хотел сделать Лейбниц, а после его смерти намеревались сделать, но не сделали Экгарт, Баринг, Лудовици и др. Исполненный удивления перед величием гения Лейбница, Дютан хотел способствовать этим полным собранием его творений изучению их, собственно даже поставить это изучение впервые на надлежащий фундамент: "G. G. Leibnitii opera omnia, nunc primam collecta, in classes distributa, praefationibus et indicibus exornata studio Ludovici Dutens" (Genevae apud fratres de Tournes, 1768).

Самое издание имело существенные недостатки. Дютан не воспользовался собранием рукописей, хранившихся в Ганновере, и познакомился с изданием Распе только тогда, когда его собственное было уже готово, так что он мог упомянуть о нем лишь в предисловии. Важнейшего из философских сочинений, "Nouveaux essais", не было в "Opera omnia". На издание Распе, равно как на переписку с Бернулли, Дютан смотрит, как на дополнительный том к своему изданию (Praef. S. 17). Немецкие сочинения в его издании

были помещены не только не все, но и кроме того, за одним исключением, даны в переводах, так как Дютан вообще не был в состоянии оценить Лейбница, как немецкого гражданина и патриота и как основателя немецкой философии, подобно тому, как основателем английской является Бэкон, а французской Декарт. Об историческом подразделении сочинений нет и речи, они сгруппированы по отделам.

Если в истории нашей литературы десятилетие 1760–1770 справедливо считается весьма замечательным и плодотворным – Виланд и Лессинг были в это время на вершине своей славы, а Гердер только что выступил, – то следует к этому прибавить, что в это же десятилетие появились первые издания творений нашего Лейбница.

3. Через сорок лет по выходе издания Распе Г. Г. Федер в Ганновере выпустил сборник еще ненапечатанных писем, извлеченных из хранившихся там рукописей: "*Commercii epistolici Leibnitiani typis nondum vulgati selecta specimina*" (Hannover 1805).

Прошло семьдесят лет со времени появления полного издания Дютана, и в истории относящейся к Лейбницу литературы, где в течение этого долгого периода царил почти

полное затишье, пробудилось новое стремление – отпраздновать двухсотлетие дня рождения философа изданием его творений; это стремление не остыло и до наших дней. Только теперь собственно начиналась немецкая литература о Лейбнице. Начало, составившее эпоху в истории этой работы, положил Г. Э. Гурауэр, издавший в 1838 году "*Leibnizens Deutsche Schriften*" (Немецкие сочинения Лейбница), в 1839 свой очерк "*Kurmainz in der Epoche von 1672*" (Курфюршество Майнцское в эпоху 1672 г.), а три года спустя биографию философа; в 1846 г. к ней вышли еще добавления "*Zu Leibnizens Säcularfeier*" (К двухсотлетнему юбилею Лейбница)³⁶⁶).

4. Еще не существовало полного издания философских произведений. Для этого надо было соединить в новом издании издания Распе и Дютана, поскольку последнее включает в себе философские сочинения, и прибавить сюда из философских работ то, что еще хранилось в Ганновере в рукописях. Такое издание попробовал выпустить Иог. Эдуард Эррман: "*G. G. Leibnitii opera philosophica, quae extant latina gallica germanica omnia*" (2 Vol. Berol. 1840). В этом издании расположено в хронологическом порядке 99 сочинений, из коих 23 до тех пор не

были напечатаны. Кроме того в прибавлении помещены две небольших Leibnitiana из "Fragments philosophiques" Кузена (1838).

5. Наконец дело дошло и до извлечения на свет Божий полностью всех рукописей. Над историей Брауншвейга Лейбниц трудился до изнеможения, постоянно понуждаемый к работе, так как король, по-видимому, очень желал увидеть это сочинение. Однако он оставил его без внимания. Прошло уже два столетия со дня рождения Лейбница, когда впервые появился его исторический труд. Г. Г. Пертц, королевский библиотекарь в Ганновере и историограф брауншвейгского дома, предпринял издание "Leibnizens gesammelte Werke aus den Handschriften der königlichen Bibliothek zu Hannover" (Собрание произведений Лейбница по рукописям королевской библиотеки в Ганновере). Оно вышло в трех частях, или "выпусках", появившихся в 1843–1863 г. в двенадцати томах. Первый выпуск был озаглавлен "История", второй – "Философия", третий – "Математика". Сам Пертц занялся первым, в четырех томах (1843–1847), из коих первые три заключали в себе анналы (1843–1846)³⁶⁷). Второй выпуск представляет собою тощий том, заключающей в себе "Переписку между Лейбницем, Арно и

ландграфом Эрнестом Гессен-Рейнфельским" и изданный К. Л. Гротефендом (1846). Третьим выпуском в семи томах (1849–1863) занялся К. И. Гергард: первые четыре тома заключают в себе переписку (с Ольденбургом, Коллинзом, Ньютоном, Галлуа, Виталием Джордано, Гугенсом ван Цулихем, Яковом, Иоанном и Николаем Бернулли, Валлисом, Бариньоном, Гвидо Гранди, Цендрини, Германом и бароном фон Чирнгаузенем), а три последних – математические трактаты и учения (динамика, арифметика, алгебра и геометрия). Незадолго до смерти Гергард предпринял еще новое издание математической переписки; из него появился только один том (Берлин 1899).

К. И. Гергард издал "Die philosophische Schriften des Gottfried Wilhelm Leibniz" (философские сочинения Готфрида Вильгельма Лейбница) в семи томах и двух частях (Берлин 1875–1890). "Существующие собрания философских сочинений Лейбница неполны". "Настоящее собрание философских сочинений Лейбница включает в себе все до сих пор напечатанное и то, что есть ценного для издания в оставшихся после него рукописях, насколько была возможность ими воспользоваться. Первая часть обнимает философскую переписку, вторая

остальное".

Ч. I. Т. I – III.

Том I (1875): Переписка между Лейбницем и Як. Томазиусом. 1663–1672.

Письма Лейбница герцогу Иоанну Фридриху Брауншвейг-Люнебургскому, Антуану Арно и Томасу Гоббсу. 1670–1673.

Переписка между Лейбницем и Оттоном фон Герике. 1671–1678.

Лейбниц и Спиноза. 1671–1677.

Переписка между Лейбницем и Конрингом. 1670–1678.

Переписка между Лейбницем и Малевраншем. 1674 (?) –1711.

Переписка между Лейбницем, Экгартом и Моланусом. 1677–1679.

Переписка между Лейбницем и Фуше. 1676 (?) –1693.

Том II (1879): Переписка между Лейбницем, ландграфом гессен-рейфельским и Антуаном Арно. 1686–1690.

Переписка между Лейбницем и де Вольде. 1698–1700.

Переписка между Лейбницем и Де-Боссом. 1706–1716.

Письма Лейбница к Никэзу. 1692–1701.

Том III (1887): Переписка между Лейбницем и Гюэтом. 1673–1695.

Переписка между Лейбницем и Бейлем. 1687–1702.

Переписка между Лейбницем и Банаж де Бовалем. 1692–1708.

Переписка между Лейбницем и Томасом Бюрнет де Кемнеем. 1698–1700.

Переписка между Лейбницем и леди Мешем. 1703–1705.

Переписка между Лейбницем и Костом. 1706–1712.

Переписка между Лейбницем и Жакело. 1702–1706.

Переписка между Лейбницем и Гартзекером. 1706–1712.

Переписка между Лейбницем и Бурге. 1709–1716.

Переписка между Лейбницем и Ремоном. 1713–1716.

Письма Лейбница к Гугони.

Ч. II. Т. IV – VII.

Т о м IV (1890): 1. Философские сочинения периода 1663–1671 г.

2. Лейбниц против Декарта и картезианства. 1677–1702.

3. Философские трактаты. 1684–1705.

Т о м V (1882): Лейбниц и Локк.

Т о м VI (1885): Теодицея. Философские трактаты. 1702–1716.

Т о м VII (1890): 1. *Scientia generalis. Characteristica.* 2. Полемика с Кларком. 3. Дополнения к философской переписке.

6. Однако хранящиеся в шкапах ганноверской библиотеки рукописи Лейбница включают в себе значительно больше сочинений, чем дают названные издания; там есть много подлинников политических и церковно-политических сочинений, равно как и относящихся к основанию научных обществ. Собрание этих сочинений издал в семи томах (1859–1875) французский академик А. Фуше де Карейль: "Oeuvres de Leibniz, publiées pour la première fois d'après les

manuscripts originaux avec notes et introductions". В двух первых томах заключается касающаяся унии переписка с Боссюэтом, Пеллиссоном, Моланусом, Спинолой, Антоном Ульрихом, герцогиней Софией и m-me де Бринон; в двух следующих помещены исторические и политические трактаты (за период 1684–1715), в пятом меморандумы, касающиеся плана египетской экспедиции, в шестом политические сочинения за период 1669–1677 г. и в последнем статьи, касающиеся основания академий и отношений Лейбница к Петру Великому и России.

Уже в 1854 году тот же издатель выпустил ненапечатанные сочинения Лейбница, его опровержение учения Спинозы и переписку с Фуше, Бейлем и Фонтенеллем вместе с несколькими статьями: "Réfutation inédite de Spinoza par Leibniz" и "Lettres et opuscules inédits de Leibniz" (Paris, 1854). Кроме того тем же издателем выпущены: *Nouvelles lettres et opuscules inédites de Leibniz, précédés d'une introduction etc.* (Paris, 1851).

7. Критический разбор изданий завел бы нас слишком далеко; наше дело только указать на их задачи, последовательность и содержание, не касаясь собственно их достоинств. В издании графа Фуше де Карейля сочинения расположены

не по историческому плану; кроме того оно не полно. Дать полное собрание сочинений, расположенных по историческому плану в хронологическом порядке, намеревался Онно Клопп, последний издатель "сочинений Лейбница по оставшимся после него рукописям, хранящимся в ганноверской библиотеке". Задача, поставленная им себе, конечно, должна быть признана совершенно правильной. Но в 1864–1884 г. вышло далеко не полное и во многих местах хромающее по части исторической последовательности издание в одиннадцати томах; вышло оно благодаря королю Георгу V, который больше чтит память Лейбница, чем его предок Георг I самого философа. Клопповское издание было рассчитано на несколько частей, или "серий". Первая часть озаглавлена: "Исторические и политические сочинения". Они только и заключаются в вышедших одиннадцати томах. Издание было уже доведено до половины, и в первых его пяти томах появились сочинения Лейбница за период 1668–1689 г., когда его пришлось прервать вследствие войны 1866 г. Шестой том вышел только в 1872 г. В последних пяти томах была помещена переписка с курфюрстиной Софией (1873), с королевой Софией Шарлоттой (1877) и с принцессой

Каролиной (1884). Дальнейшее продолжение издания задержалось на долгое время.

Что касается последних лет жизни Лейбница и в особенности отношения к нему короля Георга I, то верные сведения на этот счет мы получаем впервые из документов, изданных Р. Дебнером, королевским архивариусом в Ганновере: "Leibnizens Briefwechsel mit dem Minister von Bernstorff und andere Leibniz betreffende Briefe und Actenstücke aus den Jahren 1705–1716". (Separatabdruck aus der Zeitschrift des historischen Vereins für Niedersachsen)³⁶⁸).

8. В. Герье, орд. проф. московского университета: Лейбниц и его отношения к России и Петру Великому. С.-Петербург и Лейпциг, 1873³⁶⁹).

9. Самый важный и ценный вклад в литературу о Лейбнице сделал Эд. Бодеман, теперешний библиотекарь в Ганновере:

1) своим изложением переписки Готфрида Вильгельма Лейбница, хранящейся в Кор. публичной библиотеке (Die Beschreibung des Briefwechsels des Gottfried Wilhelm Leibniz in der Königl. öffentl. Bibliothek. Hannover, 1889). Ему пришлось прочесть и разобрать более 15300 писем; переписка с царственными особами состоит из 35 номеров, а с прочими лицами из

1028.

2) Рукописями Лейбница, хранящимися в Корол. публ. библиотеке в Ганновере. (Die Leibniz-Handschriften der Königl. öffentl. Bibliothek zu Hannover. Hannover und Leipzig, 1895). Они распадаются на 41 отдел и касаются наук, стран, обществ, архивов, библиотек и, наконец, содержат автобиографические сведения.

Книга вторая

УЧЕНИЕ ЛЕЙБНИЦА

Глава первая

РЕФОРМА НОВОЙ ФИЛОСОФИИ. ПОНЯТИЕ СУБСТАНЦИИ КАК ЕДИНИЦЫ СИЛЫ, ИЛИ МОНАДЫ

I. ПРОТИВОПОЛОЖНОСТЬ МЕЖДУ МЫШЛЕНИЕМ И ПРОТЯЖЕНИЕМ

1. ПРОВЕРКА ФАКТАМИ

Преобразование, произведенное Лейбницем в обоснованной Декартом философии, уясняется очень просто: он проверяет руководящие основные понятия фактами и смотрит, выдержат ли они это испытание. Если есть известные, несомненные факты, которые не могут быть объяснены при посредстве этих принципов, то испытание даст отрицательные результаты, и

тогда будет ясно, что необходимо изменить основные понятия. По Декарту и Спинозе, природа вещей разделяется на дух и тело, причем совершенно все равно, будем ли мы считать вместе с первым вещи субстанциями или вместе со вторым модусами: в обоих случаях природа духа состоит в мышлении, а природа тела в протяжении, так что духи суть только мыслящие, а тела только протяженные сущности. Поэтому устанавливается принцип, что в духовном мире все должно объясняться идеями, или представлениями, а в мире тел вещественными элементами, или атомами, и что вместе с тем учение о душе может быть только идеалистическим, учение о телах только материалистическим.

Итак, если в области духовной природы есть факты, которых это учение о душе не может ни отрицать, ни объяснить, то очевидно, что принцип, на коем оно основывается, недостаточен и ограничен. Если в мире тел существуют явления, кои это учение о телах должно признать, но не может объяснить, то отсюда будет ясно, что его принципы недостаточны. Возьмем оба положения в том виде, в каком они существуют в картезианской философии, признающей противоположность между духом и телом.

Природа духа состоит только в мышлении: значит, все духовное бытие есть мыслимое или сознательное бытие; значит, в человеческой душе не бывает бессознательных представлений, не бывает настроений, неразрешимых мыслью, значит, в человеке вообще нет бессознательной душевной жизни. Природа тел состоит только в протяжении; стало быть, всякое телесное бытие есть только протяженное бытие, стало быть, в материи нет ничего неделимого, простого, изначального, а всюду существуют только мертвые, косные массы, приводимые в движение извне и в свою очередь извне же приводящие в движение другие массы. Оба положения взаимно опираются друг на друга. Если верно одно, то верно и другое. Если в телах нет ничего духовного или аналогичного духовной природе, то и в душах не может быть ничего телесного или аналогичного телесной природе: там ничего непротяженного, здесь ничего бессознательного.

Если же из этих двух положений одно неверно, то этим уничтожается или по меньшей мере изменяется другое; в таком случае духовная и телесная природа, стало быть, вообще сущность вещей должна быть мыслима иначе, или, что то же, понятие субстанции должно быть преобразовано. Ибо иное тело есть также иной

дух, иной принцип учения о телах есть вместе с тем иной принцип учения о душе.

Рассмотрим сначала вопрос с точки зрения учения о телах: только ли протяженны тела? Нет, если в мире тел есть факты, хотя бы только известные факты, никоим образом не вытекающие из одного только протяжения. Может ли естествоведение быть только атомистической физикой, если оно действительно стремится объяснить явления тел? Нет, если существуют явления, им самим признаваемые явления в телах, необъяснимые свойствами голой материи.

2. ПРОТИВОРЕЧАЩИЙ ФАКТ

Если одно протяжение составляет сущность тел, то отсюда вытекают только чисто геометрические их свойства: они суть величины, которые могут быть делимы, могут принимать известную форму, могут быть движимы, но определенная величина и фигура так же не вытекает из голого протяжения, как и действительное движение. Тела исключительно пассивны: они только воспринимают, они получают все извне, они будут двигаться от толчка, полученного ими, и будут продолжать это движение до бесконечности, если другой толчок не прекратит его и не заставит тело снова прийти в состояние покоя; но тело не может само ни выйти из состояния покоя, ни защищать его от внешнего воздействия, т. е. оно не обладает способностью ни само прийти в движение, ни сопротивляться толчку, сообщаемому ему движение. Но не обладая силой сопротивления, как могло бы тело оказывать хотя бы самое малейшее противодействие чужому, сообщаемому ему движению? Без малейшего же противодействия естественно, что движение другого тела не может быть нисколько изменено,

а стало быть, оно будет продолжать свое движение с той же самой скоростью и в том же самом направлении. Но разве так происходит в действительности? Сам Декарт учит в своем третьем законе природы, что при столкновении двух тел разной силы скорость большей и направление меньшей силы изменяются, ввиду чего он вынужден признать в каждом теле известную способность воздействовать на другие тела и сопротивляться их воздействию. Декарт объяснял ее присутствием каждому телу стремлением пребывать в том состоянии, в котором оно находится. Однако ясно, что в голом протяжении, в чисто геометрической природе тела нигде невозможно открыть силы, которая могла бы действовать, оказывать сопротивление внешним воздействиям и пребывать косою.

Вот неопровержимый факт, который признается картезианским учением о телах, даже возводится им в закон природы, но не объясняется его принципами, да и не может быть объяснен ими: его можно вместе с Лейбницем свести к очень простому явлению, что большие тела труднее привести в движение, чем маленькие. Этот факт свидетельствует о том, что большое тело обладает большей силой сопротивления внешнему воздействию, чем

маленькое, что, стало быть, известная сила сопротивления, известная энергия сохранить свое состояние, называемая физиками инерцией (*inertie naturelle*), присуща каждому телу от природы. Без этой силы, посредством которой тело действует, а действует непрерывно, невозможно ни открыть, ни понять истинных законов движения. Приведенный факт разбивает картезианское учение о телах, об руку с которым идет учение о духе.

II. ПОНЯТИЕ СИЛЫ

1. СИЛА КАК МЕТАФИЗИЧЕСКИЙ ПРИНЦИП

Таким образом ясно, что одно только протяжение еще не составляет сущности тела. Конечно, нет тел без протяжения, но из этого не следует, что вместе с протяжением даны уже тела; скорее истинное соотношение обоих должно быть понимаемо таким образом, что не тела существуют благодаря протяжению, а наоборот, протяжение благодаря телам. Ибо мы видели, что в телах должны быть известные силы, которых не может быть в голом протяжении. О существовании таких сил в материи, о недостаточности атомистической физики с ее чисто механическим способом объяснения тел отчасти догадывались уже некоторые философствующие современники Декарта, именно английские натурмистики Генрих Мур со своим "principium hylarchicum", Кедворт со своей "vis plastica" и Глиссон со своей "natura energetica". Приписывая материи известные духовные силы, они пытались опровергнуть

господствующий материализм века. К этим противникам атомистической физики Л. Фейербаху не следовало бы причислять также и Спинозу; хотя и верно, что Спиноза определял протяжение, как потенцию, но основанием этого является не его понятие о теле, также чисто материалистическое, а его понятие о Боге, которого он считает абсолютной способностью, как мышления, так и протяжения. Протяжение у Спинозы есть сила не потому, что оно присуще телу, а потому, что оно атрибут Бога. Только в этом смысле отличается его понятие протяжения от картезианского. Но это не противоречит атомистической физике³⁷⁰.

Итак, прежде всего доказано, что основное понятие доселешней философии, согласно которому сущность тел состоит исключительно в протяжении, не согласуется с природой тел, стало быть, вообще с природой вещей, что оно не исчерпывает этой природы; что для того, чтобы исчерпать ее, надо иначе мыслить этот принцип или исправить понятие субстанции. Мыслить это понятие глубже, чем это было доступно Декарту и Спинозе, – этого требуют факты самой природы.

Тела суть не чистые величины, а силы, без коих нельзя объяснить движения и открыть его законы. Понятие величины чисто

математическое; движение, если оно существует, происходит лишь по законам механики. Если бы тела были только величинами, наука о них была бы чистой математикой. Если бы движение сводилось только к определению величин, то законы механики в последней инстанции вытекали бы из геометрических оснований. Но в природе тел есть нечто, не исчерпываемое никаким определением величин: поэтому в своих последних основаниях физика должна подняться над областью механики и математики и заручиться высшим метафизическим понятием, которое затрагивало бы самую сущность вещей. Исследовав вопрос, состоит ли сущность тела в протяжении, Лейбниц дает следующее заключение: "Как я ни убежден, что в телесном мире все происходит механически, я все же вместе с тем держусь того взгляда, что принципы самой механики, именно первые законы движения вытекают из несравненно высшего источника, чем какой могут представить принципы чистой математики". "Кроме понятия протяжения надо ввести понятие силы"³⁷¹.

Итак, сила есть высшее понятие, на которое указывает физика. Это понятие физическое в строгом смысле слова, потому что лишь при посредстве его можно мыслить природу тел,

потому что без него простейшие факты телесного мира остаются необъяснимыми; но вместе с тем понятие силы выходит из кругозора учения о телах, так как в этой области мы всегда имеем дело лишь с протяженными массами и видимыми телами. Ибо так же невозможно мыслить тело без силы, как и сделать силу видимой при посредстве тела. Мы видим действия силы, но не ее саму. Если сила есть, то она будет действовать в телесном мире механически, и ее действия могут быть определены по математическим правилам; но что она есть, этого нельзя доказать ни механическим, ни математическим путем, именно нельзя доказать таким образом, чтобы сила была показана, как бы наглядно демонстрирована, подобно тому, как математика наглядно изображает нам тела, а механика движения тел. Сила есть источник механического мира или, как часто выражается Лейбниц, "fons mechanismi"³⁷², но этот источник скрыт от глаза, погруженного в созерцание чувственных вещей. Нет такого эксперимента, который мог бы сделать видимой силу, как таковую. Сколько бы я ни исследовал материю до самых ее мельчайших частиц, я никогда не дойду в пределах видимого мира до такого пункта, где увижу саму силу и буду в состоянии сказать: вот источник явлений,

вот сила! где она станет так же доступна моему созерцанию, как круг или качание маятника. Теперь, почему же это высшее понятие, выходящее из кругозора физики, есть понятие метафизическое? Потому что оно есть принцип или чистое понятие разума, которого хотя и требует физика, но собственными средствами не может ни доказать, ни разобрать. Если физика хорошенько взвесит дело, то должна будет сказать: я окажусь беспомощной, если мне нельзя будет применять понятия силы к объяснению тел, но с помощью моего метода я не могу доказать ни того, что она есть, ни в чем она состоит. Если поэтому, по Лейбницу, сила составляет "fons mechanismi", то, сообразно такому пониманию, объяснение тел должно основываться на объяснении силы или физика на метафизике. "Я уже неоднократно говорил, что происхождение механизма вытекает не только из материального принципа и математических оснований, но из высшего и, скажем, метафизического источника"³⁷³.

Что такое сила? Или спросим лучше, что не есть она, так как этот вопрос непосредственно решается уже установленными определениями. В (геометрическом) протяжении нет никакой силы, поэтому относительно силы должно быть

отрицаемо то, что можно утверждать только о протяжении. Только протяженное делимо, стало быть, сила неделима; только делимое можно составлять и разъединять, стало быть, сила проста; только составное возникает, стало быть, сила изначальна, или примитивна (force primitive); только возникающее преходяще, стало быть, сила вечна. Но неделимое, простое, изначальное, вечное может быть познано только при посредстве понятий, а не при посредстве чувственного созерцания или воображения. Поэтому сила есть чистое понятие разума, или метафизический принцип, "ибо она", – говорит Лейбниц, – "принадлежит к тем сущностям, которые не могут быть представлены наглядно, как и природа души, и поэтому недоступны чувственному воображению, а доступны только уму"³⁷⁴.

Эти рассуждения должны повести за собою коренное преобразование философии. Новым основным понятием является сила, этот принцип совершенно нематериален, им должны быть объясняемы явления материи, но при этом не следует, подобно картезианцам и окказионалистам, прибегать к этому принципу, как к посторонней мощи, чудотворно воздействующей на вещи извне, а следует

понимать, что сила заключается в самой сущности вещей, как их собственная изначальная способность. Здесь новая философия в первый раз познает с полной ясностью, что и тела должны быть также объясняемы не материальными, стало быть, духовными условиями. Или что то же: потенции, действующие во всех вещах, нематериальны, стало быть, духовны или по меньшей мере аналогичны духу. Прибавим сюда, что эта знаменательная формула заключает в себе задачу лейбницевской философии во всем ее объеме, что сам Лейбниц, набрасывая план своей системы, даже в самых беглых очерках, всякий раз исходил из этой мысли динамического (спиритуалистического) объяснения телесного мира; что здесь лежит важная точка поворота, где новая философия оставляет картезиано-спинозовский путь и устремляется к эпохе критики. Ибо это был характеристичный принцип той чисто догматической философии, что в ней признавалась полная противоположность между нематериальным и материальным, между духовной и телесной природой, между мышлением и протяжением; что, сообразно с этим принципом, учение о душе должно было быть чисто идеалистическим, учение о телах чисто материалистическим; что

вследствие этого фактическое соединение духа и тела считалось или, по примеру окказионалистов, непрерывным чудом, или, по примеру Спинозы, вечным действием. Эта противоположность совершенно уничтожена в принципе лейбницевской философии: ее нет в понятии силы. Так как именно сила, как таковая, нематериальна, то она заключает в себе все, что подходит под понятие нематериального, все духовные и мыслительные способности, но вместе с тем в ней заключается и природа тела, ибо последнее не может быть мыслимо без силы. Отсюда следует, что сила выражает духовную и телесную природу, стало быть, единую сущность всех вещей и по сему должна быть приравнена к понятию субстанции: сила должна быть мыслима только, как субстанция, и субстанция может быть мыслима только, как сила. Если именно субстанция означает изначальную сущность вещей, каковое понятие не зависит от какого-либо другого, то она никоим образом не может быть определена, как протяжение, ибо мы видели, что протяжение не есть нечто изначальное, а требует для своего объяснения понятия силы. Поэтому, как говорит Лейбниц, вышло "praepostere", что Декарт считал сущностью тел голое

протяжение³⁷⁵. Скорее истинно изначальное, без чего не могут быть объяснены ни дух, ни тело, есть сила: поэтому субстанция может быть мыслима лишь таким образом.

2. МНОГОЧИСЛЕННОСТЬ СИЛ

Но как должно мыслить самую силу? Как относится одна сила к многочисленным вещам и наоборот? Должны ли мы ответить, как это кажется на первый взгляд: что сила так относится к вещам, как причина к своим действиям или как единая субстанция к своим бесчисленным модификациям? Тогда мы оставили бы учение Декарта только для того, чтобы перейти к учению Спинозы, или изменили бы учение Спинозы только в одном пункте, именно в относительном понятии атрибутов, соглашаясь с его основным понятием единой субстанции. Но как раз в этом пункте Лейбниц энергичнее всего восстает против спинозизма, как раз в этом он стремится опровергнуть эту "doctrina pessimae notae". Как природа тел опровергает картезианское понятие протяженной субстанции, так опровергает природа вещей вообще спинозовское понятие одной и единственной субстанции. Если бы существовала только одна субстанция, то она была бы единственной силой, и тогда только одна эта сущность была бы способна к проявлению силы, или к действию, а все вещи были бы бессильны и бездейственны: они были бы не

активны, а исключительно пассивны, они не могли бы действовать сами, а могли бы только быть приводимы в действие. Если существует только одна сила, то в самих вещах нет собственных сил, а стало быть, у них нет и собственных действий. Но такие действия есть, и именно у всех вещей; дух мыслит по собственной способности и поэтому представляет собою нечто большее, чем преходящие мысли божественной мыслительной силы; тела движутся сами и потому представляют собою нечто большее, чем неспособные к сопротивлению массы. Вещи активны, а потому им присущи силы, ибо "actio sine vi agendi esse non potest"; они не суть части одной силы, ибо сила неделима, а сами суть силы и, стало быть, субстанции. Здесь учение Спинозы терпит крушение: против него свидетельство самой природы, согласно коему каждая вещь действует собственной силой. Сколько вещей, столько и сил, столько и субстанций: посему сила вещей состоит из бесчисленного множества сил, из бесчисленного множества отдельных субстанций.

3. СИЛА КАК ОТДЕЛЬНАЯ СУЩНОСТЬ ИЛИ ОТДЕЛЬНАЯ СУБСТАНЦИЯ

Можно ли мыслить силу, которая не действует? Если сила не действует, то она или пустая потенция (*inanis potentia*), не могущая действовать и переходить в силу, или, согласно школьным схоластическим понятиям, голая потенция (*potentia nuda*), которая для того, чтобы действовать, нуждается во внешнем возбуждении. Такие понятия не соответствуют природе силы. Ибо действительная сила вовсе не столь бесплодна и не столь беспомощна, а сама себя побуждает к действию. Поэтому она постоянно действенна или по меньшей мере постоянно стремится действовать. Деятельность свойственной телам силы есть движение: разве каждое тело не движется постоянно или по меньшей мере не стремится постоянно к движению, даже в состоянии кажущегося покоя? Или разве может тело когда-нибудь перестать оказывать сопротивление внешним воздействиям? Разве оно не подвергается постоянно таким воздействиям? Может ли какое-либо тело существовать иначе, чем в непосредственном общении с другими телами?

Стало быть, каждое тело постоянно сопротивляется и противодействует. Сопротивление же есть деятельность. Признавая в теле силу сопротивления, мы признаем его непрерывную деятельность, и как тело не может быть мыслимо без силы сопротивления, так и эту силу нельзя мыслить иначе, как активной и постоянно активной.

Где есть действия, там должны быть субъекты, от которых они исходят, силы, которые их производят. Эти сущности, действующие совершенно самостоятельно и только сами себя побуждающие к действию, мы считаем изначальными сущностями, или субстанциями. Так как каждая деятельность есть определенное действие, то ее субъект есть определенная, отличная от других, отдельная субстанция. Каждая действующая сущность есть субъект, каждый субъект есть отдельная субстанция: для Лейбница эти определения корреляты, так что каждое из них может считаться предикатом другого. В трактате "о сущности природы или о естественной силе и действиях вещей", где Лейбниц наиболее подробно излагает главные мысли своей философии, он объясняет понятие субстанции понятием деятельности. "Насколько я постигаю понятие деятельности, оно доказывает

и подтверждает то известное положение философии, что, где есть деятельность, там должен быть также и субъект, от которого она исходит, и я нахожу это положение настолько верным, что можно взять его в обратном порядке и сказать: то, что действует, есть отдельная субстанция, и каждая отдельная субстанция действует, и именно непрерывно, не исключая и тел, которые ведь никогда не находятся в состоянии абсолютного покоя"³⁷⁶.

Природу вещей должно мыслить, как силу, а последнюю, как субстанцию, и именно как деятельную, постоянно активную, отдельную субстанцию. Ибо без отдельной субстанции нет деятельности, без деятельности нет силы, без силы нет ни духа, ни тела. Что же такое отдельная субстанция, приравниваемая нами к понятию силы и деятельности? Как субстанция, она есть неделимая, простая, изначальная сущность, которая никоим образом не может подвергаться побуждению извне, а стало быть, действует и претерпевает действия собственной силой, или является единственной причиной всего, что в ней происходит; как отдельная сущность, она отлична от всех других: в первом отношении она представляет собою вполне простую и самостоятельную, во втором вполне особенную и

в своем роде единственную сущность. Если мы соединим оба эти определения в одно и назовем эту простую, самостоятельную и особенную сущность индивидуумом, то вопрос о принципе обособления, или индивидуации, в силу которого вещи суть особи, совпадет с основной мыслью лейбницевского учения.

III. ПРИНЦИП ИНДИВИДУАЛЬНОСТИ, ИЛИ МОНАДА

1. ИНДИВИДУАЦИЯ И СПЕЦИФИКАЦИЯ

Сила отдельной субстанции может состоять лишь в том, что она выражает действительно, что она такое по природе, что она вместе с тем подтверждает свою простую самостоятельность и свою определенную особенность, одним словом, свою индивидуальность. Последняя же подтверждается самодеятельностью и самоотличением. Ясно, что с первой деятельностью непосредственно связана также вторая, что самодеятельность не может быть мыслима без самоотличения, что обе выражают в одном и том же акте одну и ту же сущность, или, говоря словами Лейбница: "*principium individuationis idem est quod absolutae specificationis, qua res ita sit determinata, ut ab aliis omnibus distingui possit*". Этот принцип индивидуации и спецификации составляет сущность всех действующих в мире сил. Каждая отдельная субстанция, все равно, какую бы степень ни занимала она в миропорядке, имеет

способность выказывать себя, как индивидуум, как этот, отличный от всех других индивидуум. Но где есть самовыказывание, там есть жизнь или жизненность. Поэтому всем этим субстанциям от природы присуща несокрушимая жизненная сила, именно сила самодеятельного бытия, обыкновенно приписываемая живым телам природы в отличие от безжизненных. Таким образом в принципы лейбницевской философии с самого начала внедрено понятие жизни, ибо оно необходимо связано с понятием силы. Основная мысль этой философии находится в связи с убеждением, что в мире нет ничего безжизненного; поэтому нет ничего удивительного, что отсюда воззрение на вселенную, как на нечто всюду живое и одушевленное, проходит через всю систему. Ибо не существует ничего, что не могло бы каким бы то ни было вполне определенным образом проявлять силу и выказывать себя этим: вследствие этого все без исключения вещи суть по природе своей живые действующие сущности, и если они представляются нашим чувствам безжизненными телами, то это поверхностное чувственное восприятие отнюдь не является свидетельством против такой глубокой мысли. Ибо в природе есть много постоянных сил и

форм, которые мы познаем и понимаем, хотя они недоступны нашему чувственному созерцанию. Разве мы отрицаем давление воздуха, потому что не чувствуем его, или сферическую форму Земли, потому что ее не видим?"³⁷⁷

2. ЕДИНИЦЫ, ТОЧКИ, АТОМЫ

Эти живые действующие сущности являются новым, введенным Лейбницем принципом философии. Так как каждая из них представляет собою особенную сущность, как бы отдельный мир, то это понятие совершенно оригинальное, отличающееся от всех понятий прежней философии. Чтобы выразить это отличие, мы должны дать новому принципу название, которое характеризовало бы и выделяло его из числа прежних понятий субстанции: название, которое так относилось бы к слову "субстанция", как имя собственное к нарицательному, как *nomen proprium* к *nomen appellativum*. Если мы назовем лейбницеvские элементарные сущности отдельными субстанциями, то в этом выражении ничто не будет указывать на различие между ними и картезианскими субстанциями, потому что и Декарт также считает субстанциями отдельные сущности, как дух, так и тело. Но тогда как одни из картезианских субстанций протяженны, делимы, сложны и должны быть таковыми, у Лейбница все субстанции считаются силами и, стало быть, нематериальными, неделимыми, простыми сущностями. В силу этой

простоты их можно бы назвать единицами, но не в обычном, а в строгом смысле слова: они суть подлинные единицы (*unités réelles, véritables, verae unitates*), которые не могут быть делимы и дробимы или разлагаемы на множество частей, которые не становятся единицами только тогда, когда совокупляют много однородных частей, а суть единицы сами в себе и остаются таковыми вечно. Не число, а сила составляет сущность этих единиц. Они единицы не в арифметическом, а в метафизическом смысле. Арифметическая единица делима. Не будь этого, не было бы и дробей, к великому удовольствию школьников, как писал однажды Лейбниц королеве Софии Шарлотте, стараясь ей доказать как можно понятнее, что в числе нет истинной единицы³⁷⁸. Чтобы подчеркнуть это отличие от числовой величины, можно бы назвать истинные единицы вместе с Лейбницем точками, но точками метафизическими (*points métaphysiques*), дабы не смешивать их с физическими и математическими. Ибо физические точки суть вещественные, стало быть, делимые величины, а потому никоим образом не подлинные точки; напротив, математические хотя и точки, так как они непротяженны, но они не существуют в действительности, а существуют только, как

математические понятия. Метафизические точки соединяют в себе и то и другое: они суть настоящие и в действительности существующие точки, они вместе и точны, как математические, и реальны, как физические: они суть субстанциальные, сущностные точки (*points de substance*)³⁷⁹. Чтобы выразить реальность этих точек в отличие от математических, их можно бы было назвать атомами, если бы это слово не напоминало об атомистах древних и новых времен, от учений которых учение Лейбница разнится своими принципами. Атомы Демокрита и Эпикура, Гассенди и Гоббса материальны, стало быть, протяженны и делимы, почему они и не истинные, а лишь так называемые атомы; в сущности это корпускулы (маленькие тельца) и, значит, атомы не по существу, а лишь по внешнему виду. Напротив, Лейбницевы элементы по существу своему неделимы, или атомны, поэтому их нужно отличать от основных понятий атомистов, как "*atomes de substance*". Обычные атомы, сообразно их материальным свойствам, могут быть различаемы только по числу, величине и фигуре, т. е. по внешним свойствам протяжения; по существу же своему все они одинаковы, и так как их фактическая разница есть внешняя, а потому случайная, то так же

возможен и другой случай, что эти атомы будут одинаковы и с внешней стороны. Ибо если различие случайно, то сходство возможно. Эти атомы не имеют источника и силы внутреннего различения, посредством которой каждый из них отливался бы в свою особую форму и являл бы себя данным, особым индивидуумом.

Материальные атомы не индивидуумы. Ибо сущность материального атома составляет просто вещество, которому придана форма внешними условиями, сущностью же индивидуума, напротив, является форма, самостоятельно образованная в силу внутренней необходимости. В первом случае отличительным признаком атома является материальное свойство, во втором формальное: поэтому Лейбниц называет свои элементы "формальными атомами" в отличие от элементов атомистов³⁸⁰.

3. СУБСТАНЦИАЛЬНЫЕ ФОРМЫ. МОНАДЫ

Что касается именно формы вещей, то ниже следующая точка зрения уясняет нам различие между Лейбницем и корпускуляр-философами, как атомистической, так и картезианской школы. Форма либо придана данной вещи извне, либо определяется ее сущностью и необходимо вытекает из ее природы: в первом случае она является случайным, во втором необходимым атрибутом этой вещи. Форма будет случайна, если вещь может быть мыслима также без нее, она, напротив, необходима, если с данной вещью должна быть мыслима данная форма. К случайным формам вещь относится, как их безразличный субстрат, к необходимым, как их деятельный субъект. Таким образом, напр., строительный материал бесспорно есть безразличный субстрат для строения, которое из него образуется; напротив, живое тело, напр. растение или животное, есть деятельный субъект своей особенной формы и вида. В элементах строения нет побуждения сделаться домом: они становятся им путем механической связи. Напротив, в элементах организма, в семени

растений и животных есть побуждение стать живым телом, данным, определенным индивидуумом: они становятся им путем самодеятельного развития. В первом случае форма случайна и несущественна, во втором она необходима и существенна. Как же относятся в природе вещи к своим формам? На этот вопрос корпускуляр-философы отвечают: элементы природы относятся к своим формам, как безразличные субстраты, формы относятся к вещам, как случайные модусы. Лейбниц же, напротив, говорит: вещи относятся к своим формам, как деятельные субъекты, формы относятся к вещам, как их необходимые атрибуты или субстанциальные свойства. Вместе с элементами природы даны также и природные формы; формы изначальны и примитивны, как субстанции. Природных форм нельзя объяснить, если их нельзя вывести из элементов природы, а это возможно лишь в том случае, если в самих элементарных сущностях будет открыто стремление к форме, или формирующая сила. А так как каждая вещь является индивидуумом вследствие своей определенной формы, то ясно, что только при посредстве такого понятия формы можно объяснить существование индивидуумов в мире. Лейбниц справедливо отличает свои

понятия форм от понятий корпускулярной философии, употребляя аристотелевско-схоластическое выражение: "они суть существенные или субстанциальные формы (foi mes substantielles, formae substantiales)". "Надо вновь ввести и, так сказать, реабилитировать субстанциальные формы"³⁸¹.

Дело идет о простом выражении, которого не было бы надобности пояснять более точными определениями для отличия от других подобных обозначений, которое указывало бы одним словом на то, что каждый субъект есть формальная единица, или индивидуум. Это слово – монада. Лейбниц выбирает это пифагорейско-платоновское выражение, чтобы вполне точно отличить свой принцип от прежней и современной ему метафизики. "Monas греческое слово, означающее единство или то, что едино"³⁸².

Относительно понятия отдельной субстанции он оспаривает Декарта, ибо у него она никоим образом не может быть сложной, а всегда проста: она единица. Относительно понятия единицы он не согласуется с арифметикой, так как в его смысле единица неделима: она есть точка. Относительно понятия точки он не согласуется с геометрией, ибо его точки суть действительные

сущности, или атомы. Относительно понятия атома он оспаривает атомистов, ибо его атомы суть силы, или формы. Относительно понятия формы он оспаривает корпускуляр-философов, считая формы вещей не случайными, а существенными условиями: они субстанциальные формы, или индивидуумы. Что субстанцию надо понимать таким образом, на это указывает слово монада. "И эти монады", – говорит Лейбниц в начале своей Монадологии, – "суть истинные атомы природы и, одним словом, элементы вещей".

Глава вторая

УЧЕНИЕ ЛЕЙБНИЦА ПО ЕГО ОТНОШЕНИЮ К ПРЕЖНЕЙ ФИЛОСОФИИ

I. КАРТЕЗИАНСКАЯ И АТОМИСТИЧЕСКАЯ ШКОЛА

1. ПРОТИВОПОЛОЖНЫЕ И СХОДНЫЕ ЧЕРТЫ

Новым принципом метафизики является монада. Мы показали, что под этим выражением следует понимать субстанцию, как индивидуум, или, что то же, сущность вещей, как множество самостоятельных сил. При этом исследовании мы умышленно пошли иным путем, чем это обыкновенно делается при изложении лейбницевской философии. Вместо словотолкования мы взяли за исходную точку определенный факт и вывели из его исследования понятие, объясняющее этот факт. В этом отношении мы руководились течением мыслей самого философа. Последний начинает с

исследования тела и доказывает, что его должно объяснять, беря за основание не протяжение, а силу, и во всех очерках его метафизики, от первого наброска до последних законченных вещей, главная мысль системы выводится таким же образом. Здесь не говорится, что понятие субстанции должно быть мыслимо, как монада. Здесь говорится: так как есть сложные субстанции, то должны быть простые субстанции, или монады. Что такое сложные субстанции? Тела. Что такое простые субстанции? Силы. Стало быть, другими словами, очерки лейбницевской метафизики всегда начинаются аргументом: так как есть тела, то поэтому должны быть и силы. Вот причина, по которой мы положили в основу системы обстоятельное изложение именно этой мысли в той же самой форме³⁸³.

Тело следует мыслить, как силу. Сила есть неделимая, стало быть, нематериальная, простая, изначальная сущность: поэтому ее следует мыслить, как субстанцию. Субстанция, как сила, всегда активна, и так как она одна является источником своей деятельности, то ясно, что она есть самостоятельная сущность, т. е. индивидуум, или монада. Но вместе с самостоятельностью дано также и самоотличение, или принцип сплошного

несходства, стало быть, абсолютное различие и, значит, абсолютное множество монад. Поэтому вопрос, почему существует не одна только монада, а бесчисленное множество, является настолько же праздным, как вопрос, почему существует не один только индивидуум, а много. Без многих не было бы и одного, ибо сущность индивидуума состоит в самодеятельной особенности, и поскольку последняя самопроизвольна и самосильна, постольку же она не могла бы иметь места, если бы ее не надо было отличать от других, также особенных сущностей.

Понятие монады выясняет нам противоположные и сходные черты системы Лейбница с другими системами в истории философии, и мы уже видели, когда дело шло о наименовании нового принципа, как он заботился о том, чтобы точно отличить свое понятие субстанции от одноименных понятий Спинозы, картезианцев и атомистов.

2. УЧЕНИЕ СПИНОЗЫ О ЕДИНСТВЕ

Понятие монады говорит нам, что все вещи суть субстанции, т. е. изначальные и по природе самостоятельные сущности, что поэтому они не могут естественным путем ни получать, ни терять эту самостоятельность, или не могут естественным образом ни возникать, ни исчезать. Этим объяснением Лейбниц направляет свою философию против учения Спинозы, которое, будучи основано на понятии одной субстанции, видит во всех отдельных сущностях лишь ее преходящие модификации. Оба эти понятия находятся в строгой логической связи. Если есть одна только субстанция, то все отдельные вещи лишены самости и силы. Если вещи несамостоятельны и бессильны, то они не могут отличаться от божественной субстанции, а стало быть, и быть отличаемы от нее: в таком случае, как утверждает Спиноза, один Бог есть единственная истинная и постоянная сущность вещей. Вследствие этого, по мнению Лейбница, всякое учение впадает в спинозизм, если оно оспаривает изначальность вещей и считает природу только не имеющей самостоятельно никакого значения ареной божественной

деятельности³⁸⁴. И даже эти учения могут иначе мыслить о сущности Бога, чем Спиноза: раз они согласны с ним относительно бессилия и абсолютной несамостоятельности всех отдельных вещей, то их представления о Боге будут, пожалуй, с обычной точки зрения более религиозными, но наверно менее ясными, чем чистый пантеизм этого "novateur trop sonnu", и их преимущество заключается не в лучшем принципе, а в меньшей последовательности мыслей. Логически спинозистом должен быть каждый, кто отрицает в вещах присущие им и изначальные силы. Тут важно положение: или все вещи лишены самости, или они самостоятельны. В первом случае есть только одна субстанция, которая есть Бог, во втором все вещи суть субстанции, или монады. Итак, либо одна субстанция, либо бесчисленные монады, либо Спиноза, либо Лейбниц. Третьего быть не может. "Не понимаю", – пишет Лейбниц Бурге, – "как Вы можете выводить из моих понятий спинозизм; напротив, именно монады уничтожают его. Спиноза был бы прав, если бы не было монад, и поэтому все кроме Бога было бы преходящим и лишенным самости, ибо тогда в вещах не было бы субстанциальной основы, коей является существование монад"³⁸⁵. То же самое говорит

Лейбниц в неоднократно упоминавшемся нами трактате о сущности природы и о природных силах вещей физику Штурму, оспаривавшему в своей статье "De idolo natura" самодеятельную силу, или природную энергию вещей. "В таком случае выходит, что ни одно естественное существо, ни одна душа не пребывает в своей идентичности, что ничего действительно не получается от Бога, что, следовательно, все вещи суть только лишенные силы и преходящие модификации единой, божественной, пребывающей неизменною субстанции, лишенные сущности и как бы призрачные явления, другими словами, в таком случае сама природа, или субстанция всех вещей, была бы божеством: в высшей степени недоброкачественное учение, недавно введенное, или скорее возобновленное одним, правда, остроумным, но безбожным писателем"³⁸⁶.

Ибо собственный натурализм Спинозы, исключаяющий все целевые и моральные понятия, не есть в этом учении ни единственное, ни, еще того менее, главное, против чего восстает Лейбниц. Главное здесь принцип одной и единственной субстанции, конечно, более древний и заключающий в себе нечто большее, чем учение Спинозы. Под это понятие Лейбниц

подводит все те теории, которые допускают единство вещей, лишь как всеединство. Как впоследствии Якоби считал спинозизм как бы типом всей философии, так считает его Лейбниц основной формулой всей пантеистической философии; Божество рассматривается здесь, как Все-Единое, к которому отдельные вещи, говоря обычными метафорами пантеистов, относятся, как капли к океану или как различные звуки свирели к одной струе воздуха, их вызывающей³⁸⁷. И решительно все равно, как понимать это Все-Единое, – как природу или дух, вместе ли со Спинозой, как субстанцию, все производящую, или, вместе с другими, как мировую душу (*esprit universel*), все оживляющую и одухотворяющую: во всяком случае отдельные вещи, души, духи (*êtres particuliers*) должны быть при этом рассматриваемы, не как субстанции, а как модусы одной субстанции, не как целое, а как части, не как роды, а лишь как экземпляры рода. В этих отдельных сущностях нет ничего вечного и ничего самостоятельного. Через мгновение их мимолетного существования модусы бесследно возвращаются в субстанцию, экземпляры в род, духи в мировую душу. Они живут лишь для того, чтобы умереть; они чувствуют и мыслят лишь для того, чтобы вполне раствориться в вечном. Это

безусловное растворение есть для естественной жизни смерть, а для человеческого духа полное самоотречение в области чувства и познания, в форме религии и в форме философии: погружение в Божеское Естество, где прекращается всякое саморазличие между Богом и человеком и место соотношения заступает полное соединение. Это соединение в форме религиозного чувства есть мистика, в форме логического познания интеллектуальная любовь к Богу, которой учил Спиноза. Поэтому кто утверждает в принципе, что есть лишь одна единственная активная субстанция, тот, как бы он ни называл ее, – природой, духом или Богом, должен логически, с одной стороны, отрицать бессмертие индивидуума, а с другой – стремиться к полному соединению с Божеским Естеством, все равно, путем ли религии или философии, в форме ли мистики или спекуляции. Ввиду этого Лейбниц связывает с этой точки зрения со спинозизмом аверроистов, которые, основываясь на положениях Аристотеля, отрицали бессмертие человеческой души, и со спинозовским "*amor Dei*" то мистическое и квиетистическое учение, которое считало "субботу или покой душ в Боге", отдохновение всех активных сил души высшим состоянием совершенства³⁸⁸.

Одной и единственной субстанции Лейбниц противопоставляет бесконечное множество субстанций, а единству, где одно тонет в другом, – соотношение, где одновременно сохраняется и отношение, и самостоятельность обеих сторон. Поэтому он становится против Спинозы на сторону атомистической философии, а против аверроистов (пантеистов аристотелевского толка) ссылается на платоновское учение о бессмертии; спинозовскому *amor Dei*, мистике и квиетизму он противопоставляет "платоновский энтузиазм", именно то ясное соотношение, в котором душа полна Божественным, но не поглощается им. Ибо в энтузиазме платоновского духа человеческая душа относится к Божеству, не как модус к субстанции, а как образ к своему первообразу³⁸⁹.

Таким образом учение Лейбница представляет собою сознательный и резкий контраст учению Спинозы и всем родственным ему умственным течениям. Он с изумительной проницательностью прозревает родство между учением Спинозы и мистикой, он познает в спинозизме мистический элемент и в мистике спинозистический и противопоставляет им одно и то же основное понятие неразрушимой индивидуальности. С искусством опытного главы партии он привлекает

на свою сторону все, что противоречит учению о всеединстве, и соединяет против Спинозы идеи Платона с атомами Демокрита.

3. ДЕКАРТ И ОККАЗИОНАЛИСТЫ

Существует не одна субстанция, а бесчисленное множество, или все вещи суть субстанции: направляя это положение против Спинозы, Лейбниц, по-видимому, возвращается к Декарту. Но последний считал субстанциями дух и тело, взаимно исключаящие друг друга в силу их противоположных атрибутов. Раз существует это противоположение, связь обоих может происходить только от внешней, сверхъестественной причины. В таком случае приходится прибегнуть к чуду окказионалистов, а так как здесь вся причинная деятельность переносится в сферу божественного могущества, то Лейбниц усматривает, что эти окказионалистические вспомогательные понятия в сущности недалеко от спинозизма и логически приводят к понятию Все-Единого.

В отличие от Декартовых, Лейбницева субстанции прежде всего не духи и не тела, а силы, и уже было сказано, что понятием силы уничтожено противоположение между мыслящей и протяженной субстанцией, ибо сила есть нематериальная, стало быть, аналогичная духу сущность, не будучи противоположной телу;

скорее она является в последнем активным принципом, с помощью которого только и можно объяснить его форму и движение. Отсюда ясно, в чем расходится и сходится Лейбниц с Декартом. Оба они сходятся в том, что есть много субстанций, или что все вещи субстанциальны; что же касается самого понятия субстанции, то в этом отношении они сильно расходятся. У Декарта субстанции противоположны друг другу, и резкий дуализм отделяет дух от тела; у Лейбница, напротив, все субстанции родственны между собой, ибо они суть нематериальные, неделимые, простые сущности, как бы ни отличалась в остальном каждая из них от всех других: понятие силы является здесь живой связью между духом и телом. У Декарта субстанции различны, поскольку они противоположны (друг другу); в духовном же мире, как и в мире телесном, нет существенного различия между отдельными субстанциями, а бывает только случайное. Все духи тождественны между собой в одинаковом атрибуте – мышлении, и все особенности являются только известными видами этого атрибута. Равным образом тождественны между собою тела в одинаковом атрибуте – протяжении, а их различные формы суть только случайные видоизменения

механически движимой материи. Напротив, у Лейбница все субстанции суть однородные и вполне отличные друг от друга сущности: они однородны, потому что все они самодеятельные силы, и именно вследствие этого каждая субстанция специфически отличается от всех остальных. Таким образом Лейбниц является решительным противником как всеединства Спинозы, так и дуализма Декарта. У Лейбница все вещи однородные субстанции, тогда как у Спинозы они модусы одной субстанции, а у Декарта противоположные субстанции. Итак, картезианское понятие природы тел, как голого протяжения, и основанная на нем физика утрачивают свое значение: скорее физика должна быть основана на понятии силы, являющейся принципом новой метафизики. Итак, чисто геометрическое объяснение тела и чисто механические понятия движения уже теряют свое исключительное значение. Так как математика и механика не исчерпывают природы тел, то они не могут обнять истинного естествоведения, не говоря уже о том, что не могут обосновать его; скорее вместе с последним они должны быть сведены к высшим метафизическим основоположениям. При этой высшей точке зрения изменяются все физические понятия

прежней философии: из нового понятия тела, выходящего из кругозора математики, вытекают новые законы движения, последние основания которых лежат вне чистой механики, и становится ясным, что вместе с понятием движения тел должны преобразоваться также и высшие понятия – жизнь, душа, дух.

Декарт ввел одно понятие, которого сам не смог продумать до конца, именно понятие субстанции: своим противоположением мышления протяжению и духа материи он задал философии задачу, которая не могла быть решена до Лейбница. Таким образом он как бы остался в преддверии и не проник в самое святилище философии, в истинную природу вещей. Картезианство, как часто любил выражаться Лейбниц, представляет собою "прихожую философии", и, стало быть, выходит, что Лейбниц тот, кто должен ввести нас в "кабинет природы", если только, как сам он однажды скромно закончил это шутливое сравнение, его философия не останется в "приемной", где не открываются тайны природы, а лишь выслушиваются мнения философа³⁹⁰.

II. МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКОЕ И ФОРМАЛИСТИЧЕСКОЕ НАПРАВЛЕНИЕ

1. КОРПУСКУЛЯР-ФИЛОСОФЫ И АТОМИСТЫ

Все вещи суть однородные субстанции: это положение, направленное одновременно и против монизма, и против дуализма, приближает Лейбница к атомистам. Ибо и атомы тоже элементарные и в своих атрибутах однородные субстанции. Уже было указано, как отличаются по своим свойствам атомы от монад: первые суть тела, вторые, напротив, силы. Поэтому в атомах нет источника индивидуальности и принципа самостоятельного различения, тогда как с силой данного существа необходимо связано самостоятельное образование, или принцип индивидуальности. Для атомов безразлична разница форм, и естественные формы, возникающие из таких элементов, являются делом либо случая, либо произвола. Исходя из атомистических принципов, невозможно понять форм вещей, а так как индивидуумы отличаются только своей формой, так как только при условии

этого различия вообще возможны индивидуумы, то их существование, разнообразие индивидуального бытия с точки зрения атомистов является случайным, или безосновным, фактом. Напротив, Лейбницевым субстанциям вместе с силой по природе присуща самостоятельность, а вместе с последней самоотличение, стало быть, индивидуальное образование, или принцип формы: в этом состоит резкая разница между ним и атомистами.

2. РЕАБИЛИТАЦИЯ ДРЕВНЕЙ ФИЛОСОФИИ

Учение Лейбница отличается как от учения атомистов, так и от всей корпускулярной философии и вообще от материалистического объяснения вещей. В противоположность последнему, Лейбниц стоит на стороне формалистического направления. Так называем мы ту философию, которая делает своим предметом формы вещей и постигает, что эти столь различные и закономерные формы не могут находиться в зависимости от игры случая; что они были бы случайны, если бы бесформенная материя составляла первую и единственную сущность вещей; что поэтому в самом источнике вещей вместе с материей должны корениться и ее формы. Если вещи сплошь определяются формой и материей, то корпускулярная философия и вообще материализм объясняет только одну материальную сторону вещей; поэтому нужна высшая, дополняющая философия, которая занялась бы исследованием образования форм в природе. И интерес к форме пробуждается повсюду и в силу психологической необходимости, как только человеческое сознание

поднимается над материалистическим рассматриванием вещей. Этот подъем является естественной потребностью художественного и религиозного мышления, эстетического и морального мирозерцания: поэтому как в классической, так и в схоластической философии, поскольку последняя занимается природой, на первом плане стоят формы вещей. Тут Лейбниц встречает свою историческую родню, и подобно тому, как он стал на сторону атомистов против Спинозы, так становится он против всей корпускулярной философии, как картезианского, так и атомистического направления, на сторону схоластики и греков, прежде всего на сторону Платона и Аристотеля.

Форму следует понимать не как модификацию, а как субстанцию, ибо формы вещей не случайны, а существенны, не акцидентальны, а субстанциальны. Именно в этом понятии "субстанциальных форм" Лейбниц сходится с названными системами, наперекор материалистической философии своего века, которая была неспособна видеть в формах ничего самостоятельного и субстанциального, почему считала формальные понятия, подобно родовым понятиям (*notiones universales*), неясными и бессодержательными представлениями и

относилась с особенным презрением к учению о субстанциальных формах, как к одному из самых бесплодных схоластических понятий прошлого, как к противному разуму преданию³⁹¹. Теперь это понятие снова возрождается. Вместе с ним должно быть вновь познано также его историческое прошлое, и древняя философия должна быть, так сказать, "реабилитирована" перед новой. Таким образом свет нового учения освещает всю историю философии.

Не подражание, а естественное родство заставляет Лейбница мыслить понятие субстанции в духе древних и придерживаться их терминологии. "Мне не приходит в голову", – пишет он Штурму, – "употреблять слово субстанция в каком-нибудь ином смысле, кроме древнего. Скорее в этом отношении я вполне схожусь с Платоном и Аристотелем, даже со схоластиками (поскольку последние усвоили себе правильный смысл), и этого понятия совершенно достаточно, чтобы восстановить древнюю, по моему мнению, истинную философию. Признаюсь тебе также, что я оспариваю некоторые взгляды Гассенди и Декарта; извращенное понятие субстанции спутало всю философию и вызвало не совсем несправедливые жалобы Генриха Мура и других, так как

корпускуляр-философы не ограничиваются тем, что, подобно Демокриту, объясняют явления природы механическим путем, но кроме того отрицают в вещах все высшие принципы, как принципы голого механизма"³⁹². Без формы немислимы ни жизнь, ни красота, ни искусство, ни нравственность; без формальных понятий не может быть поэтому ни эстетики, ни морали. Возрождая впервые формальные понятия в новой философии, Лейбниц сеет плодоносные семена, из которых развилось эстетическое и моральное направление века немецкого просвещения.

3. СХОЛАСТИКИ

Все вещи суть однородные и вместе с тем своеобразные субстанции: они, стало быть, необходимые и изначальные формы, ибо в различии формы заключается существенная особенность. Поэтому субстанции должны быть понимаемы, как формальные атомы или субстанциальные формы. Высказывая это положение, Лейбниц становится на сторону формалистической философии как классической, так и схоластической эпохи и является противником всего материализма. Но с этим понятием субстанциальных форм непосредственно связана задача, с давних пор занимавшая формалистическую философию и породившая в ней разногласия, столь же характеристичные для древности, как и для схоластики.

Если предположить, что формы вещей необходимы и изначальны, то должен возникнуть вопрос, как относятся эти общие формы к отдельным вещам, как относится в отдельной вещи форма к материи? Ведь форма есть существенное. Как же существует эта сущность? Есть ли форма сама по себе существующая

общность, на время обнаруживающаяся в отдельных вещах, или она действительна только в отдельных вещах? Что в формах истинно действительное: общая сущность или отдельная вещь, род или индивидуум? Нет надобности отрицать самую форму, чтобы спорить об этом вопросе. Можно признавать реальность родов, но держаться противоположных мнений относительно вида этой реальности. Но спор может касаться и самой реальности родов, так что одни могут утверждать, другие, напротив, отрицать ее. Либо роды – субстанции, модифицирующиеся или реализующиеся в отдельных вещах, так что они истинно существуют только в последних; либо они не субстанции и вообще не что-нибудь действительно существующее, а голые представления и обозначения их; абстракции, слова, названия. По этому вопросу среди схоластики возникло разногласие между реалистами и номиналистами: первые считали роды за истинно действительное, все равно, независимо от отдельных вещей или в них; последние, напротив, видели в родах только субъективные представления, обозначенные словами, не вещи, а названия.

Лейбниц понимает субстанцию, как

индивидуум; поэтому в схоластическом спорном вопросе он склоняется на сторону номиналистов. В его первом сочинении "De principio individui" поставлен вопрос: как объясняется индивидуум? В чем состоит принцип индивидуации? Состоит ли он в целокупной сущности или только в одной ее части, напр., в специфическом отличии рода или вида? Лейбниц видит принцип индивидуации в целокупной сущности и считает индивидуум не частью одной сущности, а целой сущностью³⁹³.

Но Лейбниц является номиналистом только, пока он разбирает спорный вопрос схоластики. Последний же уничтожается принципом монады, ибо здесь субстанция вполне тождественна индивидууму и индивидуум вполне тождествен субстанции. Каждая субстанция есть по природе особенная, отдельная сущность, или род существует только, как индивидуум: постольку подтверждает принцип монады схоластически номинализм. Но индивидуум, эта особенная субстанция, есть вместе с тем вполне специфическая, от всех остальных отличная сущность; она отличается от них не одним своим признаком (не одним специфическим отличием рода или вида), а целокупным своим существом; каждый индивидуум есть, следовательно, вполне

особенная субстанция, или сам по себе существующий род: постольку подтверждает принцип монады схоластический реализм. Монада в своей полной единственности одновременно и индивидуальна, и универсальна: вот почему это понятие согласуется с обоими направлениями схоластики, как с воззрениями реалистов, приписывавших истинную реальность только универсальным сущностям, так и с воззрениями номиналистов, приписывавших реальность в естественном смысле только отдельным вещам.

Вообще весь спорный вопрос схоластики возможен лишь до тех пор, пока существует различие между родом и индивидуумом. Принцип монады превращает это различие в простое тождество и таким образом лишает схоластическую проблему права на существование. Нельзя уже более спрашивать: как относится индивидуум к роду? Вместе с этим споры номиналистов и реалистов теряют свой смысл. Тем же самым понятием уничтожается также и другой схоластический спорный вопрос, обсуждавшийся с великой важностью в среде реалистов между Фомой Аквинским и Иоанном Дунс-Скотом и их сторонниками, фомистами и скотистами. Раз что именно существовало такое

различие между родом и индивидуумом, что родовые формы рассматривались, как сами по себе существующие субстанции, а индивидуумы, как возникшие вещи (*gewordene Dinge*), то естественно должен был явиться вопрос: как возникает индивидуум, или в чем заключается принцип индивидуации? Дело идет о возникновении отдельных вещей. Реалисты сходятся в том, что роды, как таковые, субстанциальны, и что одними родами никоим образом нельзя объяснить существование индивидуумов. Индивидуумы возникают лишь по мере того, как роды воплощаются, или материя получает определенные формы, к восприятию которых она приспособлена (предрасположена). Поэтому фомисты ищут принцип индивидуации в способной к образованиям, восприимчивой к формам, пространственно и временно разделенной материи (*materia signata*). Тут-то и возникает спорный вопрос. Действительно ли воплощенный род или сформованная материя есть уже индивидуум? Не вернее ли, что индивидуум есть так, а не иначе воплощенный род, так, а не иначе сформованная материя? Поистине индивидуум не только определенное, но так определенное существо, не только нечто, но это, не только *quid*, но *hoc*, не частное, а

единичное бытие. Говоря языком схоластики, скотисты утверждают, что принцип индивидуации следует искать не в "*quidditas*", а в "*haecitas*", что, следовательно, ни чистыми формами, ни получившей определенный вид материей нельзя объяснить существования индивидуума, как данного, так, а не иначе определенного существа.

Очевидно, что этот спорный вопрос сам собою разрешается в понятии монады. Ибо тут каждая субстанция есть в своем роде вполне единственная сущность, тут каждый индивидуум есть особенная субстанция, в известном смысле вполне единственный род. Тут не имеет места вопрос: как возникает индивидуум? Ибо он изначален и, стало быть, вечен, как сама природа. Но что данное существо есть это, а не какое-либо другое, что оно определено так, а не иначе: в чем заключается причина этой его особенности? Не в логическом признаке, по которому мы отличаем одну вещь от другой, а исключительно во внутренней силе, посредством которой каждая вещь сама отличает себя от других и таким образом завершает свою особенность. Сила субстанции есть основа ее индивидуальности. Как последняя состоит в особенной форме, так первая – в особенном завершены формы. Стало быть,

сила индивидуума заключается в том, что он не извне получает свою форму, а производит и проявляет ее своей собственной энергией. Вследствие этой силы каждая субстанция есть эта, а не какая-либо другая в том особенном смысле, что она отнюдь не может ничего принимать извне, что она по-своему образует законченную индивидуальность. Лейбниц называет ее аристотелевским словом "энтелехия". Энтелехия есть то, что заканчивает себя посредством собственной силы и, следовательно, не нуждается в помощи извне для того, чтобы сделаться законченным. Что может само себя закончить, то довлеет самому себе; поэтому вместе с силой самозавершения непосредственно дано безнуждное состояние удовлетворения; энтелехия заключает в себе автаркию. Лейбниц говорит: "Можно бы всем простым субстанциям, или монадам, дать название энтелехий, ибо они имеют в самих себе известную законченность ($\epsilon\chi\omicron\upsilon\sigma\iota\ \tau\omicron\ \acute{\epsilon}\nu\tau\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\varsigma$), они находятся в состоянии самодовольства ($\alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}\rho\kappa\epsilon\iota\alpha$), делающем их источником их внутренней деятельности"³⁹⁴.

4. АРИСТОТЕЛЬ И ПЛАТОН

Выражение энтелехия вполне соответствует лейбницеvскому понятию формы. Будучи понято правильно, это слово дает точное объяснение, как относятся формы к вещам, и таким образом разрешает проблему, бывшую в древности спорным пунктом между Платоном и Аристотелем, в эпоху схоластики между их последователями реалистического направления, а также между реалистами и номиналистами. Формы суть вместе с тем силы: поэтому в них заключается природная энергия осуществляться и заканчиваться. Они, стало быть, не чистые роды, не первообразы по ту сторону вещей, как у Платона, а живые действующие сущности, как у Аристотеля; они не подобны моделям, по которым образуются вещи, а сами действующие силы, из которых состоят вещи: в этом смысле Лейбниц называет свои формы "конститутивными принципами природы (*formes constitutives des substances*)"³⁹⁵.

Так примиряется в лейбницеvском принципе платоновское понятие формы с аристотелевским: с Платоном Лейбниц сходится в том, что его монады, подобно платоновским идеям, вечные

формы; с Аристотелем он сходится в том, что его монады, подобно энтелехиям, природные силы, которые движут вещи и дают им форму. Итак, понятие силы освещает со всех сторон особенность лейбницеvских принципов: оно отличает его субстанции от одноименных понятий Декарта и Спинозы, оно же отличает его формы от идей Платона и субстанциальных форм схоластиков.

III. НОВОЕ УЧЕНИЕ КАК УНИВЕРСАЛЬНАЯ СИСТЕМА

Находясь в родстве со всеми прежними системами, философия Лейбница все же вполне оригинальна. Что такое сущность вещей?

На этот вопрос она отвечает понятием субстанции, как Декарт и Спиноза. Что такое субстанция? Она есть самодеятельная сила и поэтому состоит не в одной единственной сущности, а в бесчисленном множестве субстанций: это положение наносит удар спинозизму, и при посредстве понятия многочисленных субстанций Лейбниц вступает в связь с Декартом против системы всеединства. Что такое многочисленные субстанции? Они суть не противоположные, а однородные сущности: этим Лейбниц отрицает картезианские принципы, равно как и всякую философию, уловленную в сети дуализма между духом и материей; утверждая, что существуют многочисленные, однородные субстанции, он вступает в связь с атомистами против дуалистических систем. Что такое эти атомы? Они не материальные, а формальные субстанции, не вечные вещества, а вечные формы: с этой точки зрения Лейбниц

опровергает атомистов и, как противник всего материализма, примыкает к формальным понятиям схоластиков и греков, главным образом к платоновскому учению об идеях. Но Лейбницевы формы не чистые роды, а природные силы или законченные в себе индивидуумы: таким образом против абстрактных формальных понятий Платона он вступает в связь с Аристотелем в понятии энтелехии.

Против материалистов принцип монады соединяет весь идеализм философии: Платона, Аристотеля и схоластиков; против Спинозы и школы Декарта он соединяет учение атомистов с формальными понятиями классической философии. Чрезвычайно характеристичную для учения Лейбница фразу мы встречаем в одном из его писем к Ганшу: "По моему мнению, чтобы правильно философствовать, надо уметь соединить Платона с Аристотелем и Демокритом"³⁹⁶.

Если мы будем рассматривать философию Лейбница с этой исторической точки зрения, на которую она сама становится и которую она все время отстаивает, как свою собственную, то увидим, что она имеет и хочет иметь менее всего общего со Спинозой и более всего с Аристотелем и Платоном. Принципы находятся здесь в

обратном отношении к временам: чем меньше в данном случае удаление во времени, тем больше оно в области мысли. От Спинозы, своего ближайшего исторического предшественника, Лейбниц отдаляется до пределов возможного; с Платоном и Аристотелем, философами древности, отделенными от него двумя тысячелетиями, он вступает в самую тесную связь. Тогда как Спиноза является решительным противником классической и схоластической философии, Лейбниц, напротив, настолько же внутренне близок понятиям этих обеих эпох, насколько научные причины и личные склонности отвращают его от спинозизма. То, что последний в силу своих принципов должен был исключить, снова включают принципы Лейбница, и именно тем понятиям, которые Спиноза признал пустыми призраками воображения, он отводит первое место в метафизике. Исключающей характер спинозизма делает это учение односторонним; лейбницевская же философия, напротив, обзревает со своей точки зрения все системы, она овладевает их истинами и, соединяя таким образом в своем принципе мировую историю понятий, является всесторонней и универсальной системой. Каковы системы, таковы и философы. Спиноза со своей

исключающей и односторонней системой вел одностороннюю, обособленную жизнь, всеми покинутый и преследуемый; жизнь Лейбница, напротив, гармонируя с универсальным характером его философии, многостороння, многодеятельна и посвящена самым разнообразным всеобщим интересам.

Но гораздо важнее этого индивидуального различия между философами судьба, постигшая их системы и соответствующая характеру каждой из них. Такая односторонняя и исключаящая философия, как учение Спинозы, при своем неизменном однообразии всегда привлекала к себе только единичные умы, была доступна лишь немногим и не могла ни создать школы, ни, еще того менее, оказать воспитательное воздействие на общий дух века. Напротив, лейбницевская философия с ее обширным кругозором, охватывающим не только христианский, но и древний мир до самых крайних его пределов, при всестороннем богатстве ее идей, легко находит путь ко всем видам человеческого образования; она по самому характеру своему требует популяризации, имеет данные для этого и, хотя далеко не отличается полной доступностью, все же допускает ознакомление с ней большинства; она оказывает плодотворное влияние на самые

различные умы, она создает философскую школу и вместе с тем воздействует на общественное образование, на воспитание и просвещение целого века. Не все системы могут быть всесторонними, но только всесторонние системы могут распространять истинное просвещение. Ибо первое условие просвещающей философии как можно больше объяснять и как можно меньше отрицать. Чем более в силу своих принципов она может объяснить и чем меньше принуждена отрицать, тем просвещеннее и просветительнее такая философия. Понять все и по возможности не презирать ничего – вот к чему стремится Лейбниц, и это великое стремление сообщается всему веку, озаренному светом его учения. Таким образом среди новых философов Лейбниц первый снова сближает дух новой философии с духом древней, не из гуманистических видов и не противоборствуя схоластике, а скорее противоборствуя Декарту и Спинозе, в силу последних метафизических оснований. И это весьма знаменательный симптом для века немецкого просвещения, что в его главных и высших принципах пробуждается влечение к древности не только в виде подражания, что принципы философии и мирозерцания Лейбница близко роднят его с

греками. Это счастливая звезда, озаряющая вступление немецкого духа в историю новейшей философии.

Глава третья

ОСНОВНОЙ ВОПРОС ЛЕЙБНИЦЕВСКОЙ ФИЛОСОФИИ. МОНАДА КАК ПРИНЦИП МАТЕРИИ И ФОРМЫ

I. СИЛЫ МОНАДЫ КАК УСЛОВИЯ ПРИРОДЫ

1. ПРОБЛЕМА

Мы дошли, вместе с Лейбницем, путем индукции до последних принципов вещей, как бы до источников феноменов природы; теперь, ознакомившись с точкой зрения Лейбница и его понятиями, мы должны вывести из этих принципов определенное миро- и природосозерцание. С этим непосредственно связаны две великие проблемы, решение которых составляет главную задачу лейбницевской метафизики. Предмет мирозерцания есть миропорядок, а он состоит в необходимой связи вещей; предмет природосозерцания составляют

тела, а они состоят из протяженных и делимых масс. Если вещи не находятся в необходимой связи друг с другом, то не может быть мира, как объекта нашего представления; если вещи не имеют материального бытия или не являются доступными нашему чувственному восприятию, то не может быть природы, как объекта нашего созерцания. Таким образом мы имеем дело с вопросом: как возможны с точки зрения лейбницевской метафизики природа и мир? Ибо, по-видимому, условия обоих противоречат принципам, выведенным этой метафизикой с такой убедительной ясностью; она доказала, что без образующих и движущих сил не могут существовать ни тела, ни вещи вообще, что каждая вещь, так как она каким бы то ни было образом действует или активна, должна быть мыслима, как сила, а потому как субстанция, и именно как нематериальная субстанция; что каждая из этих субстанций вследствие своей силы представляет собою законченную в себе индивидуальность, или энтелехию. Как тело не может быть мыслимо без силы, так сила не может быть мыслима иначе, как монада, или, что то же, как самодеятельная субстанция (активный субъект).

Но к субстанциям применимо картезианское

положение, что они взаимно исключают друг друга. В силу своей самостоятельности каждая субстанция существует независимо от всех остальных: поэтому между ними не может быть никакой связи в смысле естественной общности или сообщения. Монады (каждая для всех остальных) непроницаемы, в них, как образно выражается Лейбниц, нет окошек, через которые они могли бы что-нибудь воспринимать в себя извне, через которые внешний мир мог бы, так сказать, заглядывать в них³⁹⁷. Каждая монада действует совершенно самостоятельно без всякого воздействия и содействия со стороны остальных. Назовем внешнее воздействие "инфлюксией", внешнее содействие "ассистенцией". Так как в лейбницевской системе природы невозможно ни то, ни другое, так как независимость каждой отдельной субстанции никоим образом не может быть отчуждаема, – а она была бы отчуждаема, если бы между субстанциями каким бы то ни было образом имело место взаимное влияние, – то является вопрос, как возможен при таких условиях какой бы то ни было порядок вещей, или мир?

Если элементы вещей суть монады, т. е. силы или нематериальные субстанции, то как могут эти нематериальные, духовные сущности

конденсироваться в плотные тела? Как может из нематериального когда-нибудь выйти материальное? Материальное всегда делимо и потому сложно. Как же могут быть слагаемы монады, исключаящие всякое естественное общение? А если бы это было возможно, то каким образом от сложения нематериальных сущностей может получиться нечто материальное?

Лишь в том случае мыслимо естественное сосуществование монад, если они могут быть вместе, не мешая друг другу и не ограничивая друг друга в самостоятельности. Если же в источнике вещей даны одни только самопроизвольные силы, то мы можем усомниться, вместе с Бейлем, чтобы эти силы, из коих каждая действует сама по себе, не действовали бы друг против друга, стало быть, не мешали бы друг другу и таким образом не делали бы невозможным всякий порядок вещей. Поэтому сосуществование монад возможно только при одном условии: если эти изначальные силы не сливаются друг с другом, а каждая существует сама по себе и в своей самодеятельности совершенно непроницаема для всех остальных. Условие же этой взаимной непроницаемости заключается в том, что каждая сущность имеет свой особый предел, который она отстаивает

собственной силой и вследствие той же силы никогда не переходит его. Без этих особых пределов, ограничивающих для каждой вещи пространство ее деятельности, не может быть никакой взаимной непроницаемости, и вещи слились бы в одно бесформенное целое без всякого разделения и порядка.

2. СИЛА ИСКЛЮЧЕНИЯ. АКТИВНАЯ И ПАССИВНАЯ СИЛА

Итак, особенный (непереходимый) предел, или ограниченная особенность, всякой самопроизвольной силы есть единственное условие, при котором монады могут действовать, не мешая друг другу, и возможно их действительное сосуществование. Но ограниченная сущность, истинно непроницаемый предел мыслимы не иначе, как в виде телесного бытия. Духовная сила проникает все и может быть всем проникнута, ибо она может в форме мысли все воспринять в себя и породить из себя. Если поэтому духи ограничены, то лишь вследствие их телесного существования. Чтобы прочно оградить себя, чтобы отстаивать и оберегать этот особый предел от всякого внешнего воздействия, для этого непременно нужна телесная энергия.

Мы еще не спрашиваем, какой миропорядок образуют монады, а спрашиваем лишь о том, могут ли они вообще образовать его. Так как здесь не может быть и речи ни об "инфлюксии", ни об "ассистенции", то остается единственная возможность – сосуществование. Мы еще не

ставим вопроса об определенном виде этого сосуществования, а спрашиваем лишь вообще о его возможности. Такая возможность есть, если каждая монада ограничена на свой образец, в этом пределе вполне непроницаема или, что то же, физически сильна. Есть ли в монадах телесная сила? Только при этом условии возможны при таких элементах природа и мир, при таких принципах природо- и мирозерцание. Или, так как телесная сила составляет основу тела и принцип материи, то выше поставленный вопрос можно выразить и так: есть ли в монадах принцип материи?

Такой принцип, если правильно понимать его, необходимо должен быть в них, так как он следует непосредственно из понятия монады. Монады суть особенные субстанции, или индивидуумы. Так как они субстанции, то каждая из них самодетельная сила; так как эти субстанции индивидуумы, то каждая из них ограничена, и именно особенным образом, так что каждая монада может быть только этой и никакой другой. Для выражения этого индивидуального характера нужна телесная сила, сила непроницаемости или абсолютного сопротивления. Если бы монады были чисто духовными элементами, то все они были бы

тождественны; то же самое было бы, если бы они были только атомами. Так как они ни то, ни другое, а индивидуумы (субстанции телесной энергии), то исключительно отсюда вытекает их сплошное различие. В этом различии сам Лейбниц видит особенность своего учения. Как без этого различия немислимы монады, так это изначальное, коренное различие не может быть объяснено без телесной силы или без принципа материи. Поэтому в существе монады, как исключющей индивидуальности, следует различать силу исключения и силу самоформирования.

Каждая монада есть ограниченная самодеятельность: как субстанция, она деятельная сила, как исключаящая субстанция – ограниченная; она содержит в себе обе эти силы изначальное, ибо ее самодеятельность так же изначальна, как ее предел. Поэтому в существе монады мы различаем два момента: изначальную силу деятельности и изначальную силу предела, или изначальную деятельную и изначальную ограниченную силу. А так как всякий предел задерживает деятельность, и всякая задержанная деятельность находится в состоянии страдательном, то мы можем, вместе с Лейбницем, назвать оба момента изначальное

активной и изначальное пассивной силой (force active primitive et force passive primitive)³⁹⁸.

II. ПАССИВНАЯ СИЛА КАК ПРИНЦИП МАТЕРИИ

1. MATERIA PRIMA ET SECUNDA

Итак, пассивная сила есть та, посредством которой каждая субстанция отстаивает свой особенный предел и неизменно пребывает в своем природном состоянии, делающем ее этой и никакой другой: она есть сила сопротивления, или противодействующая энергия, с помощью которой монада исключает от себя все чуждое; она делает то, что монада никогда не может быть чем-либо другим, кроме того, что она есть по природе. Пассивная сила утверждает предел, т. е. отстаивает в монаде ее исключяющее бытие, ее изначальное природное состояние, и может быть названа, по выражению Кеплера, природной косностью: поэтому она отрицает все, что угрожает извне этому изначальному природному состоянию, особенности каждой монады, и может быть ввиду этого названа силой исключения, или сопротивления (*vis resistendi*). Посредством пассивной силы монада замыкается, так что, повторяя образное выражение Лейбница, в ней

нет окошек, через которые она могла бы сообщаться с внешним миром и последний с нею: словом, она становится вследствие этого непроницаемой и, значит, есть или является вследствие этой силы телом, ибо непроницаемость (*impenetrabilitas*) есть свойство тела. Пассивная сила, стало быть, телесная сила, потому что она делает монаду непроницаемой и отстаивает эту непроницаемость. А так как телесная сила составляет основу тела и вообще материи, то пассивная сила монады должна быть рассматриваема, как принцип материи, или ее можно назвать, вместе с Лейбницем, "*materia prima*". Значит, под словом "*materia prima*" мы понимаем силу, лежащую в основе материи, или телесности, стало быть, силу непроницаемости, которую будет одинаково правильно звать, вместе с новейшими физиками, энергией косности, как и со старыми – энергией противодействия (*antitypia*). "В эту пассивную силу сопротивления я влагаю принцип материи или понятие *materia prima*"³⁹⁹. Из телесной силы следуют действительные тела, из силы материи следует действительная материя или реальное протяжение, причем слово "следует" надо понимать не в смысле следования во времени, а в математическом смысле, т. е. что вследствие этой

силы монады существуют или являются, как тела. Из "materia prima" следует "materia secunda". Под словом "materia secunda" мы, значит, разумеем массивное тело или массу (massa), относящуюся к materia prima, как необходимое следствие к принципу, как действие к действующей причине, как natura naturata к natura naturans.

Чтобы здесь же окончательно установить понятие лейбницеvской материи, попробуем прибегнуть в этом трудном пункте к следующему простому объяснению: каждая монада ограничена своей изначальной природой; вследствие этой ограниченной или пассивной силы эта монада должна овеществляться или являться, как тело, ибо для нас безразлично, скажут ли нам, что вещь есть тело, или что она должна быть представляема, как таковое. В природе тела мы различаем телесную силу от телесной массы, силу овеществления от вещественного бытия, и так как, очевидно, первая должна быть рассматриваема, как prius, а вторая, как posterius, то первую мы называем, вместе с Лейбницем, "materia prima", а вторую "materia secunda". Так возникает протяженное тело: оно возникает, потому что телесная сила действует. Что она должна действовать, это вытекает из понятия силы. Рассматриваемая сама по себе, сила, как

таковая, непротяженна, но в телесной силе есть стремление к протяжению, как в мыслительной способности стремление к представлениям. Поэтому Лейбниц говорит, что materia prima состоит не "in extensione", а "in extensionis exigentia"⁴⁰⁰.

Представим себе, что математическая точка приведена в действие; в таком случае она распространится по трем измерениям в длину, ширину и глубину и таким образом породит ограниченное пространство, или геометрическое тело. Совершенно так же образует метафизическая точка действительное, физическое тело, проявляя прирожденную ей силу непроницаемости. Только этой силой и можно объяснить действительное протяжение, и такое объяснение является опровержением картезианцев, считавших голое протяжение изначальным атрибутом тела. Они видели в протяжении materia prima, а Лейбниц materia secunda. Тогда как они объясняли тело при посредстве протяжения и относили движущую силу к Божескому всемогуществу, Лейбниц объясняет протяжение при посредстве тела, а последнее при посредстве природной, присущей каждой вещи силы. В первых своих рассуждениях, направленных против Декарта, он

доказывал, что сущность тела состоит не в протяжении, а в силе; в одном из последних своих сочинений, где критикуется философия Малбранша, он показывает, как при посредстве этой силы должно быть объяснено протяжение. "Я остаюсь при своем утверждении, что протяжение есть голая абстракция, и что для своего объяснения оно требует тела. Оно предполагает в последнем свойство, атрибут, естество, которое протягивается, распространяется и продолжается. Протяжение есть распространение (diffusion) этого свойства или естества: так, в молоке есть протяжение или распространение белого цвета, в бриллианте протяжение или распространение твердости, в теле вообще протяжение или распространение антитипии или материальности. Следовательно, в теле есть сила, предшествующая всякому протяжению"⁴⁰¹. Эта сила есть непроницаемость (сопротивление), и ее постоянное или непрерывное действие есть протяжение⁴⁰².

Этим объяснением материи вводится новое понятие природы вещей, преобразующее основоположения всей натурфилософии. Мы берем здесь материю чисто в физическом смысле, как факт природы, и оставляем открытым для дальнейших и высших метафизических

исследований вопрос: суть ли сами вещи тела или они лишь являются таковыми, есть ли материя субстанция или феномен, так как для физики этот вопрос совершенно безразличен, и как бы его ни решил метафизик, во всяком случае факт материи остается явлением природы. В большинстве изложений лейбницевской философии материя с самого начала определяется как явление или феномен монад.

Насколько правильно это определение, настолько же рискованно ставить его на первое место. Что материя есть феномен или представление, это следует из представляющей силы монады. Но понятие представляющей силы предполагает, что монада вообще сила, активная и пассивная сила, форма и материя. Так выходит по существу этих понятий и по ходу идей лейбницевской философии, на которые вообще обращают недостаточно внимания. Кроме того, трудно понять истинное значение представления у Лейбница, если не ознакомиться сначала основательно с фундаментальными понятиями формы и материи.

Физика не спрашивает, почему есть тела, а спрашивает, что они такое. Укажем на то, что, в физическом смысле, они для Лейбница представляют собою нечто иное, чем для Декарта.

Для последнего сущность материи состояла в голом протяжении, которое, как таковое, только делимо, способно принимать форму и двигаться. Для того же, чтобы действительно существовали части, формы и движения этой самой по себе однообразной и косной материи, нужна была внешняя сила, которую Декарт должен был искать по ту сторону вещей. Лейбниц, напротив, открывает в самой природе последних силу, вследствие которой каждая субстанция овеществляется и становится протяженной. А так как протяжение по существу своему делимо, способно к восприятию формы и к движению, то сила, порождающая протяжение, необходимо должна быть делящей, формирующей и движущей. Так как в природе силы – действовать и всегда действовать, то вместе с заключающейся в природе вещей изначальной телесной силой дана разделенная, имеющая форму и движущаяся материя. И вследствие того, что эти постоянно действующие силы вездесущи, материя везде разделена, до самых мельчайших своих частей имеет форму и организована и всеми своими частями постоянно находится в движении. Такова весьма значительная разница между прежним понятием природы вещей и лейбницевским: тогда как там материя, рассматриваемая сама по себе,

вполне однообразна, бесформенна и неподвижна, здесь она по природе своей вполне разделена, движется и до мельчайших частиц имеет форму; там она мертвая, здесь живая; там всюду пассивна, здесь всюду активна; там движение сообщается материи и воспринимается ею извне, а следовательно, оно чисто механическое, здесь, напротив, оно производится внутренней, самопроизвольной силой и поэтому в источнике своем динамично. Таким образом Лейбниц обосновывает в философии динамическое воззрение на природу в противность механическим теориям атомистов и корпускуляр-философов⁴⁰³. Принципом механической физики является протяженная, а потому только делимая и подвижная материя, принципом же динамической – обладающая силой, а потому везде действительно разделенная и движущаяся материя. "Каждая часть материи не только делима до бесконечности, но и действительно до бесконечности разделена, каждая частица снова на частицы, из которых каждая в отдельности имеет свое особенное движение"⁴⁰⁴. В первом объяснении своей новой системы природы Лейбниц говорит, имея в виду корпускулярную физику: "Я нигде не вижу их, этих ничтожных, бесполезных, косных масс, о

которых говорят. Везде идет деятельность, и я обосновываю ее прочнее, чем господствующая философия, так как держусь того взгляда, что нет ни одного тела без движения, ни одной субстанции без активного стремления"⁴⁰⁵.

2. ДВИЖУЩАЯСЯ МАТЕРИЯ

Однако тут мы можем натолкнуться на возражение, которое часто делали лейбницевской философии и которое может помешать правильному пониманию этого учения. Здесь еще не место исследовать вопрос, есть ли вообще противоречие в понятиях монады и материи, которого не мог избежать Лейбниц, но следует заметить, что он не виновен в том противоречии, которое ему часто ставят в упрек. Говорят, что монада нематериальна, а потому неделима и проста, материя же обладает противоположными свойствами: значит, если монады овеществляются и являются, как материальные тела, то они становятся делимыми и сложными, стало быть, лишаются присущей им нематериальной природы и превращаются в нечто противоположное. Но это было бы так, если бы в понятиях монады и материи действительно существовало это мнимое противоречие, если бы лейбницевская монада была чистой формой в платоновском смысле, а лейбницевская материя голым протяжением в смысле декартовском. Но монада есть сила, материя в лейбницевском смысле есть обладающая силой материя: она сила, вследствие

которой данная сущность овеществляется и делит, формует и движет свое тело. Это понятие обладающей силой или динамической материи согласуется как с природой вещей, так и с сущностью монады: с первой, потому что в действительности нет тела без силы, со второй, потому что обладающее силой тело на самом деле нематериально. Оно не пассивное протяжение (пространство), а оно протягивается, оно не делимо, а само себя делит или разделено до бесконечности собственной силой, оно не подвижно, а само движется. Стало быть, лейбницевская материя так отличается от картезианской, как делимость от полного разделения или как геометрическое тело от физического. Геометрическое тело есть пространственная величина и ничего более, естественное тело, напротив, величина динамическая. Так как лейбницевские тела по природе своей разделены, то они не только делимы, значит, не материальны, а имматериальны: поэтому тела эти монады, а не корпускулы. Таким образом лейбницевская философия принимает принцип материи, не отрицая принципа формы, ибо в ее смысле нет бесформенных масс, а есть формованная с начала времен во всех своих частях материя.

3. МОНАДЫ КАК МАШИНЫ И МЕХАНИЧЕСКАЯ ПРИЧИННОСТЬ

Вследствие своей пассивной силы все монады суть тела или являются, как тела, и именно как динамические тела, т. е. такие, которые по природе своей разделены и находятся в движении. Каждая монада, следовательно, представляет собою движущееся тело. Если мы выскажем теперь положение, что все движения происходят по чисто механическим законам, что всякая вещь, действующая по этим законам, может быть названа машиной, то всякое движущееся тело есть машина; в таком случае и монады, поскольку они тела, также машины и именно естественные или изначальные машины в отличие от искусственных, которые должны быть сначала составлены из соответствующих частей, а потому никогда не достигают совершенства природы. Что же касается законов, по которым действует машина, то законы эти чисто механические.

Во всех без исключения движениях, все равно, падает ли камень или идет человек, все части находятся в строгой взаимной связи причины и действия, так что за данным движением

необходимо следует это и никакое другое. Все движущиеся тела, или машины, подчиняются, следовательно, исключительно принципу действующей причины, и естественное течение движения должно быть объясняемо одною только причинностью. Ибо, если мы и предположим, что в данном движении заключается нечто большее, чем эта причинная связь его частей, что оно направлено к известной цели (напр., когда мы всходим на гору, чтобы полюбоваться видом), то все же намеченной нами целью нельзя объяснить ни одного делаемого нами шага. Если стена стоит вертикально, то причина этого не цель ее, как городской ограды, а закон тяжести и чисто механического подпираания, по которому более тяжелые массы поддерживают более легкие. Если мы рассматриваем хождение только с точки зрения физики, то нас интересует не цель его, напр., не местность, которую мы хотим посмотреть, а только механизм мускулов, производящий движение. Если мы рассматриваем с той же точки зрения стену, то для нас совершенно безразлично, для какой цели она служит; нас занимает чисто механическая связь ее частей, а цель, для которой они служат, для них самих дело совершенно постороннее. Мы спрашиваем здесь не для чего, а почему. Если же

мы спрашиваем о причине, то ответ, указывающий цель, ничего нам не говорит. Поэтому Лейбниц устанавливает строго физическую точку зрения: что тела и их движения должны быть объясняемы не целями, или конечными причинами, а исключительно законом действующих причин. Поскольку монады ограничены, постольку они являются телами и, как таковые, должны быть рассматриваемы с точки зрения механической причинности. Другими словами: следствием заключающегося в монадах принципа материи или телесной силы является движущейся мир тел. Он состоит из сил и, следовательно, основан на динамических принципах, проявляется в движениях и подчиняется, значит, механическим законам; поэтому он образует систему действующих причин, и это понятие должно быть положено в основу учения о телах.

Мы умышленно обращаем внимание на эту сторону лейбницевской философии, т. е. на ее механическое воззрение на природу, потому что этим путем она снова приближается к современным ей системам и разрешает поставленную себе задачу: примирить в принципе монады платоно-аристотелевские понятия формы с атомами Демокрита. Если бы монада не

занимала такого промежуточного места между идеализмом и материализмом, то она не была бы тем соединяющим в себе противоположения универсальным понятием, каким должна быть по учению Лейбница. И механическое устройство телесного мира строго согласуется с сущностью монады. Ибо телесный мир есть лишь обнаруженная телесная сила, продукт (первичной) материи. Отнять у монады принцип материи значит отнять у нее телесную силу, непроницаемость, предел, вместе с ним индивидуальный характер, а отнимая у отдельной монады индивидуальность, мы отнимаем у всех монад их сплошное различие и разрушаем все основоположения лейбницевого учения.

III. АКТИВНАЯ СИЛА КАК ПРИНЦИП ФОРМЫ

1. ENTELECHIA PRIMA

Но, конечно, принцип материи далеко не исчерпывает сущности монады, и было бы так же односторонне рассматривать монады только как (динамические) тела, как неестественно мыслить их без телесной силы и без присущего им различия. Принцип материи составляет пассивная сила, заключающаяся в каждой монаде вследствие ее предела. В чем же состоит активная сила? Чтобы правильно понять этот второй принцип монады, мы должны вернуться к разнице между пассивностью и активностью: эту разницу выяснил еще Спиноза, и в этом пункте Лейбниц сходится с ним. Я активен, если я единственная причина того, что во мне происходит; в противном случае я пассивен. Поэтому я пассивен, если, кроме меня, необходимы еще другие условия для моей деятельности; сила, с помощью которой я действую под давлением внешних обстоятельств, пассивна, а обусловленное и ограниченное таким

образом действие не есть чистая деятельность. Я пассивен, если я ограничен, и я ограничен, если есть существа, кроме меня. Поэтому телесная сила монады со всем, что из нее вытекает, есть пассивная деятельность, так как эта сила может существовать и действовать только при условии многих монад, так как она не могла бы ни существовать, ни действовать, если бы была только одна монада и ничего, кроме нее. Напротив, активная сила действует чисто сама по себе, она, следовательно, предполагает эту самость, как ее единственное условие, эту одну монаду, сущность которой она выражает, не заботясь о всех остальных. Тогда как пассивная сила состоит в негативном заявлении на самые разнообразные лады, что монада есть эта в отличие от всех остальных, что для того, чтобы быть этой, она с помощью телесной энергии исключает от себя все другие, активная сила состоит в позитивном и простом заявлении, что монада есть эта, невзирая на то, что есть другие, и на то, что они такое. Таким образом лучше всего мы определим разницу между активной и пассивной силой, если скажем, что обе они одинаково изначальны и одинаково необходимы для существования индивидуума, но что пассивная сила обуславливает это существование

негативно, активная же, напротив, позитивно. Эта разница настолько же важна, насколько и ясна: негативное условие есть то, без которого ничто не существует и не может существовать, позитивное же то, вследствие которого нечто есть и существует. Без телесной силы, напр., не может быть Геркулеса, но одной только телесной силы еще недостаточно для того, чтобы он был им, так как при одном этом условии он мог бы быть совершенно так же просто атлетом, как и полубогом. Для того, чтобы эта сила произвела те деяния, которые делают мужа Геркулесом, нужна героическая сила, присущая телесной энергии в качестве направления и цели и вычеканивающая индивидуум в форме этого единственного характера. Таким образом для индивидуальности Геркулеса негативное условие заключается в телесной силе, а позитивное в героической: последняя есть сила активная, первая же пассивная.

Совершенно так же относятся друг к другу обе силы в лейбницевской монаде. Вследствие пассивной силы каждая монада есть (движущееся) тело, и если бы она не была этим телом, то никогда не была бы этой индивидуальностью. Однако одной только телесной силой индивидуальность, полнейшая особенность

данного существа так же мало объясняется, как Геркулес атлетической мощью. Телесная сила нужна для того, чтобы данное существо вообще могло действовать. Для того же, чтобы оно действовало именно так, и чтобы его движения были именно такими, нужна духовная сила, или принцип самодеятельности, управляющий телом, как мастер орудием.

Принцип тела и материи мы назвали вместе с Лейбницем пассивной силой (*materia prima*). В таком случае активная сила, составляющая принцип особи, законченной индивидуальности, вообще энтелехии, может быть названа "*entelechia prima (entéléchie première)*". Выражение энтелехия обозначает, во-первых, монаду, как таковую, во-вторых, специально один из ее моментов, именно активную силу. Монада называется энтелехией, потому что она особенная субстанция, законченная в себе индивидуальность; активная сила называется энтелехией, потому что она заканчивает именно эту самоособенность и составляет ее позитивное условие.

2. ФОРМУЮЩАЯ СИЛА

Итак, в каждой монаде следует различать два фактора: один, делающий ее возможной (динамический), и другой, делающий ее действительной (энергический); первый представляет собою материю, из которой индивидуум возникает, второй – форму, в которой он состоит. Пассивная сила в монаде есть материя, активная – форма. Последняя есть порядок, связывающий разнообразное в одно объединенное целое и делающий то, что его части гармонируют друг с другом. Вещь будет бесформенной, если ее части несоразмерны и не связываются в одно объединенное целое или в действительное единство: поэтому форма есть единство в разнообразии; пустое единство без всякого разнообразия было бы так же бесформенно, как и, наоборот, хаотическое множество.

Материя монады есть разнообразно разделенное и движущееся тело; оно разделено и движется до бесконечности и, будучи рассматриваемо само по себе, не образует объединенного целого, не образует действительного единства; по крайней мере в

разделенном и движущемся теле, если его рассматривать само по себе, нет основания, что оно разделено и движется именно так, что все его части и движения совокупаются именно в это целое. Это единство дает форма монады; она есть организующая сила, представляющая собою объединяющую связь в разнообразии этих частей и движений, она есть сила единства в разнообразии. Единство монады есть ее неделимая, простая самость, источник ее особенности и активной силы. Поэтому сила единства состоит в самопроявлении, и монада проявляет самое себя, пребывая во всех частях и движениях своего тела в виде этой простой самости, этой одной неделимой субстанции. Если же один и тот же субъект пребывает во всех частях тела, то в этом разнообразии господствует объединяющий принцип, вместе с чем сами собою даны порядок, единство и форма этого разнообразия. Что монада есть самость, совершенно нематериальная, простая субстанция, – в этом лежит основание ее единства и формы. Что монада ограничена, что она только непроницаемая и замкнутая субстанция, – в этом лежит основание ее разнообразия и материи. Каждая монада соединяет, стало быть, в себе, как свои элементарные факторы, пассивную и

активную, материализующую и формующую силу, разнообразие и единство, или, говоря короче, материю и форму.

3. ДУША И ЖИЗНЬ. ЦЕЛЕДЕЙСТВЕННАЯ ПРИЧИННОСТЬ

Эту самость, как изначальную, активную силу, обнаруживающую себя, мы называем, вместе с Лейбницем, душою; проявление этой силы есть самопроявление, самопроявление же данной сущности мы называем, вместе с Лейбницем, жизнью. Мы придаем этим важным выражениям точь-в-точь то значение, какое дает им философ в своем письме к Вагнеру об активной силе тела и какое он придавал им всегда в своей философской терминологии. Под душою мы разумеем жизненный принцип (*principium vitale*), под жизнью самопроявление. "Ты спрашиваешь, что понимаю я под словом душа. Отвечаю тебе, что это понятие может быть взято в обширном и в тесном смысле слова. В обширном смысле душа означает то же, что жизнь или жизненный принцип, именно принцип внутренней деятельности, который существует в простой субстанции, или монаде, и с которым согласуется внешняя деятельность"⁴⁰⁶. "Такой принцип мы называем субстанциальным, а также изначальной силой, первичной энтелехией, одним словом, душою. Эта активная сила в связи с пассивной

только и дает полную субстанцию"⁴⁰⁷.

Где части и движения тела вполне гармонируют, там есть единство в разнообразии; где существует такое единство, там есть форма, душа, жизнь, словом, самодеятельность. Но всякая самодеятельность есть вместе с тем самопроявление или самообнаруживание; самость (душа) не только деятельна, но и проявляется, она не только причина, из которой следует действие, но вместе с тем и цель, на которую оно направлено, не только действующий, но вместе с тем и подлежащий осуществлению субъект. Причину же, являющуюся одновременно основанием и целью, или концом своей деятельности, мы называем конечной причиной (*causa finalis*) или целью: каждая самодеятельная сила есть, следовательно, вместе с тем целедейственная сила. Поэтому все, что следует из этой силы, может быть объяснено только при посредстве принципа целей, или конечных причин.

IV. ДЕЙСТВУЮЩИЕ И КОНЕЧНЫЕ ПРИЧИНЫ

Итак, мы строго различаем оба момента, составляющие сущность каждой монады. Каждая монада есть особенная субстанция, или индивидуальная сила, она вместе и ограничена, и самостоятельна, вместе и активная, и пассивная сила: пассивная сила есть принцип материи, активная – принцип формы, первая проявляется, как тело, вторая, как душа; тело монады по природе своей машина, душа по природе своей жива, в телах есть только механическая, в душах только живая деятельность; механическая деятельность может быть объяснена только при посредстве понятия действующих причин, живая только при посредстве понятия конечных причин. Лейбниц соединяет в понятии монады оба принципа – причинности и телеологии, которые до него являлись резкими противоположными чертами систем и времен. Понятие цели пробуждается вместе с понятием формы, а последнее с созерцанием формы в художественном мышлении греческой философии, и здесь система телеологии блестяще завершается Аристотелем, который заканчивает сократо-платоновскую

философию, и по следам которого идут схоластики. Понятие механической причинности возникает в математических умах новых философов, и здесь система причинности или механического миропорядка блестяще заканчивается Спинозой. До такой степени должна была обостриться противоположность обоих принципов, прежде чем примирение их могло сделаться задачей нового учения: оно становится задачей той философии, которая непосредственно следует за спинозизмом, оставляет за собою школу Декарта и отказывается от ее основоположений. Я утверждаю, что Лейбниц видел в этом свою задачу, что уже с ранних лет оба эти принципа – телеологии и причинности – уяснили ему причину крайнего несогласия исторически данных систем, что примирение именно этого несогласия, решение именно этой проблемы постоянно занимало его спекулятивный универсальный гений и руководило им во всех его очерках своего учения; наконец, я утверждаю, что Лейбниц первый из всех философов вполне ясно понял эту задачу и попытался решить ее в своей многообъемлющей и глубоко продуманной системе. Употребляя в данном случае метафизическую формулу, можно сказать, что единственно в этом заключается

специфическое и всемирно-историческое значение этого философа. Для того, чтобы правильно излагать его учение, надо обратить особенное внимание на эту основную мысль его системы и взять ее, именно как путеводную нить, с помощью которой только и можно не заблудиться в обширном здании лейбницевской философии. То, что сам философ часто говорит в своих рассеянных сочинениях, к чему он при случае постоянно вновь возвращается, должно быть изложено особенно обстоятельно и принято за одну из руководящих точек зрения изложения. А Лейбниц ничего не повторял в своих сочинениях так часто и с такой настойчивостью, как то, что истинная философия должна соединить в своем мирообъяснении принцип целей с принципом действующих причин. К этой простой формуле сводятся все исторические антитезы, которые Лейбниц хотел приютить и примирить в своем учении, в примирении которых он видел необходимую задачу новой философии уже в своих юношеских сочинениях, как, напр., в письме к Якову Томазиусу и в "confessio naturae contra atheistas".

Метафизическое противоположение действующих и конечных причин составляет основной вопрос в системах прежней философии.

Древняя и новая философия, идеализм и материализм, схоластика и Декарт, Аристотель и Спиноза, Платон и Демокрит, что касается их высших принципов, подчиняются этой антитезе: одни объясняют природу при посредстве форм и целедейственных сил, другие при посредстве материи и механической причинности; одним природа представляется идеальным, целесообразным, живым порядком вещей, другим – машиной, подчиняющейся слепой необходимости и движимой мертвыми силами.

Для Лейбница все вещи монады, каждая монада заключает в себе, как свои факторы, форму и материю, все формы суть целедейственные, все тела механические силы. Для своего объяснения первые требуют принципа телеологии, вторые принципа причинности. Если же основой миропознания служат монады, то мирообъяснение должно руководиться обоими принципами и соединить их. В чем же состоит это соединение и вид его? Решение этого вопроса составляет главный пункт лейбницевской философии.

Глава четвертая

РЕШЕНИЕ ОСНОВНОГО ВОПРОСА. МОНАДА КАК ЕДИНСТВО ДУШИ И ТЕЛА

I. ОТНОШЕНИЕ ДУШИ И ТЕЛА

1. МЕТАФИЗИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ ВОПРОСА

Конечные и действующие причины совершенно так же относятся друг к другу, как и силы, деятельность которых они определяют. Посредством понятия цели мы объясняем живую деятельность вещей, посредством причинности механическую. Всякая механическая деятельность есть следствие телесной силы, как принципа материи, всякая живая – следствие душевной силы, как принципа формы. Поэтому в лейбницевской философии конечные причины должны так относиться к действующим, как форма к материи или как душа к телу. Как же относится душа к телу? Здесь мы рассматриваем

это отношение с метафизической точки зрения, имеющей в виду сущность всех вещей, а не с психологической, направленной главным образом на существо человека. В данном случае человек не должен являться исключением из всех остальных существ; отношение, существующее в каждой монаде между душой и телом, должно иметь место и в человеческой природе, и психология подчиняется закону, установленному метафизикой. Пусть человеческая душа гораздо выше и человеческое тело гораздо совершеннее, чем другие души и тела, все же, без сомнения, отношение между душой и телом во всех существах одно и то же. Для Декарта это отношение было, конечно, антропологическим вопросом, так как, согласно принципам его учения, только духовные существа суть души, и, стало быть, только по отношению к человеку вообще может быть речь о душе; напротив, для Лейбница это вопрос метафизического рода, так как у него все вещи монады, и каждая монада есть вместе и душа, и тело. Поэтому мы предпосылаем дальнейшему исследованию следующее основоположение: как бы различны ни были души и тела в отдельных вещах, отношение души и тела во всех вещах одно и то же.

2. ПРАВИЛЬНАЯ ТОЧКА ЗРЕНИЯ

Душа и тело суть обе те силы, которые составляют сущность каждой монады. А так как каждая монада представляет собою простую и неделимую сущность, то душа и тело должны быть всюду соединены неразрывно; поэтому они никогда не могут быть рассматриваемы, как отдельные или независимым друг от друга сущности. Если бы они были отделимы, то могли бы быть соединены лишь путем сложения, и их единство, монада, было бы сложной (стало быть, делимой) субстанцией. Если бы они были независимы друг от друга, то были бы сами субстанциями, и между душой и целом существовало бы то же самое отношение, как между субстанциями или монадами. Но вместе с принципом монады дано неразрывное соединение души и тела. Разложением этого соединения уничтожается сущность монады, а вместе с тем и основоположение лейбницевской философии. А это соединение будет разложено, если мы будем смотреть на монаду, как на сложную субстанцию из души и тела, и, сообразно этому, считать, что сама душа и само тело суть различные субстанции.

Мы объясняем прежде всего, как не должно быть понимаемо отношение души и тела в истинном смысле лейбницевской философии. Душа и тело суть силы или моменты одной и той же сущности: это положение так неопровержимо и находится в столь непосредственной связи с основными принципами разбираемого нами учения, что его, конечно, трудно поколебать. Так как душа и тело моменты, то поэтому они не могут быть отделены друг от друга, поэтому монада не составлена из них, поэтому они сами не субстанции, поэтому между ними не может существовать то отношение, какое возможно, согласно лейбницевским принципам, только между субстанциями. Если мы назовем это отношение, вместе с Лейбницем, гармонией или предустановленной гармонией, то отношение между душой и телом поистине не есть такая гармония.

3. ВОЗРАЖЕНИЯ И РАЗЪЯСНЕНИЯ ПО МЕТОДУ ЛЕЙБНИЦА

Эти положения противоречат доселешним изложениям лейбницевого учения, и мы должны быть готовы к целому ряду возражений и документальных доказательств противного. Лейбниц сам в очень многих местах определял монаду, как сложную субстанцию из души и тела (форма и материя, *entelechia prima* и *materia prima*), и называл ее ввиду этого "*substantia completa*"; он сам объяснял отношение души и тела предустановленной гармонией и восхвалял эту гипотезу за то, что она так удобна для того, чтобы объяснить именно это отношение и решить заключающуюся в нем проблему, что тщетно пытались сделать схоластики, Декарт и окказионалисты; он рассматривал душу и тело, как различные субстанции, так как сравнивал их с двумя часами, идущими совершенно одинаковым темпом, или также с господином и слугой, автоматически исполняющим его приказания; наконец, Лейбниц говорит о субстанциальной связи (*vinculum substantiale*), вследствие чего тело вместо того, чтобы быть моментом в монаде, становится субстанцией вне монад.

В этих трех пунктах, "*substantia completa*", "*harmonia praestabilita*" и "*vinculum substantiale*", Лейбниц дает телу значение, противоречащее первоначальному его понятию, причем с каждым пунктом увеличивается самостоятельность тела, все более удаляющегося с каждым шагом от области монады. *Substantia completa* говорит: тело не момент, а часть монады; *harmonia praestabilita* говорит: тело не часть монады, а само монада, или субстанция; наконец, *vinculum substantiale* говорит: тело вообще не монада, а находящаяся вне монад материальная субстанция.

Конечно, отнюдь не следует делать тщетных попыток совершенно освободить лейбницевою философию от всех противоречий, в которых в ней запуталось понятие тела. Однако приведенные возражения не должны препятствовать нам рассматривать отношение души и тела в строгом согласии с принципами лейбницевого учения, ибо эти принципы более несомненны и важны, чем свидетельства, которым они противоречат. Вообще не следует тотчас же смотреть на каждое положение или изречение нашего философа, как на готовую догму: скорее надо строго разбирать, в каком дидактическом отношении находится известное положение или сочинение, из которого оно взято,

к подлинному основному учению. Имея дело с Лейбницем, гораздо важнее иметь в виду дидактическую цель, чем имея дело со всяким другим философом. Надо различать, исходит ли он в своем сочинении из комплектного понятия монады или стремится сперва вывести его, получить его и сделать комплектным, путем индукции. Допустим, что в данном сочинении он исходит из него, и что уже в самом начале дан комплектный принцип монады, – в таком случае надо различать, развивает ли философ это понятие строго и методически для себя или больше старается сделать его ясным для других, объяснить, истолковать, пояснить примерами, примирить с господствующими представлениями. Ибо одно дело ясность в научном смысле, другое – в педагогическом. Так как лейбницевская философия осталась в рукописях, то очень важно знать, какой характер имеет данная статья, – характер ли научного трактата или объяснения, даваемого в письме. Если это научный трактат, то спрашивается, выводится ли в нем понятие монады путем индукции или дедукции, трактуется ли предмет генетически или систематически; если это письмо, то спрашивается, к кому оно, к какому сознанию оно обращается, с какими данными представлениями

имелось в нем в виду примирить учение о монадах, – с известными ли философскими или с известными религиозными мнениями.

При этом мы руководствуемся следующими соображениями. Положим (а этот случай встречается очень часто), что монада выводится путем индукции, или из известных нам фактов, – в таком случае тут необходимо должны быть сперва даны понятия и объяснения, только подводящие нас к истинному понятию монады и потому не стоящие на высоте общих воззрений, а лишь имеющие значение на некоторое время; сам философ придает им не окончательное, а лишь предварительное значение, почему и мы должны придавать им не абсолютный, а лишь относительный смысл. Такова "substantia completa".

Объяснения никогда не могут быть поставлены на один уровень с принципами, и если они каким бы то ни было образом причиняют ущерб последним, то подлежит сомнению их значение, а не значение принципов. Так обстоит дело с "harmonia praestabilita", примененной к объяснению отношения души и тела. А чего вообще не могут сделать объяснения, именно умалить значение принципов, то еще менее могут сделать примеры и метафоры. Менее

же всего могут поколебать основоположения данной философии представления, вводимые философом в качестве вспомогательного средства, чтобы подогнать или приблизить свое учение к какой-нибудь церковной догме. Такое значение имеет "vinculum substantiale", употребляемое в разъяснении, даваемом в одном письме.

"Substantia completa" там, где она встречается в лейбницеvской философии, имеет значение предварительного понятия для истинного объяснения монады, и если сама последняя называется при этом сложной (из формы и материи) субстанцией, то эта первая, еще не определенная формула должна быть понимаема лишь в том смысле, что форма и материя, душа и тело должны дополнять друг друга, чтобы образовать целое, или монаду. Это выражение скорее имеет в виду дополнение, чем составление и сложность. Всегда, когда Лейбниц подходит к понятию монады индуктивным путем, он делает это знакомым нам способом: начинает с понятия сложной субстанции, или тела, и затем показывает, что природа его состоит не только в протяжении, но, главное, в "силах". А так как на первых порах тело рассматривается, как сложная субстанция, то Лейбниц объясняет, что эта

субстанция составлена не из корпускулов, а из сил. В этом смысле и в такой связи употребляет он всякий раз выражение "substantia completa (substance composée)". Оно относится, стало быть, к сущности тела, которая еще сперва должна быть понята нами, как монада; оно относится к монаде, как к понятию, еще только выясняющемуся для нас из природы тела, почину она и должна являться на первых порах сложной сущностью⁴⁰⁸.

Под гармонией в ее применении к душе и телу не подразумевается их метафизическое отношение, а оно лишь объясняется ею. Это объяснение, часто повторяемое Лейбницем в его сочинениях и сделавшееся очень популярным, было, без сомнения, более приспособлено к тому, чтобы преподать другим конечные выводы своей философии, чем к тому, чтобы выставить в истинном свете ее главные принципы; оно отвечает педагогической или дидактической потребности этой философии, стремящейся сделать понятными большинству ее главные истины, так сказать, ее итог, так как ее основные и наиболее глубокие мысли были доступны лишь немногим. Если мы представим себе Лейбница с его понятием монады, которая есть вместе и душа, и тело, в среде его современников,

заполоненных картезианскими понятиями и дуализмом души и тела, то, конечно, пойдем, что этим современникам философ мог уяснить свое учение только с помощью предустановленной гармонии. Он мог только понимать, что душа и тело по природе своей единичны; обычная же философия могла только понимать, что душа и тело по природе своей непременно противоположны друг другу: как же мог Лейбниц ясно изложить свое учение при условии такого господствующего образа представлений? Чтобы приблизиться к нему, он как бы обходит свое понятие тела, он оставляет за ним значение отличной от души субстанции, что было удобнее для других, и затем доказывает то, что у него самого является конечным итогом, т. е. что между душой и телом существует полное согласование, и что это согласование изначально коренится в обоих. Как же мог он объяснить это изначальное согласование иначе, если не посредством допущения предустановленной гармонии? Когда Лейбниц издал свою Новую систему природы, то первый вопрос, с которым к нему обратился Фуше, был: куда же девались тела? Как могут нематериальные силы когда-либо стать протяженными вещами? На это Лейбниц дал три разъяснения своей системы, где и употребляет в

первый раз выражение "harmonie préétablie". Чтобы разъяснить свое учение и в особенности сделать наглядным свой метод объяснения отношения между душой и телом, он пользуется сравнением их с двумя часами, идущими совершенно одинаковым темпом. Либо и те и другие часы находятся в механической связи, которая и согласует их ход, либо часовщик находится каждое мгновение налицо, чтобы направлять одни по другим, либо, наконец, мастер сработал обе вещи так одинаково превосходно, что они сами собою и в силу собственной закономерности всегда согласуются вполне. Первое мнение, утверждающее взаимодействие между душой и телом, или "influxus", – обычное, которого придерживался и Декарт, второе, о божественной ассистенции, есть учение окказионалистов, третье, о предустановленной гармонии, – собственное учение нашего философа. Метафору, или пример с двумя часами, он приводит в обоих последних разъяснениях своей "новой системы", написанных после возражений Фуше (февраль и ноябрь 1696), и в одном письме к Банажу, где он пытается осветить темные места, найденные Бейлем в его учении, и устранить их (июль 1698)⁴⁰⁹.

Самое сравнение заимствовано у школы

оказианалистов и было употреблено А. Гэйлинксом, истинным ее основателем и важнейшим представителем. Он издал самолично свой первый трактат по этике под заглавием "De virtute ejusque proprietatibus, quae vulgo virtutes cardinales vocantur, tractatus ethicus primus" в 1665 году. Десять лет спустя появился полный труд этого автора; это было посмертное издание, куда вошли также и его лекции, дополненные примечаниями; его выпустил Бантекоэ под заглавием "Γνωσι σεων sive Ethica" за подписью Филарета (1675). Третье издание выпустил Иоанн Флендер (1696). Сравнение, о котором идет речь, попадает только в посмертных изданиях сочинений Гэйлинкса, где оно трижды встречается в примечаниях к первому трактату. Так как Лейбниц ни разу не упомянул имени Гэйлинкса и, наверное, не имел в виду замалчивать его, прибегая к упомянутому сравнению, то остается предположить, что он или вовсе не был знаком с его сочинениями, или читал только первое издание его Этики. Это совершенно забытое самостоятельное издание автора вновь нашел Эд. Целлер, который при этом случае подробно выяснил отношение Лейбница к учению Гэйлинкса⁴¹⁰.

Наш философ не заимствовал сравнение с

часами у Гэйлинкса и не сам его выдумал, а взял его непосредственно у Фуше, когда последний высказал свои сомнения относительно принципов нового учения Лейбница в парижском ученом журнале, где они печатались (12 сентября 1695). Лейбниц сравнил тело с автоматом, так искусно устроенным художником, которому до мельчайших подробностей известны все волевые движения души, что соответствующие движения следуют каждое в надлежащее мгновение. Фуше возразил, что душу и тело можно также сравнить с двумя часами, идущими совершенно одинаковым темпом; метафора очень понравилась Лейбницу, и он сам прибег к ней сначала в "histoire des ouvrages des savants", потом в "journal des savants", так как она давала ему возможность наглядно пояснить три способа истолкования отношения между душой и телом: объяснение этого отношения естественным влиянием, божественной помощью и предустановленной гармонией.

Сравнение согласования между душой и телом с двумя одинаково идущими часами принадлежало Фуше, сравнение же души с господином, имеющим слугою автомата, пунктуально исполняющего все его приказания, принадлежало Жакело. Эти метафоры,

долженствующие пояснить нам наглядно предустановленную гармонию, приписывают душе по ее отношению к телу две совершенно различные роли. Если ее сравнить с часами, то выходит, что она машина, как и тело, и координирована с ним; если ее сравнить с господином, то она является управляющей телом, представляющей и хотящей сущностью. Таким образом эти метафоры не достигают своей цели, так как для нас все-таки остается неясным, как же собственно относится душа к телу.

Ясно лишь одно, что согласование их исключает как взаимное воздействие, так и чудесное вмешательство Божие: первое Лейбниц отрицает вместе с Малбраншем и окказионалистами, второе же наперекор им, как *miracles déraisonnables*". По его мнению, согласование состоит в том, что душа и тело по природе своей представляют собою одну и ту же сущность или индивидуальность: они представляют собою естественное единство. Если последнее подлежит еще дальнейшему объяснению и обоснованию, то надо обратиться к первопричине самой природы. Рассматриваемое с этой стороны, согласование между душой и телом является обоснованным Богом, т. е. предустановленной гармонией. Однако такое

определение можно оправдать лишь в том случае, если лейбницева метафизика принимает характер теологии не в силу личного произвола автора, а в силу внутренней необходимости.

Наконец, то "*vinculum substantiale*", которое наш философ, по-видимому, вводит в учение о монадах в своей переписке с гильдесгеймским патером Де-Боссом, служит ему средством для примирения своей философии с важнейшим религиозным догматом римской церкви. Если, именно, тела, как таковые, не субстанции, то они не могут также и транссубстанцироваться, и претворение св. даров являемся совершенно невозможным. В таком случае оно чудо! Но и как чудо, оно невозможно, согласно понятиям лейбницева теологии, ибо последняя допускает лишь такие чудеса, которые не уничтожают метафизической природы вещей. Итак, если в силу своей метафизической природы тело не субстанция (а момент монады), или если, в силу метафизических причин, вообще не может быть телесной субстанции, то не может быть и телесной транссубстанциации, даже и в смысле чуда. Но Лейбницу было нужно, чтобы последнее могло иметь место в смысле божественного чуда: только эту возможность и пытается он отвоевать у ученого иезуита для своей философии. Чтобы

чудо транссубстанции было метафизически возможно, должна существовать телесная субстанция. А таковой не будет, если основа тела заключается только в монаде; стало быть, приходится ввести независимую от монады связь, которая сделала бы тело самостоятельным. Это и есть "vinculum substantiale". Оно имеет в Лейбницевской философии значение случайной, совершенно не затрагивающей принципов метафизики вспомогательной конструкции, и даже в переписке с Де-Боссом, где оно только и имеет некоторое значение, сам Лейбниц трактует это несовместимое с учением о монадах понятие, лишь как проблематическое⁴¹¹.

Общий результат сводится, стало быть, к следующему. Все понятия, идущие вразрез с метафизическим отношением души и тела, принадлежат либо к категории таких, которые еще не подведены к истинному понятию монады, а лишь стремятся к нему, как "substantia completa", либо к таким, которые трактуют это понятие экзотерически (по-картезиански), как "harmonia praestabilita", либо, наконец, к таким, которые, по собственному признанию философа, не согласуются с сущностью монады и введены им в видах, не имеющих ничего общего с духом метафизики, как "vinculum substantiale". Все они,

следовательно, имеют не абсолютное, а относительное значение.

Чтобы предотвратить всякие недоразумения, считаю нужным заметить, что имею здесь в виду лишь то отношение души и тела, какое имеет место в природе каждой отдельной монады. Возможно, что одна монада так относится к другой, как душа к телу. Но здесь речь идет не об отношении монад между собою, а лишь об отношении моментов, составляющем природу каждой отдельной монады. Если между самими монадами и существует отношение, аналогичное отношению души и тела, то здесь еще не место говорить о нем. Все сказанное о предустановленной гармонии касается не отношения между монадами, а только отношения между моментами каждой монады.

II. ОТНОШЕНИЕ ДУШИ И ТЕЛА В МОНАДЕ

1. ДУША КАК ЦЕЛЬ ТЕЛА

Душа и тело (форма и материя) суть две силы, составляющие сущность каждой монады: последняя есть, стало быть, одушевленное тело. Каждое тело механическая, а каждая душа живая сущность: значит, каждое одушевленное тело живая машина. В машине есть только движущие или механические силы, силы же жизни, напротив, образующи и целедейственны; каждая живая машина есть поэтому движущееся сообразно целям тело или представляет собою систему целесообразных движений. Ввиду этого мы можем выразить понятие монады следующими равенствами. Монада (индивидуум) = пассивной и активной силе = материи и форме (*materia prima* и *entelechia prima*) = душе и телу = одушевленному телу = живой машине = движущемуся целому.

Как цель относится к движению, вызванному ею, так относится душа к телу. Так как движение совершается при посредстве тела, то мы можем

сказать, что душа есть цель тела или то, для чего движется машина. Таким образом мы разумеем лейбницевское понятие души совершенно в аристотелевском смысле, согласно которому цель движущегося тела составляет его душу. Если бы топор был живым телом, говорит Аристотель, то рубка была бы его душою; если бы глаз был организмом, то зрение было бы его душою. Но не всякую цель, которой может служить тело, мы вправе назвать его душою, ибо не всякое движение, которое может проявить тело, коренится в подлинной его природе. Не то, что мы стремимся сделать посредством данного тела, а то, к чему само тело стремится в силу своей природы, составляет его душу: поэтому рубка не есть душа топора, так как он не (живой) субъект, а лишь (мертвое) орудие этого действия. Итак, душа есть не искусственная, а от природы внедренная в него и живая в нем цель: она естественная цель каждого тела, прирожденная ему, целедейственная сила, управляющая и организующая все его движения и превращающая таким образом механизм в организм. Душа представляет собою естественную цель и поэтому естественную форму и гармонию тела. Мы можем, значит, сказать, что лейбницевское понятие души согласуется с Аристотелем,

Платоном и Пифагором: по Аристотелю, душа составляет естественную цель, или энтелехию тела, по Платону, его форму, или идею, по Пифагору, его меру, или гармонию. Тут особенно отчетливо проявляется разница между метафизическим понятием лейбницевского учения и его теологическим истолкованием. Если именно отношение души и тела объяснять при посредстве гармонии, то, строго согласуясь с духом системы, следует сказать, что душа есть гармония тела, а не что между душой и телом существует гармония, причем они являются как бы различными субстанциями. Гармония, существующая между душой и телом, предустановлена и следует из сверхъестественной причины; гармония, составляющая душу в теле, следует из природы индивидуума. Первая и непосредственная причина этой гармонии есть, стало быть, сама монада, и лишь поскольку монады созданы и устроены Богом, Его можно считать творцом лежащей в основе монады гармонии: Он не прямая, а косвенная, не ближайшая, а более отдаленная, не непосредственная, а посредствуемая ее причина. Следует обратить особенное внимание на то, что Бог является творцом монад совсем в ином смысле, чем творцом заключающейся в каждой

монаде гармонии души и тела. Сотворение мира, – предполагая, что оно факт, – обусловлено моральной необходимостью, отношение же души и тела необходимостью метафизической. Морально необходимо то, что вытекает из воли разума, метафизически необходимо, напротив, то, что вытекает из природы вещей. От воли Бога может зависеть, что вообще существуют вещи, но если они существуют, то должны быть монадами, а монады одушевленными телами или живыми машинами. Так, от воли математика зависит в конце концов построить треугольник, но раз он дан, то должен занимать известную площадь, эта ограниченная площадь должна иметь три стороны, и в ней должны иметь место определенные отношения величин. Причину того, что есть треугольники, можно искать в действиях математика; причина же того, что они обладают известными, а не какими-либо другими свойствами, заключается единственно в их сущности. Так и из сущности монады вытекает, что она представляет собою одушевленное (гармонически разделенное и движущееся) тело; если, стало быть, Бог создал монаду или дал ей существование, то в силу монады существует одушевленное тело, и поэтому нет надобности в особом сотворении его с помощью божественной

силы. Это было бы настолько же излишним и противным разуму, как если бы геометр, построив на плоскости треугольник, еще должен был бы особо делать сумму его углов равной двум прямым. Из сущности монады следует, что душа составляет цель (форму и гармонию) тела. Цель тела пребывает, значит, во всех его частях и движениях и никоим образом не может быть отделена от него или, так сказать, ипостасирована, как особая сущность. При таком отношении души и тела нет, следовательно, промежуточной области, где могло бы проявиться взаимное физическое влияние (инфлюксия) или божественное посредничество (ассистенция). Душа и тело должны бы были быть субстанциями для того, чтобы между ними вообще была возможна такая средняя область, такая арена для естественной или божественной деятельности. Эти субстанции должны бы были быть однородными, или душа (цель тела) должна бы была представлять собою такую же пространственную вещь, как само тело, чтобы они могли физически влиять друг на друга; они должны бы были быть противоположными, чтобы допускать божественное вмешательство и нуждаться в нем. А так как душа и тело вообще не субстанции (ни однородные, ни

противоположные), то Лейбниц принципиально отрицает представления как схоластиков и Декарта, допуская физическое влияние вполне или отчасти, так и окказионалистов, возлагавших связь между душой и телом на *Deus ex machina*. Схоластикам он доказывает, что душа и тело совершенно различны по своим функциям, что первая действует сообразно целям, второе сообразно механическим законам, что душа не влияет на движение тела ни в отношении его скорости, ни в отношении его направления, как полагал Декарт. Окказионалистам он доказывает, что душа и тело согласуются не с помощью чуда, а от природы.

2. ТЕЛО КАК СРЕДСТВО ДУШИ

Только теперь можем мы подыскать окончательное выражение для естественного отношения души и тела. Если, согласно первому определению, они представляют собою два изначальных момента в существе каждой монады, то теперь, корректируя и дополняя его, мы должны добавить, что оба эти момента не однородны и поэтому никогда не могут быть координированы. Душа проявляется при посредстве тела, и хотя оба они одинаково изначальны по природе, тем не менее природа их не одного порядка, а они относятся друг к другу, как активная сила к пассивной или как цель к средству. Отношение цели к средству в природе не такое, как в искусстве. В искусстве они распадаются, как различные вещи, не имеющие между собой ничего общего и требующие для своего соединения технической силы художника. Художник ставит себе цель; для воплощения ее он ищет вокруг себя подходящего средства: одно существо художник, вдохновленный идеей Геркулеса, и совсем другое мертвый камень, которому эта идея чужда. Только работа художника может размягчить твердую массу,

придать вид бесформенному и воплотить в мраморе творческую идею. Природа же, напротив, соединяет в одном и том же существе цель и средство; она порождает с целью одновременно и средство для ее осуществления. Если искусство хочет создать Геркулеса, то оно должно вложить свою идею в чуждый ему материал, и самое высшее, чего оно может достигнуть, это полное выражения, но все же мертвое тело. Если природа хочет создать Геркулеса, то она порождает вместе с этою душою это тело, и душа сама воплощается в живой индивидуальности. Именно в том-то и заключается так часто превозносимое Лейбницем совершенство природы по сравнению с искусством, что она соединяет вместе с целью также средство ее осуществления и саму осуществляющую силу в каждом из своих созданий. Лейбниц всегда возвращается к этому различию между природой и искусством, когда говорит о сущности машин. Неизмерима разница между машинами, создаваемыми искусством и создаваемыми природой, ибо последние до бесконечности разделены и движутся, т. е. они живы, тогда как первые мертвы. "Машины природы, т. е. живые тела, даже в самых малейших до бесконечности частях своих

машины: в этом заключается разница между природой и искусством, или между божеским искусством и человеческим"⁴¹². Искусство вообще относится к природе, как образ к первообразу, как подражание к прототипу, или как статуя Геркулеса к нему самому.

3. МОНАДА КАК РАЗВИТИЕ ИНДИВИДУУМА

В природе каждая цель заключает в себе средство своего осуществления, как прирожденную ей силу: таким образом душа заключает в себе тело, как необходимое средство своего самопроявления. Но средство находится в двойном отношении к своей цели; оно предполагает ее, как условие, от которого оно зависит, и ставит себе цель, как подлежащую выполнению задачу, как то, чего надо достигнуть. Таким образом душа является целью тела в тем двойном смысле, что она вместе и обуславливает, и заканчивает его, что она делает его и возможным, и действительным. Как действительность (осуществление) тела, или как его конечная цель, она энтелехия; как потенция (условие) тела, или как основа, из которой вытекает телесная деятельность, она способность. Каждая душа существует прежде всего в форме способности; она должна существовать, как действительная индивидуальность; способность есть скрытая индивидуальность, индивидуум есть раскрытая способность. Раскрытие способности совершается путем развития: стало быть, сила

души, ее самопроявление, ее жизнь состоит в том, что она раскрывает и проявляет свою индивидуальность. Каждая монада есть развивающийся индивидуум. Каждое развитие определено целью, заложенной в его основаны, завершающейся в его конечном пункте и проявляющейся непрерывно на всех промежуточных ступенях.

В общем всякое развитие целесообразно и должно быть объяснимо целевыми понятиями. Общая цель или конечная причина всякого развития есть душа индивидуума. А так как каждая душа представляет собою определенную индивидуальность, эту и никакую иную, то она должна проявляться исключаяще, стало быть, телесно, должна действовать, как телесная сила, и так как последняя может действовать только механически, то душевная жизнь возможна лишь при посредстве процесса движения, подчиняющегося закону действующих причин. Механическая деятельность составляет, стало быть, необходимое средство в развитии каждого индивидуума; она обусловлена его целью и направлена к этой цели. Без нее она вообще не могла бы иметь места. Если же она имеет место, то должна происходить по законам природы тела, и индивидуум, выполняющий цель своей души

силою своего тела, действует в этом отношении только, как машина. Отсюда ясно, что телесные акты развития должны быть объясняемы двояким образом: как телесные акты (движения), они подчиняются природе тела и требуют объяснения механического, т. е. "per causas efficientes"; как акты развития, они подчиняются природе души, они преследуют цель, управляющую всем развитием, и следовательно, требуют объяснения телеологического, т. е. "per causas finales". Поясню наглядно на одном примере, что телесная деятельность индивидуума является необходимым средством в его развитии и выполняет цели, хотя совершается не благодаря целям. Переход Цезаря через Рубикон составляет решительную точку поворота в его жизни. Никто не станет отрицать, что эта жизнь есть развитие, в котором проявляется душа великого человека: без способностей этой души необъяснимы цели Цезаря, без этих целей необъяснима вся его жизнь, более же всего момент, когда он во главе войска переходит границу Италии. Господство над Римом есть в эту минуту цель стремлений его души, всецело захватывающая Цезаря, и решившись во что бы то ни стало достигнуть ее, он, высказав эту решимость в известном возгласе, бросается в реку. Эта цель жизни, составляющая

одно с душою Цезаря, есть конечная причина того, что он плывет через Рубикон, но в то время, как он плывет, его деятельность чисто механическая, и если бы его тело не было приспособленной для плавания машиной, то ему не помогли бы все цели мирового владычества, и по законам тяжести он должен бы был утонуть. В это время завоеватель мира есть плывущее тело, действующее по законам механики и подлежащее объяснению по этим законам, если мы будем рассматривать его, как объект физики. Однако ведь плывущее тело и завоеватель мира – один и тот же индивидуум, и мы поняли бы немного в его важном поступке, если бы стали рассматривать Цезаря в Рубиконе только, как объект физики, и не хотели бы видеть в завоевателе мира ничего, кроме плывущего тела. Ведь дело идет о плывущем Цезаре! Кто не знает законов механического движения, тот очевидно не может объяснить плавания, а стало быть, и почему плывет Цезарь. Кто знает только эти законы, видит причину всего только в силах и материи и рассматривает все лишь в связи механической причинности, тот может дать нам объяснения относительно пловца, но не относительно Цезаря, плывущего через Рубикон. Что сказали бы мы, если бы на вопрос, почему

Цезарь переплыл Рубикон, кто-нибудь попробовал ответить: потому что он мог плавать, потому что умел двигать руками и ногами так, как нужно для того, чтобы плавать? Чтобы понять деяние Цезаря, нужно так же хорошо знать душу человека и ее цели, как природу тела и ее законы. Пример этот показывает нам, что надо уметь правильно соединять понятие цели с причинностью, чтобы вполне познать развитие индивидуума, т. е. природу монады.

3. ОТНОШЕНИЕ КОНЕЧНЫХ И ДЕЙСТВУЮЩИХ ПРИЧИН

1. ВИД ИХ СОЕДИНЕНИЯ

Так решается вопрос, поставленный нами в начале этого исследования: *causae finales* относятся к *causae efficiens*, как целедейственная сила к механической, как жизнь к машине, как душа к телу. Эти отношения у Лейбница вполне равнозначны, так что мы можем и должны объяснять одно из них другим. Душа и тело не различные сущности, а две изначальные силы каждой монады. А так как душа и тело составляют естественное единство, или индивидуум, то духовная и телесная область не различные миры, а один мир, один порядок вещей: поэтому нужно правильно соединять обе точки зрения, конечных и действующих причин, чтобы правильно объяснить этот порядок.

Но в индивидууме душа и тело не координированные, т. е. не однородные моменты; поэтому духовная область не может быть координирована с телесной или приравнена к ней. Их отношение у Лейбница иное, чем у Спинозы.

Принцип последнего гласит: "*ordo idearum idem est ac ordo rerum*"; у него духовная область составляет одно с телесной в силу того, что мышление и протяжение соединены в субстанции и оба подчиняются голой причинности. У Лейбница, напротив, только тела действуют механически, души же целедейственны; поэтому в соотношении их нужно непременно различать, какая сторона находится в зависимости от другой. Этим опровергается утверждение, которое Моисей Мендельсон пытался защищать в одной из своих бесед, – что Спиноза первый измыслил ту предустановленную гармонию, которой Лейбниц объяснял отношение души и тела и которую он именно защищал, полемизируя с Бейлем. Это заблуждение, указывающее на то, что он неправильно понимал обоих философов: у Спинозы отношение между мышлением и протяжением не гармония в истинном смысле, не говоря уже о том, что не предустановленная, и у Лейбница отношение души и тела иное, чем у Спинозы.

Скорее душа включает в себе тело, как средство своего развития, и так как всякое развитие совершается согласно определенной цели, из каковой оно исходит, как основа, на каковую оно направляется, как цель, то

относительно тела следует сказать, что душа составляет основу и цель его сил. Таким образом в миропорядке телесный мир есть как бы средство, с помощью которого раскрывается мир духовный; стало быть, духовная область есть основа и цель телесного мира, а следовательно, моральный мир есть последняя цель естественного⁴¹³.

Стало быть, в мирообъяснении понятие цели является изначальным и широким принципом, включающим в себя понятие причинности и участвующим вместе с ним в физическом объяснении вещей. Точка зрения телеологии имеет в виду весь миропорядок, имеет в виду природу, как вселенную; точка зрения причинности ограничивается исключительно телесным миром, природой в более тесном смысле; первая есть метафизический, вторая физический принцип. Обе они несколько не исключают друг друга; скорее метафизику следует рассматривать, как источник физики, целедейственную силу, как последнее основание движущей, как "fons mechanismi", *causae finales*, как абсолютное понятие, *causae efficiens*, как относительное. Цель по отношению к причинности есть не понятие одного с нею порядка, а понятие высшего порядка⁴¹⁴.

Таково истинное отношение обеих по духу и букве лейбницевской философии. Область целей и область действующих причин, область духовная и область телесная, моральный и естественный порядок вещей, или, как иногда выражается Лейбниц, морализм и механизм не различные миры, так же, как душа и тело не различные сущности. В противном случае Лейбниц не мог бы никоим образом основывать физику на метафизике, применять к природе понятия целей и смотреть на моральный мир, как на цель естественного. Для того, чтобы опровергнуть такое понимание отношения между душой и телом, надо доказать: 1. что, по Лейбницу, душа и тело относятся друг к другу не так, как конечная причина к действующей, как моральный мир к естественному, и 2. что моральный мир не есть внутренняя цель естественного.

2. ВЫСШЕЕ ЗНАЧЕНИЕ ПОНЯТИЯ ЦЕЛИ

Именно в понятии цели открыл Лейбниц точку совпадения морального и естественного мира. На этом открытии зиждется немецкое просвещение. Так как цель есть понятие естественное, то естественными понятиями можно объяснить область целей, стало быть, мораль и религию; поэтому настоящая система могла сделать то, чего не могли прежние, именно учение Спинозы, – обосновать естественную мораль и естественную теологию и таким образом породить представления, составляющие истинный характер немецкого просвещения, вместе и глубину, и поверхность этого философского образования восемнадцатого века. В том трактате, которому мы предпочтительно следуем (о сущности природы и естественных силах и действиях вещей), Лейбниц говорит: "Понятие цели может пригодиться не только для добродетели и благочестия в учении о нравственности и естественной теологии, но даже и в физике для того, чтобы найти и разоблачить ее скрытые истины".⁴¹⁵ "Вместо того, чтобы исключать целевые понятия", – пишет Лейбниц Бейлю, – "в физике скорее надо бы все выводить

из них. Это заметил уже Сократ с удивительной мудростью в платоновском Федоне, говоря против Анаксагора и других, держащихся слишком материалистических взглядов философов, которые хотя и признавали, что должен существовать высший, чем материя, разумный принцип, однако сами не применяли его в своем философском объяснении мира". "Это похоже на то (говорит Сократ), как если бы кто-нибудь вздумал сказать про меня: Сократ сидит в тюрьме и ждет чаши с ядом, он не убежит к беотийцам или другим народам, где мог бы спастись! Почему? Потому что у него такие кости, мускулы и сухожилия, которые могут так гнуться, как нужно для того, чтобы сидеть. Клянусь богами! эти кости и мускулы не были бы здесь, если бы моя душа не решила, что гораздо достойнее Сократа перенести то, что повелевают законы его отечества"⁴¹⁶.

Глава пятая

МОНАДА КАК РАЗВИТИЕ

I. ИЗНАЧАЛЬНЫЕ СИЛЫ

1. ВЕЧНОСТЬ СИЛ ПРИРОДЫ

Полное понятие монады, полученное нами генетическим путем и определенное в конце концов, как единство души и тела, приводит нас к высшему пункту лейбницевской метафизики. Так как каждая вещь есть монада, то полное понятие последней непосредственно обосновывает уразумение природы и порядка всех вещей. Мы вывели, развили и закончили понятие монады следующим логическим путем: каждое тело, вследствие своей природы, есть сила, каждая сила – активный субъект, каждый субъект – индивидуальность, т. е. самодеятельная и вместе с тем ограниченная субстанция, или монада, каждая монада, стало быть, есть активная и ограниченная сила; активная сила, рассматриваемая сама по себе, есть душа, или

жизненный принцип; ограниченная сила, рассматриваемая сама по себе, есть тело или является, как тело, и именно как динамическое тело, т. е. как от природы разделенная и движущаяся материя, или как машина. Так как каждая монада составляет неделимую единицу, то душа и тело должны быть неразрывно соединены в каждой сущности, и каждая монада должна представлять собою одушевленное тело, живую машину или определенное развитие, целевой причиной которого является душа, посредствующей (механической причиной) тело. Вот те простые принципы, из которых вытекает новое учение Лейбница: все вещи – силы, все силы – субстанции, или монады, каждая из этих субстанций – одушевленное тело, каждое одушевленное тело – развивающийся индивидуум.

Если силы суть субстанции, то они изначальны и не могут быть ни выводимы из естественных элементов, ни разлагаемы на них. Естественным путем субстанции не могут ни возникать, ни уничтожаться; ибо то, что возникает, должно вытекать из известных условий, от которых оно зависит, а зависимое бытие не субстанциально. Субстанции природы не только не производны и не обусловлены, но

скорее представляют собою первосущности, из которых в природе все должно быть выводимо и которыми все должно быть обуславливаемо. Поэтому действующие силы природы, или монады, изначальноны и неразрушимы: для них нет ни естественного возникновения, ни естественного уничтожения; они существуют от начала мира и пребывают до конца его, а значит, так же вечны, как сам мир. Нет ни одной естественной силы и ни одного естественного акта, который был бы в состоянии породить или уничтожить монады. Если же они тем не менее возникают и уничтожаются, то это должно совершаться при посредстве сверхъестественного акта, при посредстве божественной силы, могущей создать и разрушить весь мир (все монады). Только божественная сила может создать из ничего нечто и снова обратить его в ничто; естественная же сила, напротив, может только развивать то, что изначально заключено в ней: она изменяет изначально данное (свою способность), но не может ни породить, ни уничтожить ее. В природе есть только развитие, в развитии нет ни творения, ни уничтожения, оба они выходят из пределов законов природы и считаются чудом. Оставим пока в стороне вопрос, возможны ли такие чудеса или нет, ибо теперь мы

рассматриваем лишь то, что следует из монад, а не то, из чего они сами следуют. Если мы предположим, что чудо возможно, то должны существовать высшие силы, чем естественные; если мы предположим, что чудо необходимо и совершается по известным законам, то эти законы должны быть выше естественных, и должна существовать скрытая еще от нас необходимость, которая выше метафизической. "Каждая субстанция, представляющая собою истинное единство, может начаться и кончиться только при посредстве чуда; отсюда следует, что началом монад может быть только сотворение, а концом их только уничтожение"⁴¹⁷. Так как субстанции неделимы, то они не могут быть ни составяемы, ни разлагаемы. Так как в природе все возникает через составление и уничтожается через разложение или разъединение, то в природе монады не могут ни возникать, ни уничтожаться; как выразился Лейбниц в одном письме к Арно, "elles sont ingénérables et incorruptibles"⁴¹⁸.

2. СОХРАНЕНИЕ СИЛЫ

Если монады вечны, то все они существуют одновременно в источнике мира, и ни одна из них не имеет в этом отношении первенства перед другими: сумма вселенной остается вечно тою же самою. Как бы ни развивалась каждая отдельная монада, какой бы порядок ни существовал между всеми ими, все же остается невозможным, чтобы, помимо чуда, была создана новая монада или уничтожена существующая, чтобы содержание мира увеличилось или уменьшилось, чтобы совокупность всех вещей возросла или умалилась. Следовательно, сумма всех действующих в мире сил остается вечно тою же самою, а так как каждая из этих сил есть вместе с тем телесная или движущая, то по отношению к физическому миру должно сказать, что сумма всех движущих сил остается постоянной, что в природе сохраняется одно и то же количество движущей силы, а отнюдь не одно и то же количество движения, как учат Декарт и его последователи. На этой почве между Лейбницем и картезианцами возник известный физический спор о мере движущих сил. Надо обратиться к первоисточнику движения, чтобы понять главный пункт этого

спора и его метафизическое значение, на которое постоянно указывает Лейбниц, как только касается этого вопроса. Принцип всякого движения есть движущая сила. Декарт видит первую движущую силу по ту сторону телесной природы в Боге, Лейбниц же, напротив, открывает ее в самой природе тел. Из этого различия в основном физическом воззрении явствует, что оба они будут разно объяснять естественные законы движения. По Декарту, каждое тело приходит в движение от действия чуждой ему силы извне, оно продолжает это движение, и при каждом столкновении двух тел одно из них всегда теряет такое же количество собственного движения, какое сообщает другому: поэтому в общем количество движения остается неизменным. Это следует из исключительно пространственной природы тела. По Лейбницу, напротив, тело по своей природе не только геометрично, а динамично, оно не голая величина, а сила. Поэтому в движении тел сохраняется сила, и постоянной величиной является количество силы, или сумма движущих сил. Дело идет об определении этой величины: к этому простому вопросу сводится спор между Лейбницем и картезианцами. Действие каждой движущей силы состоит в том, что она приводит

в движение тело, что она перемещает известную массу в известное время на известное расстояние. Отношение пространства и времени в движении есть скорость. Стало быть, о каждой силе можно сказать, что ее полное действие, или мера, которой мы ее определяем, есть масса, движущаяся с известной скоростью. Величина движущей силы равна произведению двух множителей: один из них масса, другой скорость. По Декарту, мера движущей силы есть произведение массы на простую скорость. Исследуем, подтверждается ли это положение, согласуется ли оно с действительным движением в природе?

Если две силы производят одну и ту же работу, то, очевидно, они равны, и значит, равны также их меры, т. е., по Декарту, произведение массы на скорость в первом случае равно произведению массы на скорость во втором. Чтобы получить чистую работу силы, предположим, что тело приведено в свободное движение: пусть оно движется не от толчка, а от собственной силы, причем все равно, будет ли оно падать с известной высоты или подниматься на известную высоту. Работа такой силы состоит в том, что она поднимает тело данного веса на столько-то футов высоты: она равна

произведению массы на высоту. Если эти произведения равны, то равны и работы, а значит, и силы. Положим, что тело в четыре фунта поднимается на один фут; в таком случае произведение массы на высоту, или работа силы, равна четырем. Значит, тело в один фунт производит ту же самую работу, если поднимается на четыре фута. В обоих случаях произведения масс на высоты равно четырем, стало быть, силы равны. Вместе с тем, по Декарту, должны быть равны в обоих случаях произведения масс на скорости. Пусть масса, поднимаемая первой силой на один фут, равна четырем, а скорость ее поднятия на эту высоту равна единице: в таком случае произведение массы на скорость будет четыре. Масса, поднимаемая второй силой на четыре фута, равна единице, значит, ее скорость, если прав Декарт, должна равняться четырем. По его мнению, силе, поднимающей четыре фунта на один фут в одну секунду, потребуется четыре секунды для того, что в поднять один фунт на четыре фута; значит, он полагал, что в свободном движении тел пространства пропорциональны временам. Но это противоречит известному, открытому Галилеем закону, по которому пространства пропорциональны квадратам времен. Та сила,

которая поднимает четыре фунта на один фут в секунду, поднимет один фунт на четыре фута (не в четыре, а в две секунды), в четыре же секунды поднимет его на шестнадцать футов. Этого факта Декарт, со своим определением величины силы, не мог бы понять. Он должен был бы сказать: если произведения масс на скорости равны, то должны быть также равны силы и их работы: если тело в четыре фута поднимается со скоростью единицы, а тело в один фунт со скоростью четыре, то эти равные силы должны произвести одну и ту же работу; если, следовательно, первая сила поднимает в четыре раза больший вес на один фут, то вторая должна поднять в четыре раза меньший вес на четыре фута. В действительности же она поднимает его (в четыре раза выше) на шестнадцать футов: стало быть, в природе она производит в четыре раза большую работу, чем должна бы производить по Декарту. Работа относится к скорости не как четыре к четырем или единица к единице, а как 4^{419} к 4, т. е. как квадрат к корню. Работы относятся, как квадраты скоростей. Истинная мера сил есть не произведение массы на простую скорость, а произведение массы на квадрат скорости. Такова истинная величина силы, неизменно сохраняющаяся в мире⁴²⁰. На

это возражали, что лейбницевская формула, как она ни ясна и основательна, все же не может быть приложима ко всем без исключения силам и движениям, что она выражает лишь закон живых сил, свободных движений и только в этом случае опровергает картезианский закон. Таким образом последний не опровергается вполне, а лишь ограничивается и дополняется. Лейбниц строго отличает мертвую силу от живой, тело, стремящееся к движению, от действительно движущегося. Живою будет движущая сила, если тело движется действительно, как при падении, поднятии, ударе; мертвою, напротив, если тело стремится к движению или претерпевает его, как при давлении, косной тяжести или при получении удара. Живая сила находится в активном движении, мертвая же в состоянии косности и покоя: к последней приложима картезианская мера сил простой скорости, к первой, напротив, лейбницевская, по которой величина силы определяется квадратом скорости. Таким путем пытался примирить картезиано-лейбницевский спор Кант в одном из своих первых сочинений; он делал различие между математическим и физическим телом, но считал его не степенным, а качественным, т. е. видел его в качестве, которое подобает физическому телу и отсутствует у

математического. Физическое тело для него "вещь совершенно иного рода", чем математическое, ибо у первого движущая сила имманентна и потому жива, тогда как у последнего ею является внешняя причина; математическое тело претерпевает движение, физическое движется само; движение одного несвободно, движение другого свободно; сила несвободного движения определяется простой скоростью, сила свободного квадратом ее⁴²¹. Такого естественного различия между мертвой и живой силой Лейбниц не делает; он различает их таким образом, что считает мертвую силу видом или особенным случаем живой. Ибо в действительности не существует тел, не обладающих собственной силой, т. е. чисто геометрических тел: этот аргумент Лейбниц выставляет принципиально против учения Декарта. Каждое тело всегда движется, даже и в состоянии покоя; движущая сила всегда жива, даже в состоянии косности: поэтому движение и покой не противоположности, а степенные различия. Если бы они были противоположностями, то не мог бы иметь места переход от одного к другому, или этот переход должен бы был происходить скачком, что противно закону природы. Поэтому покой следует

рассматривать, как бесконечно малое движение, косность, как бесконечно малую деятельность, мертвую силу, как начало или "элемент живой (*vis elementaris*)". И закон, применимый к движению, как к таковому, естественно должен быть применим к движению бесконечно малому: "закон покоя должен быть рассматриваем, как особый случай (*comme un cas particulier*) закона движения". Мера, прилагаемая нами к живой силе, приложима также к ее элементу, т. е. к мертвой силе.

Все противоположности природы исчезают в непрерывном изменении; последнее заключает в себе понятие бесконечно малого, как свой элемент. Если величины изменяются непрерывно, как, напр., кривые линии, то это изменение совершается через бесконечно малые разности; поэтому непрерывное изменение величин необходимо приводит к понятию дифференциала, а вместе с этим к дифференциальному исчислению, о котором мы уже говорили раньше⁴²². Так, парабола, например, может быть рассматриваема, как эллипсис, в котором один фокус бесконечно удален от другого, т. е. как фигура, которая в конце концов отличается от эллипса на бесконечно малую разность; так, покой есть бесконечно малая скорость или

бесконечно медленное движение, равенство бесконечно малое неравенство и т. д. На этом понятии бесконечно малого или бесконечно малой разности основывается закон непрерывности, а на последнем возможность развития.⁴²³

3. ВЕЗДЕСУЩИЕ СИЛ

В монадах заключается вся действительность, все души и тела, так что, кроме них, в природе нет ничего: поэтому нет никого протяжения без тел, никакого пустого пространства или пустоты. Каждое тело по природе своей машина, т. е. бесконечно разделенная и движущаяся материя: следовательно, материя вообще, существуя только, как тело и при посредстве тела, до бесконечности разделена и движется естественными, изначальными силами. Как нет пустого пространства, так нет нигде и бесплодной, мертвой, бесформенной материи. Как в природе невозможна пустота, так невозможен и хаос.

Каждая машина по природе своей жива, так как каждое тело одушевлено. Нет ни бездушных тел, ни бестелесных душ. Где есть материя, там есть тело, движение и сила, жизнь и душа. "Каждую часть материи можно рассматривать, как сад, полный растений, как пруд, полный рыб. Но каждая ветка растения, каждый член животного, каждая капля его соков есть опять такой же сад, опять такой же пруд. И если земля и воздух между растениями сада или вода между

рыбами пруда сами не растения и не рыбы, то все же эти промежуточные области полны тою же самой жизнью, только эта жизнь большею частью слишком тонка, чтобы быть доступной восприятию наших чувств. Таким образом во вселенной нет ничего невозделанного, бесплодного, мертвого, никакого хаоса, никакой путаницы; она возможна только в смутном созерцании, как, например, когда мы видим пруд и издали замечаем в нем беспорядочную суету рыб, не различая их самих"⁴²⁴

II. ИЗНАЧАЛЬНАЯ ЖИЗНЬ

1. ИНДИВИДУАЛЬНОСТЬ ОДУШЕВЛЕННОГО ТЕЛА

Так как каждая монада есть одушевленное тело, то ни души не могут быть мыслимы отдельно от тел, ни, наоборот, тела отдельно от душ. Первые по своей природе не суть исключительно души или чистые духи, как у Декарта, последние не суть только тела. Но монада не только одушевленное тело, а в силу своей индивидуальности это одушевленное тело, почему эта душа может быть соединима и действительно соединена только с этим телом, и как она не может существовать без тела, так не может и обитать в любом теле или странствовать по всем телам. Вследствие этого у Лейбница нет метемпсихозы, или переселения душ: такой образ представлений несовместим с понятием физической индивидуальности. Строгое понятие индивидуальности, которое Аристотель и Лейбниц мыслили, как энтелехию, и положили в основу философии, исключает переселение душ: человеческая душа не может жить в теле

животного, а душа животного в растении, так же, как способность издавать звуки флейты не может быть внедрена в наковальню. "Что касается переселения душ", – говорит Лейбниц, – "то я далек от этого учения Пифагора, которое некогда пытался возобновить ван Гельмонт младший и некоторые другие, ибо я считаю, что не только душа продолжает свое существование, но даже тот же самый индивидуум"⁴²⁵.

2. ПРЕФОРМАЦИЯ

Итак, каждая душа имеет свое особенное тело, вместе с которым она составляет живую сущность⁴²⁶. Как возникает живая сущность? Или, так как все живые сущности суть одушевленные тела, а для жизни необходимо соединение тела и души, то как входит душа в тело? Вопрос касается происхождения душ и вообще происхождения форм, так как каждая душа представляет собою определенную форму. Положим, что вообще возможно вывести происхождение душ или форм, – в таком случае его можно мыслить двояким образом: либо источником души является тело, либо другие души, если не прибегать к сверхъестественному способу, при котором возникновение каждой души требует особенного сотворения Богом, так что созданное естественными силами тело получает свою душу непосредственно от Бога. Объясняя происхождение душ естественным способом, можно идти либо путем эдукции, выводя душу из материи, подобно тому, как из куска мрамора создается фигура, либо путем традукции, допуская, что души возникают от других душ посредством сообщения в минуту

зарождения, подобно тому, как огонь возжигает другой огонь. Однако оба способа не могут объяснить происхождения души. Эдукция отрицает изначальность души, так как производит ее от тела; традукция, напротив, предполагает то, что должна объяснить: бытие и происхождение души. Кроме того, она приписывает душе способность сообщения, что противоречит истинному понятию индивидуальности и особенности. Если душа не может быть разделена, как может она сообщаться? Если она по существу своему неделима, как может она быть сообщаема⁴²⁷? Всякая душа изначальна, она не возникает ни из тела, ни из других душ, и так как она никогда не может существовать без тела, то и ее изначальное состояние не бестелесно. Так как каждое одушевленное тело живо, то уже в своем источнике душа есть живая индивидуальность. Вместе с душою дано и ее тело, стало быть, определенное жизнесостояние, в котором с самого начала находится каждая монада.

Поэтому жизнь так же изначальна, как душа, и так же, как последняя, не может быть выводима из механических условий. Мы не имеем права сказать, что изначальное есть только душа, которая при известных условиях, все равно –

естественных или сверхъестественных, принимает телесную оболочку; еще того менее имеем мы право сказать, что изначальное есть только тело, которое при известных условиях становится живым или производит из себя живое. Последнее воззрение было бы допущением так называемой "generatio aequivoca", выводящей живое из безжизненного, органическое из механических и химических сил. Жизнь сама изначальна.

Первичная форма души дана в зародыше, представляющем собою одушевленное тело или целый индивидуум; только в своем зародыше индивидуум еще не образован, а лишь предобразован, или преформирован. Каждый индивидуум предсуществует в своем зародыше; последний есть его изначальное жизнесостояние. "Философы", – говорит Лейбниц в Монадологии, – "задали себе много труда происхождением форм, энтелехий или душ. Между тем ныне точные исследования, произведенные над растениями, насекомыми и животными, привели к тому выводу, что органические тела природы никогда не возникают из хаоса или гниения, а всегда из семян, в которых, без сомнения, уже была преформация; таким образом пришли к тому, что в этом зародыше не только существовало органическое тело до рождения, но

также и душа в этом теле, словом, сам индивидуум, и что при посредстве произрождения этот индивидуум сделался только способен к великой трансформации, чтобы стать индивидуумом другого рода. И помимо произрождения мы видим нечто подобное, когда, напр., черви становятся мухами и гусеницы бабочками"⁴²⁸.

3. ПЕРВОНАЧАЛЬНЫЕ ИНДИВИДУУМЫ, ИЛИ СЕМЕННЫЕ ЖИВОТНЫ

Зародыш каждого живого тела сам живое тело, или индивидуум. Если индивидуум животный организм, то его зародыш, или семя, из которого он образуется, есть само семенное животное. Из этих первоначально данных семенных животных (*animaux spermatique, animalcula spermatica*) возникает всякая животная жизнь, также и человеческая. Семенные животные показывают, что семя животного само уже есть организм, или индивидуум, и что, следовательно, животный индивидуум не произрождается, а только развивается через произрождение или делается способным к дальнейшему жизнеразвитию. Сделав такое допущение, соответствующее основному направлению его философии, Лейбниц был поддержан в этом отношении современными ему исследованиями голландских физиологов, именно Левенгука, утверждавшего, что он открыл семенных животных с помощью микроскопа. Лейбниц связал с этим вторую гипотезу, по которой некоторые из этих семенных животных вследствие произрождения приводятся не только

к дальнейшему, но и к высшему жизнеразвитию и вступают в высший порядок живых существ. "Животные, некоторые из которых достигают ступени высших индивидуумов вследствие произхождения, могут быть названы сперматическими, но те из них, которые сохраняют свой вид, а таких большинство, рождаются, размножаются и умирают, как большие животные, и только небольшое число избранных вступает на высшее поприще"⁴²⁹.

С этой точки зрения рассматривает Лейбниц и возникновение человека. "Таким образом я полагал бы", – говорит он в Теодицее, – "что души, которые некогда станут человеческими душами, существовали в семени, как и души других родов, что в предках вплоть до Адама, стало быть, с самого начала вещей они существовали в форме органических тел: воззрение, с которым соглашаются, по-видимому, Сваммердам, Малевбранш, Бейль, Питкарн, Гартзекер и многие другие ученые. И это воззрение достаточно подтверждается микроскопическими наблюдениями Левенгука и других изрядных естествоиспытателей"⁴³⁰.

III. ВЕЧНЫЙ ПРОЦЕСС ЖИЗНИ

1. МЕТАМОРФОЗА. РОЖДЕНИЕ И СМЕРТЬ

Индивидуум в своем элементарном состоянии есть зародыш. Поэтому всякая индивидуальная жизнь состоит в развертывании зародыша или в его развитии (développement). А так как первоначальный зародыш, как оказалось, составляет преформацию индивидуума, или его первичную форму, то все в дальнейшем развитии не может быть ничем иным, как изменением формы, или трансформацией. Душа не переселяется из одного тела в другое, а изменяет свое собственное тело и остается в этом изменении вечно одним и тем же индивидуумом так же, как на всех ступенях развития субъект его остается одним и тем же существом. Лейбниц отрицает трансмиграцию души и утверждает трансформацию тела; он отрицает метемпсихозу и утверждает метаморфозу: всякая монада есть жизнь, всякая жизнь есть развитие, всякое развитие есть трансформация, или метаморфоза. Итак, каждое тело, вследствие присущей ему

силы, постоянно движется, стало быть, подвергается непрерывному изменению: говоря метафорой Лейбница, оно подобно кораблю Тезея, постоянно исправляемому афинянами⁴³¹. "Тела", – говорит образно Монадология, напоминая этим выражением Гераклита, – "постоянно текут, как ручьи; непрестанно сменяются их частицы, причем одни прибывают, другие убывают"⁴³².

Развитие живого индивидуума, или трансформация, есть поэтому постоянная метаморфоза тела. Но в природе тела есть только механические силы и, значит, только механические изменения, не могущие быть никакими иными, кроме протяжения и сокращения тела, приращения и уменьшения его частиц, образования и распада его форм. В этом непрестанном обмене состоит телесная жизнь, и так как каждый определенный образ, каждая жизненная форма связана с известной мерой протяжения и величины, с известной суммой частиц, то вместе с постоянным умножением и уменьшением их в телесном бытии необходимо дана и постоянная смена форм, или непрерывная метаморфоза.

Каждый определенный образ или жизненная форма колеблется, следовательно, между двумя

известными границами: момент, когда она появляется, мы назовем рождением, момент, когда она исчезает, смертью; рождение, стало быть, не есть возникновение индивидуума, а смерть не есть его уничтожение, – это только известные формы явлений в развитии изначально и вечно живого, это не абсолютные, а лишь относительные границы жизни, не пределы, а лишь точки поворота или эпохи в метаморфозе индивидуума. То, что мы называем рождением, состоит в том, что живой индивидуум протягивается, увеличивается, принимает новую форму; то, что мы называем смертью, состоит в том, что индивидуум сокращается, уменьшается, сбрасывает наличную форму и образует новую. Таким образом рождение и смерть только смены форм в жизни индивидуума, и так как с каждой новой формой исчезает старая, то каждое рождение есть вместе с тем смерть и каждая смерть вместе с тем рождение: рождение индивидуума подобно превращению гусеницы в бабочку, а смерть подобна превращению бабочки в куколку. Рождение есть развертывание (*evolutio*), смерть завертывание в куколку (*involutio*); развертывание есть приращение (*augmentation*, *accroissement*), завертывание в куколку – уменьшение (*diminution*). И сама жизнь

постоянно совершает переход от одной формы к другой. "Таким образом душа изменяет тело лишь постепенно, так что у нее никогда не отнимаются одним ударом все ее органы; у животных часто бывают метаморфозы, но никогда не бывает метемпсихозы, или переселения душ; нет также ни вполне разобщенных с телом душ, ни бесплотных духов". "Поэтому, в строгом смысле слова, нет ни полного произхождения (*génération entière*), ни полной смерти (*mort parfaite*), которая состояла бы в разобщении души с телом. То, что мы называем произхождением, есть развитие и приращение; то, что мы называем смертью, есть завертывание в куколку и уменьшение"⁴³³.

И совершенно согласно с этими понятиями Лейбниц говорит в своей Новой системе природы: "Нет никакого переселения душ; тут мне на помощь приходят Сваммердам, Мальпиги, Левенгук, лучшие естествоиспытатели нашего века, и своим учением о трансформации подкрепляют мое утверждение, что животные и все живые существа не начинают существовать тогда, когда мы думаем, а что скорее их видимое возникновение есть лишь развитие или вид приращения". "И так как нет первого рождения, нет вполне нового порождения индивидуума, то, следовательно, нет и последнего уничтожения,

т. е. полной смерти в строгом смысле слова; стало быть, имеет место не переселение душ, а лишь превращение одного и того же индивидуума, в зависимости от различного и большего или меньшего развития органов". "Я с удовольствием заметил, что уже в древности автор того сочинения о строе жизни, которое приписывают Гиппократу, до некоторой степени понимал эту истину, так как он прямо говорит, что животные не рождаются и не умирают, и что существа, о которых думают, что они возникают и уничтожаются, лишь появляются и исчезают. После Аристотеля такого взгляда держались также Парменид и Мелисс. Ибо древние были основательнее, чем думают"⁴³⁴.

2. БЕССМЕРТНАЯ ЖИЗНЬ

Отсюда ясно само собою, что у Лейбница каждый индивидуум бессмертен, но не в обычном смысле, а в совершенно ином. В обычном смысле бессмертие приписывается только душе, а не телу; считается, что душа, разлучившись с телом, продолжает жить сама по себе бесплотной и потому бессмертной жизнью; но такое разлучение, по лейбницеvским принципам, вообще невозможно, и так как тело никогда не разлучается с душою, то оно так же бессмертно, как она⁴³⁵. Или, другими словами, выражая точнее разницу между лейбницеvским понятием о бессмертии и обычным, именно богословским, можно сказать, что теология считает индивидуум бессмертным, хотя он умирает, монадология же, напротив, считает его бессмертным, потому что он не умирает. Там бессмертие является исключением из законов природы, здесь необходимым следствием их: Лейбниц признает естественное бессмертие, так как отрицает естественную смерть, согласно тому изречению, которое один римский поэт влагает в уста Пифагора: "morte carent animae"; другие же учат что есть моральное бессмертие, несмотря на

естественную смерть, которую они считают несомненным фактом. В обычном образе представлений бессмертие является преимуществом человека, тогда как Лейбниц приписывает его всякому живому телу. Лишь поскольку человек отличается от других существ природы, отличается и его бессмертие от чисто животного. Лейбниц не игнорирует этой разницы, а скорее всегда подчеркивает ее в своих понятиях о бессмертии. Так как именно человеческая душа сознает сама себя и имеет способность поступать сообразно сознательным намерениям, то человеческий индивидуум, в отличие от животного, есть личность, или моральное существо⁴³⁶. Естественное бессмертие человеческого индивидуума есть поэтому вместе с тем личное, или моральное, бессмертие: первое распространяется только на индивидуум, второе на личность. Как индивидуум, человек бессмертен, как животное и другие живые тела; как личность, он бессмертен в высшем смысле. Таким образом относительно личного бессмертия человека Лейбниц согласуется с религиозным учением; только большая разница заключается в том, что, по теологическим понятиям, предусловием этого бессмертия является естественная смерть, по лейбницеvским же,

напротив, естественное бессмертие. Если бы человек не был бессмертен в естественном смысле, то бессмертие было бы невозможно и в смысле моральном. Но эта разница в основных понятиях не препятствует, а скорее способствует тому, что Лейбниц трактует личное бессмертие человека строже и последовательнее, чем многие богословы, что он более согласуется с библейскими представлениями и церковными учениями, прочнее обосновывает и строже доказывает их значение. У него личное бессмертие в строгом смысле слова индивидуально, тогда как обычное религиозное воображение охотно склоняется к представлениям о чистых душах и эфирных телах. Если моральное бессмертие основывается на естественном, то естественный индивидуум продолжает существовать, как данный определенный характер, и никогда не может изгладиться то, что некогда произошло в этом индивидууме. Вместе с виною, в которую необходимо впадает каждый человек, остается также и сознание вины, и так как оно служит источником постоянного внутреннего мучения или наказания, то наказание длится вечно. Очевидно, что наказание должно быть вечным, если вечна вина; вина же должна быть вечной, если вечен (виновный) индивидуум.

Так как в силу строгих основоположений своей философии, Лейбниц должен был утверждать последнее, то он не мог обойти учения о вечности мучений ада и не защищать в этом отношении, если не по букве, то по духу, обычных религиозных представлений. И он отстаивает истинную мысль о вечном наказании в предисловии к сочинению Зонера (против вечности наказаний) и в Теодицее; самого же Лейбница, по поводу этого предисловия, защищает Лессинг. "Я должен прежде всего", – говорит Лессинг, – "указать на ту эзотерическую, великую истину, следуя которой, Лейбниц нашел нужным сказать слово в защиту обычного учения о вечном наказании. А какая же это может быть истина, если не плодovitая мысль, что в мире ничто не изолировано, ничто не остается без последствий, без вечных последствий? Если поэтому никакой грех не может не иметь последствий, а эти последствия суть наказания греха, то как могут эти наказания не длиться вечно? Достаточно уже того, что всякое промедление на пути к совершенству не может быть наверстано в течение всей вечности и, стало быть, наказывает само себя в течение всей вечности. Ибо, допуская даже, что Высшее Существо отнюдь не может наказывать с иною

целью, кроме исправления наказанного; допуская, что исправление рано или поздно станет последствием наказания: разве дознано уже, что наказание вообще может исправлять чем-нибудь иным, а не тем, что оно длится вечно? Пожалуй скажут: во всяком случае живым воспоминанием, которое оно по себе оставляет? Но разве это живое воспоминание не есть уже наказание?"⁴³⁷

Разбирая при этом случае подробнее "возвышенный образ мыслей" Лейбница, Лессинг различает также экзотерическое и эзотерическое в методе нашего философа. То, что он говорит на этот счет по поводу учения о вечном наказании, является меткой характеристикой лейбницева образа мыслей вообще. "Соглашаюсь, что Лейбниц трактовал учение о вечном наказании слишком экзотерически, и что эзотерически он высказался бы о нем совсем иначе. Только мне не хотелось бы, чтобы в этом видели что-нибудь большее, чем различие метода. Мне не хотелось бы, чтобы его обвинили именно в том, что, по отношению к этому учению, он противоречил сам себе, исповедуя его открыто на словах и, в то же время, в сущности, отрицая его втайне. Ибо это было бы не совсем честно и не могло бы быть оправдано никакой дидактической политикой,

никаким страстным желанием быть всем для всех. Я скорее убежден и полагаю, что смогу доказать, что Лейбниц удовлетворялся обычным учением о наказании за грехи со всеми его экзотерическими основаниями, даже готов был подкрепить его новыми, только потому, что считал его более согласным с одной великой истиной своей эзотерической философии, чем противоположное учение. Конечно, он понимал его не в том грубом и диком смысле, в каком понимают его столь многие богословы. Но он находил, что даже в этом грубом и диком понимании все-таки было более истинного, чем в столь же грубых и диких понятиях фанатических защитников возрождения: и только это побудило его лучше сказать несколько больше, чем следует, в пользу взглядов ортодоксиков, чем хоть малость в пользу последних". "Исследуя истину, Лейбниц никогда не считался с принятыми мнениями, но будучи твердо убежден, что ни одно мнение не могло бы быть принято, если бы не было истинным с известной стороны, в известном смысле, он очень часто давал себе труд до тех пор разбирать это мнение со всех сторон, пока ему не удавалось сделать очевидной эту известную сторону, сделать понятным этот известный смысл. Он извлекал огонь из камней,

но не влагал своего огня в камни. Он делал в этом случае не более и не менее того, что обыкновенно делали все древние философы в экзотерическом изложении своих учений. Он соблюдал благоразумие, для которого наши новейшие философы, конечно, стали слишком мудрыми. Он охотно откладывал в сторону свою систему и пытался вести каждого к истине тем путем, на котором его находил". Бессмертны в обширном смысле слова, по мнению Лейбница, все живые существа, в более тесном только личные. Если, сообразно теологическим представлениям, допускать бессмертие лишь в этом последнем смысле, то нужно различать, вместе с Лейбницем, обе ступени бессмертия таким образом, что называть одну непроходимостью (*indefectibilitas*), другую бессмертием (*immortalitas*): непреходяща всякая физическая жизнь, как животная, так и человеческая, бессмертна всякая личная жизнь, стало быть, человеческая в отличие от животной. Это различие направлено Лейбницем главным образом против картезианцев, пытавшихся с помощью бессмертия доказать истинность их понятия жизни и опровергнуть его собственное. Они считали животных бездушными телами или только машинами. Ибо они говорили: если бы у животных были души, то они были бы

непреходящи и бессмертны, а такое утверждение очевидно в высшей степени нелепо и безрассудно. "Не так безрассудно, как кажется", – возражает Лейбниц, – "если только делать надлежащее различие между непроходимостью животной и бессмертием человеческой души"⁴³⁸.

3. РАЗВИТИЕ И ПРЕДСТАВЛЕНИЕ

Монады изначальны и потому вечны. По природе своей они одушевленные тела и живые сущности: поэтому их жизнь несокрушима, непреходяща, бессмертна. А так как всякая жизнь состоит в развитии, то в границах природы, т. е. от создания мира до его уничтожения, каждая монада находится в непрестанном развитии. И из этого принципа развития, наивысшего в лейбницевской метафизике, выводится порядок вещей.

Субъект всякого развития проходит ряд различных состояний; поэтому всякое развитие есть изменение, состояния которого не только следуют одно за другим, но каждое вытекает из непосредственно предшествующего, так что переход от одного к другому совершается не скачками, а постепенно. В этом процессе нет ни остановок, ни скачков: поэтому он представляет собою непрестанное и непрерывное, стало быть, постоянное и сплошное изменение. Есть изменения, которые постоянны, но все же не составляют развития, как, напр., смена дней и ночей и времен года. Тут изменяются только известные свойства, свет и тень, тепло и холод; в

развитии изменяется, напротив, не только свойство, но индивидуум.

Итак, развитие есть постоянное изменение индивидуума. Если объяснять понятие развития понятием изменения, то надо определить последнее точнее таким образом, что оно по своему течению сплошно, по своему характеру индивидуально. Изменение говорит только, что нечто становится чем-то иным (*changement*); сплошное изменение дает более точное указание, что это иностановление представляет собою постоянный, непрерывный процесс, или что изменение не прекращается ни в какой момент (*changement continuel*); наконец, развитие поясняет, что этот постоянный процесс изменения совершается в живой сущности, или в индивидууме, что все его различные состояния следуют из природы этого индивидуума, как из своей внутренней и единой причины, что, следовательно, изменение происходит в силу собственной закономерности, и что самобытная природа индивидуума представляет собою особое содержание, как бы деталь всего процесса: "il faut qu'il y ait un detail de ce qui se change".

Того же самого хода понятий держится Монадология в своих положениях о естественном процессе развития монады: она начинает с голого

изменения и определяет изменение монады сплошностью, внутренней закономерностью или автономией и, наконец, индивидуальным характером. "Я утверждаю, как непреложную истину, что все вещи подвержены изменению, а стало быть, и монады, и что в каждой монаде это изменение совершается непрерывно; отсюда следует, что естественные изменения монады вытекают из внутреннего принципа, так как внешнее воздействие на природу монады невозможно. Но, кроме принципа изменения, должен быть дан также и особенный субъект изменения (*un detail de ce qui se change*), и именно этот особенный субъект, эта деталь составляет, так сказать, спецификацию и различие простых субстанций"⁴³⁹.

Все это объяснение можно резюмировать в простой формуле, в которой Лейбниц выразил принцип развития в своих письмах к Арно. То, что вытекает из монады, есть проявление силы, или действие; поэтому различные формы ее изменения составляют ряд действий, или "*series operationum*"; эти действия находятся в строгой связи между собою, так что каждое из них вытекает из непосредственно предшествующего, и, стало быть, все они представляют собою сплошное следствие, или "*continuatio seriei*

operationum" А так как все эти действия проистекают из самой монады, то индивидуум, в силу своей изначальной природы, представляет собою порядок всех своих действий и закон их сплошной последовательности. Существо будет автономным по своей природе, если законы его действий исходят из него самого; такая закономерная последовательность действий есть развитие. Именно это разумеет Лейбниц, говоря: "Каждая монада заключает в своей природе закон сплошной последовательности ее действий (*legem continuationis seriei suarum operationum*), она заключает в себе свое прошлое и свое будущее"⁴⁴⁰.

В процессе развития каждая форма явления, или ступень, есть результат всех прежних и причина всех будущих: она содержит в себе одни, как конченные моменты, и другие, как подлежащие развитию семена, как подлежащие выполнению предначертания. Таким образом в каждом пункте развития, в каждой жизненной форме монады заключается вся история развития индивидуума: как законченная действительность, поскольку она прошла, и как предначертание, поскольку она предстоит. На каждой ступени развития трансформировано все прошедшее, преформировано все будущее, и само настоящее

монады есть продукт ее прошлого и породитель ее будущего. "Так как всякое настоящее состояние монады есть естественное следствие ее прошлого, то настоящее чревато будущим".⁴⁴¹

Каждое развитие представляет собою, следовательно, бесконечный ряд различных состояний, всю совокупность коих производит один единственный индивидуум, который порождает все эти различные состояния из себя и проходит их закономерный ряд, оставаясь постоянно одним и тем же существом. Индивидуум не сумма этих различных состояний, а субъект, не арифметическая, а метафизическая, т. е. неделимая единица. Таким образом понятие развития состоит в том, что неделимая единица заключает в себе бесконечное разнообразие; но разнообразие может заключаться в этой простой единице не "материально", а лишь "идеально", или как представление. Ранее мы говорили, что в изначальной природе индивидуума преформировано или предобразовано все его развитие: это предобразование есть представление, и сила, лежащая в основе всяческого развития, как активный принцип, есть поэтому сила представления, которая одна из всех сил в состоянии выразить в единстве множественность (*multorum in uno*

expressio)⁴⁴². Если вообще каждое состояние монады следует рассматривать, как проявление силы, или действие, то очевидно и состояние преформации должно быть рассматриваемо, как деятельность, как выражение изначальной силы. В состоянии преформации представлено то, что осуществляет развитие последовательным рядом ступеней: стало быть, сила, лежащая в основе этого состояния, есть такая, которая представляет, т. е. *vis repraesentativa*, или представление. Поэтому мы разумеем под представлением силу развития, и для нас теперь становится совершенно ясным, как приходит к этому понятию лейбницевская философия. Она должна принять его, рассматривая монаду, как развитие индивидуума. Развитие есть целедейственная, а потому и устанавливающая цель сила. Цели, формы, порядки, связывающие разнообразие в единство, могут быть устанавливаемы только образующими, формирующими, представляющими силами. Вместе с этим становится понятным, почему представление и сознание не одно и то же: есть бессознательные представления, потому что есть бессознательное развитие. Представление относится к сознательному представлению, как род к виду; сознание есть особый случай, особая

степень представляющей силы. В этом общем или метафизическом смысле, согласно которому всем монадам подобает сила представления, назовем последнюю, вместе с Лейбницем, "перцепцией"⁴⁴³. Перцепция, т. е. представляющая или целедейственная сила, есть принцип всяческого развития и всяческой жизни. "Жизнь", – говорит Лейбниц в своем письме к Вагнеру, – "есть *principium percipivum*"⁴⁴⁴.

Представляющая сила есть конечное объяснение целедейственной, тогда как последняя была первым объяснением жизни и развития; она есть подлинное и высшее выражение того принципа монады, который был ранее назван нами активной силой, формой, душой. Поэтому в каждой монаде между представляющей и движущей силой существует совершенно такое же отношение, как между душой и телом, жизнью и механизмом, конечными и действующими причинами. Как душа заключает в себе тело, так заключает в себе представляющая сила движущую и является ее принципом. Сведя изначальную и единую силу монады к этому принципу, как к высшему, мы тем самым подготовили два вопроса, требующие решения: как объясняется представляющей силой

движущая сила, или тело? Как объясняется представляющей силой сознательное представление, или дух? Дело идет о соглашении или разрешении двух великих антитез, заключающихся в природе вещей: одна имеет место между движением и представлением, другая между бессознательным и сознательным представлением. Употребляя математическое выражение, более намекающее на решение задачи, чем разъясняющее его, можно сказать, что Лейбниц нашел в понятии бессознательного представления как бы гармоническую средину в соотношении природы и духа, ибо бессознательное представление имеет отношение к природе тела, так как оно бессознательное, и к природе духа, так как оно представление. Вопрос, значит, формулируется следующим образом: если все вещи монады, все монады представляющие силы: что такое тело? что такое дух?

Глава шестая

МОНАДА КАК ПРЕДСТАВЛЕНИЕ И МИКРОКОСМ

I. ПРЕДСТАВЛЕНИЕ В ПРИРОДЕ ВЕЩЕЙ

1. СИЛА ПРЕДСТАВЛЕНИЯ

Все вещи монады, все монады представляющие сущности. Вот, по-видимому, то положение, которое снова делает темной лейбницевскую философию для так называемого здравого человеческого ума, тогда как в других случаях она умеет так искусно подлаживаться к его понятиям; вероятно, оно и является причиной того, что это учение было более восхваляемо, чем понимаемо, и что, несмотря на свою популярность и большое распространение, оно для большинства осталось загадкой. Более доступное, чем учение Спинозы, оно было труднее для понимания. По крайней мере, что касается последнего пункта, то Лейбниц разделил судьбу своего предшественника, и прошло целое

столетие, пока наконец не познали всю глубину его мирозерцания. Провозглашая силу представления основной силой всех вещей, лейбницевская философия, казавшаяся системой, столь прочно связанной с природой вещей, превращается для большинства в нечто призрачное, не имеющее уже ничего общего с природой и опытом. "Новую систему природы", которой не могли противостоять даже основоположения материалистов, так как она относительно признавала их право на существование и включала их в себя, Монадология превращает, по-видимому, в чрезмерный идеализм, с которым уже не вяжется трезвое чувственное созерцание вещей.

Но мы увидим, что, приписывая каждой сущности силу представления, Лейбниц не причиняет никакого ущерба натурализму, а скорее обосновывает его глубже и прочнее, что он не присочиняет или не прибавляет к природе вещей ничего такого, что не явствовало бы из нее самой. Только не следует, как это часто делается, начинать изложение его учения сразу с того, что сущность вещей состоит в представлении, так как ведь и сам философ, если тщательно рассмотреть ход его идей и его метод, приходит к такому пониманию последовательно через ряд

предшествующих понятий: представляющая сила предполагает понятие целедейственной силы, эта в свою очередь – понятие активной, а последняя – понятие пассивной силы, явствующей из факта движения тел. Поэтому представляющая сила не есть нечто позднейшее, чем движущая, а поистине есть первое, из чего в конце концов должно вытекать понимание всего остального; она объясняет развитие и целедейственную силу, как последняя объясняет жизнь и движение. Но нам, руководствующимся чувственным созерцанием, чувственное знакомо ближе, чем нечувственное, движение ближе, чем представление, тело ближе, чем душа, физическое вообще ближе, чем метафизическое. А так как задача науки состоит в том, чтобы из известного выводить неизвестное, то для нас известным, первым и в этом смысле предшествующим понятием является движущая сила; поэтому с нее начинается тот дидактический порядок понятий, последний (в этом смысле позднейший) член которого есть представляющая сила.

Прийти к положению, что все вещи суть представляющие сущности, можно двумя различными путями, которыми шел Лейбниц; оба они одинаково правильны, так как исходными точками их являются не произвольные

допущения, а несомненные факты. Согласно предшествующим объяснениям, можно считать несомненным фактом, что в каждой вещи существует формирующая сила, составляющая ее особенность или индивидуальность. Никто не станет оспаривать, что в человеке есть представления, сознательные представления. Надо объяснить оба этих данных факта: факт формы во всех вещах и факт представления в человеке; надо показать, при каких условиях только и возможны формы в природе и представления в человеке. Решение обоих этих вопросов приводит к лейбницеvскому "principiū percipiūm".

Единство в разнообразии и разнообразие в единстве есть самое общее пояснительное выражение к понятию формы. Можно понимать форму в чисто материальном смысле, и все же она всякий раз является, как нечто целое, где каждая часть находится в строго определенной связи со всеми остальными и поэтому, так как она существует только в целом, представляет само целое. Если я обращаю внимание только на материю какой-нибудь вещи, напр., данного камня, то я вижу не более, как кусок мрамора известного цвета, известного веса и т. д.; если же я обращаю внимание на его особенную форму, то

увидю в этом куске мрамора часть статуи, но не любой, а известной, напр., увидю, что это нога мужского тела, могущая принадлежать только Юпитеру. Известно, что истинный знаток искусства и древности безошибочно определяет по каждому торсу целую статую, как ботаник по листу целое растение, а зоолог по кости целое животное. И все же торс не есть статуя, нога не целое тело, но она делает его узнаваемым, она представляет его, она, следовательно, есть его представление или репрезентант: она есть это представление для знатока его природы, который может представить данный торс только, как часть определенного целого; она есть сама по себе это представление, потому что по своей форме могла существовать только, как часть определенного целого, только в связи с определенными другими частями. Таким образом, целая статуя есть представление того, что изобразила в ней фантазия художника. Но и необработанный кусок мрамора, к которому не прикасалась рука художника, заключает в своей природе не только чувственные качества, выказывающиеся при первом впечатлении и общие у него с другими массами. Геологу, понимающему эту природу, необработанный камень говорит так же много, как торс археологу, лист ботанику или кость

анатому; для него камень представляет известную породу, и только в этом представлении является он тем, что есть в действительности. Обобщим положение: каждая вещь может только представлять или репрезентовать свою истинную природу, заключающуюся в великой связи целого. На это могут сказать, что это представление находится в нас, а не в вещах. Но наше представление истинно только в том случае, если оно согласуется с природой вещей, если каждая вещь, будь она сознательна, была бы должна представлять себя совершенно так, как она представляется нами. Разница заключается лишь в том, что мы знаем, что представляют вещи, тогда как они сами ничего не знают об этом; что в нас представление сознательно, а в них бессознательно. Но разве, если представление бессознательно, то оно уже не представление? Разве, если вещи не знают, что они делают, то уже не могут ничего делать? С понятием представления вовсе не связано понятие сознания, и нельзя упрекать Лейбница в мечтательности, говоря, что он антропоморфизирует вещи, приписывая всем им представляющие силы, что он совлекает с них их истинную природу и переносит их в сказочный мир.

Сознательное представление есть нечто антропологическое, представление же, как таковое, голое представление, есть нечто универсальное или метафизическое. Лейбниц подчеркивает это различие; представление вообще, метафизический принцип, он называет "перцепцией", сознательное же (человеческое) представление, антропологическое понятие, "апперцепцией", и впоследствии мы увидим, какая разница и какая связь между ними. Перцепция есть сила формы, т. е. сила, соединяющая разнообразное. Единство и связь вообще, все равно, соединяют ли они вещи или части одной вещи, никогда не могут быть продемонстрированы материально, а могут быть лишь представлены: они, стало быть, представления в объективном смысле, т. е. такие, которые существуют в самих вещах и потому свидетельствуют о представляющих силах, заключающихся в них. Где есть разнообразие в единстве, там есть представление, а где есть представление, там есть представляющая сила, или перцепция. Монадология говорит: "Преходящее состояние, которое скрывает и представляет (*représente*) в единстве или в простой субстанции множественность, есть именно то, что называют представлением, или

перцепцией и что, как будет показано позже, следует строго отличать от апперцепции, или сознания"⁴⁴⁵.

2. СИЛА СТРЕМЛЕНИЯ

Так как каждый индивидуум развивается, то он постоянно изменяет свою форму, или свое представление; он образует, следовательно, собственной силой закономерный ряд представлений и постоянно одержим стремлением переходить от одного состояния к другому, от этого выражения своей индивидуальности к тому, т. е. от представления к представлению. Поэтому перцепция не мертвый, а живой принцип, и если не сознательное действие, то все же непременно действие или деятельное стремление: вещи суть активные представления; они не только представляются нами, но сами представляют то, что они есть, хотя и не представляют себе своей сущности. Что Лейбниц понимает под перцепцией бессознательное представление, явствует из того, что он отличает ее от апперцепции; что она есть активное представление, видно из выражения "аппетиция (*appetitus agendi conatus, tendance*)": "Деятельность внутреннего принципа, производящая изменение или переход от одного представления к другому, может быть названа стремлением"⁴⁴⁶. Представление и стремление

(перцепция и аппетиция) относятся, по Лейбницу, к сущности каждой индивидуальности. Другими словами: представление активно, оно существует в самих вещах, как их собственная сила и собственное стремление, оно есть побудительный принцип развития⁴⁴⁷.

Я не вижу, что можно возразить против этого, так определяемого понятия представления, или как может находить его странным тот, кто разобрался в первых основных понятиях лейбницевской философии. Ведь никому не кажется чудом, что машина, которую строит механик, существует в его проекте, как представление или план, что представление в этом случае предшествует сооружению машины, что все ее части и движения, согласно этому представлению, отвечают цели строителя. В таком случае остается только поставить на место искусственной машины естественную, живое тело, которое делит себя, движет и формует собственной силой. Неужели же живая машина, превосходящая во столько раз всякую искусственную, должна быть лишена того, что является самым существенным в последней, порядка и единства частей, т. е. целесообразного представления? Ведь в том-то и заключается высшее, недостижимое совершенство природы,

что ее творения действуют по собственным, прирожденным представлениям, что они сами себя созидают и развивают, тогда как произведения искусства создаются и воплощают чужую идею. Где есть цели, там должны быть представления, ибо каждая цель есть представление, каждая целедейственная сила есть представляющая. Как достоверно то, что в природе и в каждом естественном индивидууме есть цели, так же достоверно и то, что в них есть представление. Что может быть объяснено только представлениями, то должно быть объясняемо ими также в природе, как и в искусстве. В духе учения нашего философа можно сравнить всю природу с живым зданием, где каждая часть сама собою, в силу прирожденного стремления, занимает подобающее ей место. В искусственном здании связь его частей, порядок и форму целого можно объяснить только планом и представлением архитектора. Неужели же живая гармония всего сущего, это совершеннейшее из творений, само мироздание должно быть только игрой слепого и бесцельного случая? Представление, которым строитель наделяет каждую часть, соединяя все их при помощи технических знаний и силы в одно гармоническое целое, это представление утверждает в природе

каждая вещь сама посредством изначальной, прирожденной ей силы. Если бы колонна была монадой, т. е. живым телом, то она воздвигла бы сама себя, сама вступила бы в ряды других колонн, сама удалилась бы от них на известное соразмерное расстояние: одним словом, она сама действовала бы так, как, не будучи монадой, принуждена действовать или, вернее, пассивно выполнять назначение, согласно плану художника. Таким образом остается только один выбор: или, вместе с Спинозой и материалистами, отрицать в вещах все формы и цели, или, вместе с Лейбницем, признавать их, как изначальные силы, и поэтому считать все вещи представляющими сущностями.

II. ПРЕДСТАВЛЕНИЕ В ЧЕЛОВЕКЕ

Нет ничего более достоверного, нежели существование представления в нас. Исходя из этого достовернейшего из всех фактов, мы должны прийти к рассуждениям, сходным с рассуждениями Лейбница, и уже не будем находить ничего странного в его философии, учащей о вездесущии представляющих сил. Откуда исходят представления в человеке? Они не могут исходить из тела. Ибо телесная сила порождает только движения, а из движения никоим образом не могут вытекать представления; выводить перцепции из механических сил значило бы объяснять духовную природу с помощью *generatio aequivoca*. "Надо признать", – говорит Монадология, – "что представление и все связанное с ним не может быть объяснено механическими причинами, т. е. фигурами и движениями"⁴⁴⁸. Поэтому причину представлений надо искать в душе: они суть самопроизвольные выражения человеческого духа. Но если лишь человеческий дух способен порождать из себя представления, то во всей вселенной нет ничего ему аналогичного и родственного, и человек является совершенно

разобщенным с вещами, которыми его окружила и с которыми его связала природа. В таком случае человек не только абсолютно особенное, но вместе с тем необъяснимое и удивительное существо; мы должны смотреть на него, как историк на народ, происхождения которого он не может вывести и обосновать генеалогически в исторической связи народов и племен: как на выросший из земли "автоктонический" народ. Если сила представления есть как бы монополия человека, которой с ним не разделяет никакое другое существо, то он отделен от всех вещей пропастью, и как в приведенном сравнении нить истории обрывается в руках историка, так обрывается и тут нить природы в руках философа. Допустить такой перерыв значит отрицать связь вещей и вместе с тем лишиться возможности познания. Что существует вместе, то должно иметь и общую связь, и ни одна вещь не может быть полным исключением из природы всех остальных. Все равно, по какому закону установлен порядок вещей: он установлен, они связаны друг с другом, и известное согласование, известное родство должно существовать между всеми ими, по выражению Гиппократата: *σὺμλνοία λάντα*⁴⁴⁹. Существует естественный закон аналогии, гласящий, что все вещи, которые

соединяет в себе вселенная, принадлежат к одной и той же семье, что они связаны родством, допускающим величайшее индивидуальное разнообразие и не нарушаемым даже существованием крайностей. Природа так же не знает каст, как и полного равенства; способности, которою она наделяет высшее из своих созданий, она не лишает вполне и последнего из них. Сила, с полной энергией проявляющаяся в человеке, не может совершенно отсутствовать ни в одной вещи; она действует во всех, только в низших с меньшей мощностью, почему и не проявляется так ясно и отчетливо. Итак, если человек не является исключением из всех вещей, то и как представляющее существо он не может быть таким исключением; в таком случае силы вещей должны быть родственны силам человека, должны быть аналогиями человеческого духа или представляющими сущностями. Либо вообще нет представления, либо оно вездесуще. Но существование представления в нас самый достоверный из всех фактов опыта, поэтому должны существовать аналогичные силы во всех вещах, иначе представления в нас, т. е. мы сами, были бы исключением в природе и чудом для философии. "Поэтому", – говорит Лейбниц, – "если мы приписываем нашему духу

прирожденную силу внутренней деятельности, то не только можем, но и должны признавать также в других душах, формах или, если угодно, субстанциальных натурах ту же самую силу; иначе пришлось бы предположить, что из всех известных нам существ только один дух деятелен, и что каждая сила внутренней и, так сказать, живой деятельности сопровождается сознанием: мнения, которые поистине ничем нельзя доказать и пришлось бы защищать наперекор всякой истине. Везде должны быть души или их аналогии"⁴⁵⁰. "Ибо при том однообразии, которое, на мой взгляд, природа преследует во всей своей области, можно всюду где бы то ни было, во всякое время и на всяком месте сказать: все таково, как здесь (*c'est tout comme ici*), только различно по отношению к величине и совершенству; поэтому самые отдаленные и скрытые вещи вполне могут быть доказаны по аналогии с известными нам". "Все в природе аналогично"⁴⁵¹.

Что касается выражения "*principium percipivum*", вездесущия представляющих сил в природе вещей и деятельности их без всяких органов чувств, то и Бэкон в своих книгах о ценности и умножении наук признал необходимость и значение этого учения и

приписывал ему величайшую важность. Ибо он называет его "res nobilissima". Чувственное восприятие есть только в животном теле, представление же или перцепция, напротив, везде⁴⁵².

Когда леди Мешем, подруга и ученица Локка, просила нашего философа дать ей понятие о его учении, то он написал ей юмористические письма в марте и июне 1704 г., где выставляет сплошную аналогию всех вещей или однообразие в природе, это "tont comme chez nous", как одну из своих основных идей. Другая же есть смена или разнообразие вещей, ибо, как говорит Тассо: "per variare natura è bella"⁴⁵³.

III. МОНАДА КАК МИКРОКОСМ

1. ИНДИВИДУМ И МИР

Таким образом различные пути привели нас к тому положению, что все вещи – представляющие сущности. Кто еще желает оспаривать эту истину, пусть тот опровергнет, что во всех вещах есть формы и притом необходимые, что в человеке есть представления и притом сознательные; кто ограничивает представляющую силу человеческой душой, пусть тот попытается рассматривать человека, как исключение из законов природы, и посмотрит, как он разделяется с потребностью в науке! Лейбницевское "principium perceptivum" основывается на принципе индивидуальности (формующей силы) и на законе аналогии. Надо свалить обе эти опоры для того, чтобы пал этот принцип. Так пусть же опровергнут принцип индивидуальности и закон аналогии! Чтобы смочь это сделать, надо снова противопоставить первому систему всеединства, второму резкий дуализм мышления и протяжения, представления и движения, духа и тела, т. е. нужно вызвать

против Лейбница отошедшие в вечность и побежденные им системы Декарта и Спинозы, чтобы изгнать "principium perceptivum". В противном случае придется убедиться, что во всех вещах действуют самопроизвольные силы, что поэтому вещи суть самодеятельные и аналогичные сущности, или, что то же самое, что представляющие силы вездесущи.

Но каждая представляющая сила имеет свое определенное содержание, ибо она должна представлять нечто, каждая вещь есть представление своей индивидуальности, каждая же индивидуальность, хотя и не находится в непосредственной связи с другими сущностями, все же находится в известном отношении к ним, ибо она самодеятельно отличается от них и только в этом отличии является данной индивидуальностью. Невозможно, чтобы существовала только одна монада. Если она и существует не благодаря другим, то все же существует вместе с ними, и ее понятие предполагает их бытие; следовательно, невозможно мыслить и представить себе только одну монаду без других, связанных с нею если и не физическим влиянием, то необходимым порядком. Стало быть, невозможно также, чтобы данная вещь представляла только свою

индивидуальность, не включая в это представление непосредственно всех остальных индивидуумов. Если мы назовем совокупность или порядок вещей миром (κόσμος), то этот индивидуум возможен только в этом мире, в этом порядке вещей и не может без него ни существовать, ни быть понятым; поэтому природа каждого существа включает в себе связь со всеми остальными, стало быть, саму вселенную. Если, говоря словами Лессинга, в мире ничто не изолировано, то не может быть изолирован ни один индивидуум; в таком случае представление этого индивидуума есть непосредственно представление всех, или каждая монада, есть представитель вселенной; в своей самостоятельности она есть не только мир сам по себе, но, так как она существует в связи со всеми остальными, вместе с тем и этот большой мир в миниатюре, т. е. микрокосм, малый мир (petit monde), сконцентрированная вселенная (univers concentré). Она есть представление вселенной не в том смысле, что получает это представление извне, как бы через окошко, через которое проникают в нее вещи внешнего мира, а в том смысле, что излучает это изображение, как зеркало, но не как мертвое зеркало, которое отражает его, а как живое, воспроизводящее свое

изображение собственной силой (*miroir actif, vivant*). "Эта связь или это согласование всех вещей с каждой отдельной и каждой отдельной со всеми остальными делает то, что каждая монада находится в известном отношении ко всем другим, и что, следовательно, она есть живое и вечное зеркало вселенной"⁴⁵⁴.

2. СВЯЗЬ МИРА

Два положения должны соединиться, чтобы образовать понятие микрокосма: первое, являющееся вместе с тем условием всякой философии, требует, чтобы вещи были связаны друг с другом, чтобы каждая отдельная вещь была включена в порядок целого и вследствие этого находилась бы в необходимом отношении ко всем другим. Как достоверно то, что существует миропорядок, связь всех вещей, так же достоверно и то, что каждая отдельная вещь есть представитель вселенной. Абсолютный ум, который мог бы с полной ясностью постичь все, познал бы по каждой отдельной вещи целое, по самому незаметному существу все остальные, стало быть, мир, по этому миру все творение, стало быть, самого Бога, с такой же отчетливостью, как сведущий археолог узнает по торсу всю статую или естествоиспытатель по отдельной части растения или животного весь организм.

Можно спорить о том, возможен ли такой абсолютный ум в философии и вообще в человеческой науке; одни могут утверждать это, другие требовать этого, третьи отрицать:

достоверно во всяком случае то, что этому божественному уму, где бы он ни находился, каждая отдельная вещь должна бы была представлять целое, что, стало быть, действительно в каждом отдельном существе есть такое универсальное представление. Ибо как могло бы оно делать познаваемым целое, если бы не заключало в себе его представления, если бы не имело бесконечного множества отношений, связывающих его с другими вещами, в конце концов со всеми? Когда Ванини утверждал, что он может по соломинке познать Бога, то это изречение казалось богохульством. Если бы он сказал вместо этого, что такое познание возможно лишь для самого Бога, что только божественная мудрость может постичь божественное всемогущество, то его изречение было бы выражением благочестия, и противоположное ему показалось бы ересью. Ибо в таком случае противникам пришлось бы отрицать, что в соломинке открывается всемогущество Божие так же, как и во всей природе, как во всей вселенной, что это откровение вечно сопутствует божественному уму, что этот ум даже по соломинке познает все свое творение: им, значит, пришлось бы подвергнуть сомнению божественное всемогущество или божественную

мудрость, или и то и другое вместе, во всяком случае самое бытие Божие. Однако всякому ясно, что оба положения, – нечестивое, высказанное Ванини на пути к костру, и благочестивое, которым он мог бы заслужить одобрение верующих, согласуются в том, что по соломинке может быть познано все творение, по самому ничтожному существу самое высшее, или что каждая вещь представляет порядок всех. Таково высшее основоположение всех философских и, можно добавить, всех религиозных мировоззрений. Кто отрицает это положение, тот отрицает миропорядок, возможность абсолютного ума не только в человеческом, но и в Божеском духе.

3. МИРОПРЕДСТАВЛЕНИЕ

Вторым условием является высшее основоположение лейбницеvской философии, что каждая отдельная сущность есть субстанция, сила, монада, или что ни в какой вещи не происходит ничего такого, что не вытекает из силы, из особенной природы самой этой вещи. Если же, согласно первому основоположению, каждая вещь есть представление вселенной, то из второго следует, что она производит это представление собственной силой, что в ней самой заключается представляющая сила, содержанием коей является целое, что, следовательно, каждая вещь есть мир-индивидуум, космос *in individuo*, или микрокосм. Вещь есть микрокосм, если она при посредстве самой себя, т. е. собственной независимой силой, представляет вселенную: поэтому понятие микрокосма является законченным впервые в лейбницеvской философии, так как впервые она учит тому, что вещи составляют не только части целого, но и само целое, что они не только члены общего миропорядка, но и миры сами по себе. И Спиноза также может утверждать, что каждая вещь

представляет целое, ибо он рассматривает вещи "sub specie aeternitatis", а при таком рассматривании каждая из них является преходящим действием всей природы, последняя же вечным действием Бога. Но для Спинозы отдельные сущности не микрокосмы, ибо они представляют ему вселенную не сами собою, не своей особенной индивидуальностью, а в непосредственном и естественном сообществе со всеми остальными. По Спинозе, лишь ум, направленный на целое, постоянно видит целое также и в отдельном преходящем явлении. По Лейбницу, напротив, целое познается тем яснее, чем глубже проникает ум именно в сущность отдельной индивидуальности. "В самом ничтожнейшем, незаметнейшем существе", – говорит Лейбниц во введении к своим новым опытам исследования человеческого ума, – "взор, подобный по пронизательности божественному, мог бы прочесть весь последовательный порядок вещей во вселенной"⁴⁵⁵.

Если мы сравним Лейбницеv систему природы с живым, самовоздвигающимся зданием, в котором каждая часть сама занимает и сохраняет именно то место, какое ей подобает согласно порядку целого, то каждая из этих частей будет монадой, каждая из этих монад

микрокосмом, т. е. в ней должно быть представление не только о своей индивидуальности, но вместе с тем и об остальных частях, стало быть, обо всем строении. Если бы колонна была монадой, то она сама стала бы вертикально, сама вступила бы в ряды колонн, на строго определенное место, находящееся как раз в данном расстоянии от соседних колонн; она сама обратила бы свою капитель кверху, свой постамент книзу, одним словом, она действовала бы именно так, как следует согласно намерению зодчего или представлению колонны. Но если она действует строго согласно этому представлению, то не ясно ли, что без него она не могла бы так действовать? Стало быть, в ее природе должно заключаться это представление, т. е. колонна, будь она монадой, должна бы была представлять свою индивидуальность. Но только ли ее? Разве она могла бы занять и сохранять свое место в ряду колонн, определенное место, отвечающее определенному архитектурному соотношению, не имея представления, хотя бы и бессознательного, о других колоннах? Разве она могла бы обратить свою капитель к архитраву и именно только к нему, не имея представления о нем? Если колонна представляет свою индивидуальность, то она должна также представлять и соседние части, а в

конце концов целое здание, самый храм, иначе было бы необъяснимо, почему она попадает сама на то место, которое ей подобает в системе целого. Стало быть, если бы колонна была монадой, то она необходимо была бы микрокосмом, т. е. она непременно представляла бы не только свою индивидуальность, природу колонны, но и целое здание во всех его частях.

Глава седьмая

ТЕЛЕСНЫЙ МИР

I. РАЗЛИЧНЫЕ МИКРОКОСМЫ

Все вещи суть монады, все монады суть микрокосмы: эта простая формула резюмирует доселешнее изложение, обнимающее весь ряд промежуточных понятий между субъектом вещь и предикатом монада, между субъектом монада и предикатом микрокосм в их последовательном порядке. Всякая вещь есть сила, всякая сила есть деятельный субъект, или отдельная субстанция, т. е. индивидуум, или монада, всякая монада есть одновременно и активная, и пассивная сила, форма и материя, живая машина, одушевленное тело; всякое одушевленное тело есть развитие индивидуума, стало быть, его представление, вместе с тем представление всех индивидуумов, т. е. представитель вселенной, или микрокосм***.

Все монады сходны в том, что в каждой из них есть представление целого. Как же различаются монады? Ибо, что они должны различаться, на это указывает понятие

индивидуальности, приписывающее каждой сущности неотъемлемую особенность. Эта абсолютная особенность служит причиной того, что нигде в мире не существует полного равенства, что нельзя найти двух совершенно одинаковых существ, что даже крайнее, по-видимому, полное сходство в действительности есть лишь исчезающее или бесконечно малое несходство, "и это различие всегда более, чем только численное", ибо оно основывается на сущности вещей⁴⁵⁶. В лейбницевском мирозерцании вещи являются нам в виде благоустроенной семьи, где все члены родственные, аналогичные, проникнутые духом всей семьи существа, причем однако каждое само по себе составляет совершенно особенную, от всех других отличную индивидуальность: индивидуальность, которая не уничтожается, а скорее усиливается и подтверждается фамильным духом и фамильным сходством, как бы силен ни был первый, и как бы явственно ни было второе. Именно родство и фамильный дух признает и охраняет своих индивидуумов до их малейших особенностей, тогда как общественный правовой порядок, абстрактный безличный закон относится к ним безразлично или безучастно. Чем резче выражены особенности, чем разнообразнее

способности и силы отдельных членов семьи, тем богаче и плодотворнее совокупное целое. Униформность есть одна основная идея лейбницевской философии, вариация – другая⁴⁵⁷.

В великой мировой семье все вещи суть микрокосмы, но каждая на свой особый образец по мере своей силы и способности. Они различные микрокосмы, ибо в каждой отдельной вещи целое представлено особенным, совершенно несравнимым, индивидуальным образом. Все они представляют один и тот же мир, но каждая как бы с другой точки зрения. Так один и тот же объект может быть рассматриваем многими, но каждый из рассматривающих занимает свое особенное место, не разделяя его ни с кем другим; каждый находится на определенной точке стояния, от которой зависит угол и линия зрения, образ и созерцание; таким образом у всех один и тот же представляемый объект, но различна точка зрения, а потому и самое представление. Монадология поясняет наглядно различие микрокосмов следующим образом: "Как один и тот же город, рассматриваемый с разных сторон, является каждый раз совершенно иным и как бы перспективно умноженным, так бесчисленное множество монад может породить иллюзию, что

существует столько же различных миров, которые, однако, суть только перспективы одного единственного мира с различных точек зрения (point de vue) каждой монады"⁴⁵⁸.

Что в метафоре город, то в действительности мир, совокупность всех монад; что там созерцающий глаз и его неподвижная точка зрения, то здесь монада и ее неотъемлемая индивидуальность. Иной индивидуум есть иное представление мира или иной микрокосм. В человеке, без сомнения, целое может быть познано лучше, яснее, чем в животном, растении или камне: поэтому человек есть представление вселенной в высшем смысле, чем низшие и менее совершенные существа. Но целое, бесчисленное множество существ, бесконечно велико, индивидуум же, даже и высший, напротив, ограничен и бесконечно мал по сравнению с целым. Поэтому невозможно, чтобы индивидуальное представление целого когда-либо равнялось ему самому и достигло бы отчетливого, вполне ясного его выражения. Скорее каждая индивидуальность есть ограниченное, неадекватное представление целого, а так как всякое неадекватное представление заключает в себе смутность или недостаток ясности, то каждый индивидуум есть неясное представление

целого или смутный микрокосм. Активная сила монады является причиной того, что ее представление направлено на целое, или, другими словами, что каждая сущность стремится к высшей; пассивная (ограниченная) сила препятствует этому стремлению и, смотря по данной индивидуальности, ставит известную границу представлению целого, так что ни в одной монаде микрокосм не может быть ясным, а в каждой он до известной степени затемнен и смутен, в одной больше, в другой меньше. "Все монады смутно стремятся к бесконечному, к целому"⁴⁵⁹. Они стремятся, ибо по природе они силы; они стремятся "к целому", ибо они микрокосмы. Их стремление смутно, потому что в неизменном и присущем каждой индивидуальности естественном пределе представление целого никогда не может вполне выясниться, почему и стремление к бесконечному никогда не может вполне осуществиться. Монады могут бесконечно приближаться к этой высшей цели, все же между целым и каждой из них всегда будет неравенство, никогда не исчезающее совершенно и делающее представление даже в высшем индивидууме несоответствующим, неотчетливым, неясным. Насколько стремление монады действительно осуществляется, настолько

представление ясно: оно тем яснее, чем сильнее стремление, чем больше активная сила, чем выше организация и обширнее круг действия индивидуальности; активная сила порождает стремление и поэтому производит ясное представление. Напротив, насколько стремление ограничивается и встречает препятствие, настолько представление неясно: оно тем более неясно, чем слабее стремление, чем больше слабость, чем ниже организация и теснее круг действия индивидуальности; пассивная сила ограничивает стремление и производит поэтому неясное представление. "Таким образом монаде приписывают активность по мере ее отчетливых представлений, пассивность же, напротив, по мере смутных"⁴⁶⁰. Активная сила равна ясному представлению, пассивная – смутному.

II. ТЕЛА КАК ЯВЛЕНИЯ ИЛИ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ

1. ОГРАНИЧЕННОЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЕ

Вследствие своей пассивной силы каждая монада есть тело или является, как таковое. Но так как вообще сила монады состоит в представляющей деятельности, а пассивность заключается в ограниченной деятельности, то тело есть ограниченное представление, ибо оно продукт пассивной силы или ограниченной представляющей деятельности. Каждая монада представляет то, что она есть, и так как, будучи индивидуальной сущностью, она включает в себе предел, то каждая монада должна представлять ограниченную сущность, т. е. такую, наряду с которой есть еще и другие. Быть наряду друг с другом значит быть пространственным, быть в пространстве или наполнять пространство значит быть телесным: следовательно каждая монада должна представлять тело, или часть телесного мира. Каждое тело находится в постоянной деятельности, в постоянном движении и изменении, а последнее состоит из чреды

состояний, наступающих одно после другого. Чередоваться значит быть во времени. Поэтому каждая монада должна представлять бытие в пространстве и времени, т. е. тело, находящееся в общении с другими телами, или часть движущегося мира тел, в котором все совершается по законам механики.

Если микрокосм есть представление, то неясный микрокосм есть ограниченное миропредставление, т. е. представление внешнего мира, совокупности внешних, взаимно исключаящих друг друга, стало быть, пространственных и материальных вещей. Так как достоверно, что я ограничен, то я должен представлять ограниченную, исключаящую сущность, т. е. внешний мир, комплекс протяженных, материальных вещей и среди них сам материальную вещь, тело среди тел, и должен быть представляем, как таковое. И сознательная монада, так как она вместе с тем ограниченная, должна представлять себя (*se*) себе самой (*sibi*) как тело, и являться другим сознательным монадам как таковое.

2. ТЕЛО КАК НЕОБХОДИМОЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЕ

Если поэтому Лейбниц рассматривает тело, как явление монады, как ее представление или феноменон, то не следует полагать, что этим уничтожается природа тела, подлинность материи, что она превращается в чистое представление, в голый образ, или что на место естественного тела ставится пустая кажимость; этим только объясняется явление тела и уничтожается последнее возможное раздвоение между телом и душой. Тело есть не любое, а необходимое, коренящееся в существе каждой монады представление, "phaenomenon bene fundatum". Как неотъемлемо это основание, так же неотъемлемо и явление и представление тел. Поскольку я не могу когда-либо выйти из своей индивидуальности и вместе с тем из своего предела, постольку же не могу когда-либо потерять представление материального мира, постольку же не может наступить момент, когда тела перестанут быть для меня телами, и если бы я даже давал им иное объяснение, их явление останется для меня всегда тем же самым. Выражение, что материя есть "запутанное или

смутное представление", не должно сбивать нас; быть может, это определение не так удачно выбрано для других, как оно глубоко продумано самим Лейбницем. Ибо состояние смутности является чем-то таким, что не должно быть, что лучше прекратить как можно скорее; кажется, что нам стоит только проснуться от этого смутного сновидения, и мы освободимся от телесного мира и его представления. Но никакая ясность ума и никакая философская монадология не в состоянии превратить индивидуумов в чистых духов и этим уничтожить представление тела и материального мира: это значило бы поставить философию на место мира, объяснение природы на место самой природы. Смутное представление есть вполне естественное и потому неотъемлемое состояние каждой вещи. С лейбницевским понятием тела дело обстоит так же, как с учением Коперника о движении Земли или с картезианской теорией чувственных качеств. Декарт говорит: по своей природе тело только протяженно, все же чувственные качества, которые мы ему приписываем, как то: вкус, цвет и т. д., суть исключительно наши чувственные ощущения, а не его свойства. Несмотря на это учение, как бы верно оно ни было, мы продолжаем говорить о теле так, как будто оно

действительно обладает этими свойствами; мы находим вино сладким или кислым, хотя знаем, что сладость и кислота суть только наши вкусовые ощущения. Коперник доказал, что Земля движется вокруг Солнца, и что в видимом нами движении Солнца проявляется наше собственное движение, которого мы не видим. Но тем не менее мы продолжаем видеть движение Солнца и говорим о его восходе и закате, как будто это движение действительно существует в природе, тогда как нашему уму явствуется противоположное. Как система Коперника не в состоянии лишить нас созерцания движения солнца, как в этом случае ум может объяснить наше чувственное представление, но никогда не может уничтожить его, так же не может и не стремится лейбницевское учение о монадах оторвать нас от созерцания материального мира, показывая нам, на какой естественной и общей нам точке зрения оно основывается⁴⁶¹.

Причиной того, что вещи, находящиеся вне нас, являются нам, как тела, служит не только наше ограниченное представление, но вместе с тем и их собственное ограниченное представление, делающее вещи телами или заставляющее их являться таковыми. Мы представляем сознательно или рефлексивно то,

что вещи представляют без сознания и без рефлексии; мы знаем, что вещи и мы сами являемся, как тела, вещи же ничего не знают об этом явлении, хотя и служат причиной его. Поэтому тела не только наши созерцания или такие феномены, которые должны быть объясняемы исключительно свойствами нашей познавательной способности, но они поистине явления природы, вытекающие из сил самих вещей⁴⁶². Совокупный мир тел есть явление совокупного мира монад (*phénomènes résultants de ces substances*). Вот что говорит Лейбниц в своем первом письме к Бурге: "Вы судите совершенно правильно, что мои монады не материальные атомы, а простые субстанции, одаренные изначальной силой (прибавляю – представления и стремления): силой, проявления или феномены которой суть тела"⁴⁶³.

Поэтому в природе есть только монады и то, что необходимо вытекает из их сил. Итак, если возникает вопрос, могут ли существовать, кроме монад, еще другие сущности, должны ли быть приняты для объяснения вещественного мира еще и другие принципы, как, напр., *vinculum substantiale*, то, строго говоря, лейбницевская философия должна ответить на этот вопрос отрицательно.

В диалоге об основоположениях Малембранша Филарет, защищающий учение о монадах, говорит: "Мы имеем полное право сомневаться, что Бог создал, кроме монад, или нематериальных субстанций, еще и другие сущности, и что тела вообще суть что-либо иное, чем явления, необходимо вытекающие из этих субстанций. Мой друг, мнения которого я Вам изложил, решительно склоняется к последнему, так как он все сводит к монадам, или простым субстанциям, и их модификациям, а также к явлениям, которые отсюда следуют, и реальность которых явствует из их связи, чем они отличаются от сновидений".

3. СМУТНОЕ И ОТЧЕТЛИВОЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЕ ТЕЛА

С точки зрения ограниченного представления, присущего всем монадам, в том числе и сознательным, мир является, как материальная вселенная, и каждая монада, как тело. Здесь господствует закон естественной причинности, по которому вещи взаимно определяют друг друга, оказывают друг на друга внешнее воздействие и находятся в механической связи. Таковым являлся мир в учении Спинозы с высшей интеллектуальной точки зрения, отнимающей у каждого отдельного существа его кажущуюся самостоятельность и превращающей все вещи в модификации одной субстанции. Таковым является мир в учении о монадах с точки зрения ограниченного и неясного представления, с точки зрения воображения, превращающего индивидуумов в модусы и представляющего их, как тела или части телесного мира. Противоположность обоих этих мирозерцаний обрисовывается очень ярко. То, что Спиноза считал адекватной идеей вещей, Лейбниц низводит на степень неадекватного, ограниченного и неясного понятия.

И так всякий раз с точки зрения высшей системы понятия низшей являются все еще неясными и ограниченными.

В мире явлений, или в мире материальном, каждый индивидуум составляет особенное тело, представляющее данную сущность в отличие от всех других. Поэтому каждое тело есть отчетливое представление своей собственной сущности. В пределах ограниченного представления, обуславливающего то, что вселенная является, как телесный мир, каждый индивидуум отчетливее всего представляет собственное тело, менее отчетливо другие, и тем менее, чем далее отстоят они от него в мировом порядке. Таким образом каждое тело есть одновременно и смутное, и отчетливое представление: оно есть смутное представление мира и отчетливое представление индивидуума, оно – неясное представление других индивидуумов и ясное, даже самое ясное среди всех тел, представление собственной индивидуальности, своей души. Так, животное тело есть отчетливое представление животной души, самое отчетливое из всех тел мира. На (сознательном) представлении животного тела основывается зоология, проникновение в сущность животной души и в природу животной

жизни. И так как таким образом каждая душа делает себя ясно познаваемой в своем теле, по крайней мере яснее, чем во всех других, то Лейбниц имеет право утверждать, что в пределах материального мира каждая душа представляет свое тело отчетливее всего. "Хотя каждый индивидуум представляет всю вселенную, тем не менее он представляет отчетливее тело, которое принадлежит ему, и энтелехию которого он составляет, а так как это тело, вследствие связи всей материи в телесном мире, выражает всю вселенную, то душа, представляя свое тело, представляет вместе с тем вселенную". Представляющую деятельность Лейбниц обозначает иногда словом "représenter", иногда словом "exprimer". Употребление этих терминов достопримечательно по той причине, что оно освещает понятие представляющей силы и отмечает различие между голым и сознательным представлением. Сознательное представление направлено внутрь и возвратно действует на субъект, от которого исходит; голое представление направлено наружу и не действует возвратно на субъект. Вещи суть только accusativ'ы (объекты) своей представляющей деятельности, а не ее dativ'ы (лица): они представляют себя (se), а не себе (sibi).

Сознательное представление есть рефлексивная деятельность, голое – лишь экспрессивная. То, что представляют бессознательные вещи, есть не рефлексия, субъективное представление или понятие, а только экспрессия, объективное представление или форма. Поэтому *représenter* = *exprimer*.⁴⁶⁴

Каждое тело есть отчетливый индивидуум и неясный микрокосм: отчетливый индивидуум, потому что оно выражает исключительным и определенным образом одушевляющую его силу, неясный микрокосм, потому что оно представляет другие тела неясно, а всю вселенную в высшей степени несовершенно. Эти положения вполне очевидны и доказываются простейшим опытом науки. Каждая наука основывается на ясном представлении своего объекта, но на ясном представлении этого объекта никогда не может основываться верное познание других, а тем более всех объектов. Если точно исследовать тело растения, то из отчетливого (сознательного) представления этой вещи получится истинная ботаника. Но разве также и зоология, и антропология, и метафизика? И почему нет? Да потому, что тело растения представляет отчетливо только душу растения, а не душу

животного, еще менее душу человека, менее же всего вселенную!

III. РАЗЛИЧИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ

1. СТЕПЕННЫЕ РАЗЛИЧИЯ. НИЗШИЕ И ВЫСШИЕ МОНАДЫ

В пределах ограниченного миропредставления, которое обще всем монадам, каждая из них подтверждает свой особенный характер. Все они индивидуумы, микрокосмы, неясные микрокосмы, но именно это-то неясное, ограниченное представление мира в каждой из них совсем иное. И совершенно ясно, в чем только и может состоять эта особенность. Если именно во всех монадах существует одна и та же сила представления, одно и то же стремление к целому и высшему при известных ограничивающих условиях, то различие вещей должно заключаться в различии их пределов, особенность отдельной индивидуальности в степени ее силы, в силе ее стремления. Поэтому различие монад есть степенное: они различны не по природе своего существа, ибо все монады силы, не по виду этой силы, ибо все они представляющие силы, не по содержанию своих представлений, ибо все они представляют одну и

ту же вселенную, а по степени своей силы, по пределу своего представления, по большей или меньшей отчетливости, с которой каждая из этих сил представляет вселенную. Однако мы не можем сказать, что монады различаются только количественно, – это значило бы брать масштаб, не подходящий к их природе. Они не математические величины, поэтому в данном случае степень не есть количественное обозначение: эта степень есть естественный предел или прирожденное, изначальное качество, выражающее характер каждого отдельного индивидуума. То, что ранее было названо нами особенной природой монады, вследствие которой каждая из них вполне отлична от всех остальных, – тот же самый принцип спецификации мы называем теперь степенью представления. Ни одно существо не может превзойти меры своей силы, степени своего представления, но так как природа силы допускает бесконечную градацию, так как понятие стремящейся силы требует бесконечного возрастания, то должно существовать бесчисленное множество сил, бесконечное разнообразие монад, ибо каждая степень есть определенная естественная сила, пространство действия которой простирается до известной границы и отнюдь не далее; каждая

естественная сила есть определенный индивидуум, образование которого зависит от его способности, и способность которого исчерпывается степенью его силы.

Но вообще всякое основное различие состоит в том, что одно ниже, другое выше, а это различие означает степенное отношение. Градация силы образует постепенный переход от низшей степени к высшей, и если на этой шкале каждая точка представляет собою особую силу, т. е. особый индивидуум, или монаду, то бесчисленное множество монад образует бесконечный восходящий ряд существ. Таким образом высший закон монады является вместе с тем и высшим законом вселенной. И тут наипростейшим образом объясняется то согласование между отдельным существом и целым, которое составляет основную мысль лейбницевского учения. Каждая монада есть развитие индивидуума, закономерный и непрерывный ряд действий. Вселенная есть восходящий ряд монад, который, как будет показано, не менее закономерен и постоянно прогрессирует. С тою лишь разницею, что здесь одна степень не вытекает из другой, как в развитии индивидуума, но каждая составляет особую, изначальную независимую от других

сущность, которой назначено ее способностью занимать именно эту точку во вселенной, быть именно этим членом в ряду сил, именно этой ступенью в порядке вещей: занимать как бы метафизическое место, отстаиваемое каждой монадой с начала времен и названное Лейбницем ранее "точкой зрения (point de vue)", с которой каждая из них представляет вселенную. Теперь эта великая мысль вполне ясна. Низшая сила необходимо стремится к высшей, как растение в своих постепенных переходах стремится к животному, животное к человеку, человек к Богу. Но каждое стремление необходимо сопровождается представлением его цели, хотя бы и темным и бессознательным. В низшей степени должна быть вместе с тем сопредставляема высшая, так как к ней направлено стремление, в последней опять-таки высшая и так далее до бесконечности. Следовательно, в каждой ступени или в каждой монаде должно заключаться представление обо всех остальных, т. е. обо всей вселенной: в наиболее низкой самое темное, в наиболее высокой самое ясное. Ибо сила не допускает никаких иных различий, кроме степеней, а представляющая сила никаких иных степеней, кроме различия темного и ясного, отчетливого и

смутного представления. "Каждая субстанция выражает всю вселенную, но одна отчетливее, чем другая, вообще каждая относительно и в зависимости от ее особенной точки зрения"⁴⁶⁵.

Итак, степени представления состоят в большей или меньшей отчетливости, с которой каждая монада представляет вселенную, а так как это представление не может быть совершенно ясным ни в одном конечном существе и не может освободиться от своих естественных пределов, то большая ясность есть здесь лишь меньшая неясность. В пределах порядка вещей мы должны всегда понимать отчетливость представляющей силы в ограниченном смысле: она никогда не распространяется на всю вселенную, а лишь на часть ее. Но если я представляю ясно только одну часть целого, а другую неясно, то само целое, которое ведь есть совокупность всех своих частей, представляется мною смутно.

Большая отчетливость указывает на высшую степень представляющей силы, стало быть, на высшую ступень индивидуальности или на (относительно) более совершенное существо; меньшая отчетливость, наоборот, указывает на низшую степень силы, на низшую ступень природы, на (относительно) менее совершенное существо. Совершенство и несовершенство имеют

здесь сравнительное значение: они суть предикаты, подобающие монаде по ее отношению к целому. Рассматриваемая сама по себе, каждая монада заключена в свой естественный предел; она не может быть ни более, ни менее того, что есть по природе; ее сущность состоит в изначальной определенной индивидуальности, которой монада сама не может ни дать себе, ни отнять у себя, а может только развивать ее: она тем совершеннее, чем полнее выражает свою природную способность. Но по сравнению с целым, конечно, одна монада ограниченнее, чем другие: ограниченная ниже менее ограниченной, низшая несовершеннее высшей. Все они в совокупности составляют тот бесконечный ряд существ, который прогрессирует от несовершенного к совершенному. Поэтому по отношению к индивидууму вселенная состоит в возрастающем совершенстве, и если бы существовали только индивидуумы, то их восходящий ряд никогда не мог бы закончиться, вселенная никогда не могла бы завершиться и само целое было бы охвачено возрастающим совершенствованием. Но положим, что существует высшая цель, одновременно и обосновывающая, и завершающая восходящий ряд вещей, – в таком случае целое закончено само

в себе, и возрастающее совершенство имеет место лишь по отношению к отдельным существам, тогда как сама вселенная пребывает в равномерном совершенстве. Так следует понимать вопрос о совершенстве целого, затронутый Лейбницем в его письмах к Бурге, но не решаемый им, а решаемый Лессингом в известном нам его трактате о Лейбнице именно в том смысле, что вещи мира составляют ряд возрастающего, сам же мир систему равномерного совершенства. Мы оставим этот вопрос открытым, так как еще не можем вполне ответить на него, ибо пока знакомы только с монадами, и о восходящем ряде их нам приходится судить так, как судил Лессинг. Совершенство отдельных существ возрастает ступень за ступенью, и так как нет ни границы, ни степени, которой нельзя было бы перейти, то нет также и индивидуума, который не допускал бы еще высшей ступени индивидуальности. Ибо ни в одной монаде, если только не устранить последнего предела, а вместе с тем и самой монады, представление вселенной не может быть столь ясным и отчетливым, что оно не может стать еще яснее и отчетливее⁴⁶⁶.

Монада тем совершеннее, чем отчетливее она представляет вселенную, или чем больше та часть

вселенной, которую она представляет отчетливо. Или, что то же: существо тем совершеннее, чем отчетливее в нем представлено целое, чем большая часть целого через него познается. Другими словами: чем больше представлено в данном существе, чем богаче и содержательнее познание, черпаемое нами из отчетливого представления его, тем совершеннее самое существо. Человек дает большее познание о мире, чем животное: поэтому человеческий индивидуум представляет мир отчетливее, чем животный, а стало быть, он совершеннее последнего.

Мир есть совокупность всех монад, следовательно, часть его есть совокупность некоторого количества их: первый заключает в себе все монады, вторая только более или менее значительное число их. Но так как эта часть тем больше, чем больше монад она в себе содержит, то монада тем совершеннее, чем большее количество других монад она отчетливо представляет. Низший индивидуум может представлять высший только темно и неясно, тем менее ясно, чем выше представляемый индивидуум; напротив, высший индивидуум может всегда представить низший ясно и отчетливо, тем яснее, чем выше представляющий индивидуум. Животное имеет о человеке темное,

человек же о животном ясное представление: из животного никогда не может выйти антрополог, из человека же, без сомнения, может выйти зоолог, причем, само собою разумеется, мы предполагаем, что ясное представление должно быть вместе с тем и сознательным для того, чтобы из него могла вообще произойти наука, ибо животное, хотя оно и яснее представляет растение, чем, наоборот, растение животное, все же никогда не может сделаться ботаником, так как его представление, даже самое ясное, все же бессознательно и поэтому не дает знания. Итак, мы пришли к следующим положениям: все высшие существа представлены в низших неясно, все низшие в высших ясно; по совершенному несовершенное может быть познано отчетливо, по несовершенному совершенное лишь смутно; несовершенное есть смутное представление совершенного, последнее же — отчетливое представление несовершенного.

Отчетливое представление есть прояснение и потому объяснение смутного: стало быть, совершенное есть объяснение несовершенного, оно его причина, но не в реальном смысле, т. е. не в том что оно его производит, а в идеальном, т. е. в том, что оно его объясняет; таким образом отношение между несовершенным и

совершенным или между монадами вообще есть не физическое, а идеальное влияние, причем высшая сила всегда представляет низшую, объясняет и в этом смысле обосновывает ее, но не порождает из себя и не воздействует на нее извне. "Высшее совершенство вещи заключается в том, что в ней открывается априорная причина того, что происходит в другой вещи, и в этом смысле говорят о причинной связи между ними, в силу которой первая воздействует на вторую. Но среди простых субстанций есть только идеальное влияние одной монады на другую"⁴⁶⁷.

2. НИЗШИЕ И ВЫСШИЕ ОРГАНИЗМЫ. ЦЕНТРАЛЬНЫЕ МОНАДЫ

Если все монады по природе своей одушевленные тела или органические субстанции, то организмы должны различаться так же, как и монады: стало быть, должны существовать низшие и высшие организмы, – первые суть несовершенные, вторые совершенные монады. Как в совершенных монадах несовершенные представлены отчетливо, как бы содержатся в них, как моменты, так и низшие организмы в высших: так растительная жизнь представлена отчетливо и содержится, как низшая ступень жизни, в животной, а животная в человеческой, но не наоборот – человеческая жизнь в животной или последняя в растительной. Монада тем совершеннее, чем больше других монад она представляет отчетливо. Но самое отчетливое представление ограниченной монады есть ее тело: стало быть, чем больше монад соединяет она в самом отчетливом своем представлении, т. е. в своем теле, чем богаче и разнообразнее образование этого тела, тем более развита (представляющая) сила монады, тем обширнее поле ее действия, тем совершеннее сама монада,

тем выше организм. Следовательно, высший организм не есть простая монада, которая была бы отчетливым представлением одного тела и смутным всех других, а есть царство монад, и в этом царстве множество монад представляется с полной отчетливостью одной единственной: в них не совершается ничего, что не содержалось бы, не было бы объяснено и обосновано вполне в отчетливом представлении этой одной монады, и таким образом одна монада относится к другим, как представляющее к представленному, как причина к действию, как активная сила к пассивной, или как душа к телу.

Низшее всегда подчинено высшему. Если же монады относятся друг к другу, как низшее к высшему, то между ними имеет место отношение подчинения, которое при бесконечном разнообразии или восходящем ряде монад должно являться в виде отдаленного, более близкого и ближайшего подчинения или в виде далекого, более близкого и ближайшего родства. Ближайшие родственники монады те, которых она представляет отчетливее всего, т. е. как свое тело, среди которых она в своей природной стихии, которые связаны с ней теснейшими природными узами, как семья со своим главою. Среди этой ближайшей родни господствующая

монада является душою, подчиненные ей ее телом, а целое, эта тесно связанная семья монад, одушевленным телом, или организмом высшего порядка. Этот организм является как бы только одной монадой, тогда как в действительности он состоит из многих монад, тесно связанных между собою по ходу вещей в природе. В действительности подчиненные монады не только тела, и господствующие не только души: и те и другие – монады, индивидуумы, одушевленная тела, но их ближайшее родство и сопринадлежность служит причиной того, что господствующая монада является душою, а подчиненные телом этого целого. Ближайшее родство не есть непосредственное единство; первое имеет место между многими индивидами, тогда как последнее образует только один индивидуум, одну простую монаду. Каждая монада, как таковая, есть одушевленное тело: тут душа и тело составляют один индивидуум, они суть две изначальные силы, выражающие бытие каждой монады; первая – высшая сила, второе – низшая; другими словами, в простой монаде тело есть не только ближайшая, но и непосредственная принадлежность души. Отношение души и тела, имеющее место в монаде, как таковой, есть непосредственное единство⁴⁶⁸. Отношение души

и тела, имеющее место между монадами в силу их естественного восходящего порядка, есть ближайшее родство. Последнее отношение сходно, но не одинаково с первым; общее в обоих отношениях есть подчинение, только в непосредственном единстве оно имеет место между факторами одного индивидуума, в ближайшем же родстве между различными индивидами. Поэтому, строго говоря, мы должны выразиться так: в области ближайшего родства одна монада относится к другим подобно тому, как в каждой монаде душа к телу, – подобно, потому что этой одной монаде другие подчинены и находятся с ней в тесной связи. Разницу между единством и такой связью сопринадлежности можно выразить и так, что в первом случае тело составляет врожденную силу, во втором, напротив, прирожденное царство души.

Высший организм не есть один индивидуум, а является, как один (составной) индивидуум; он есть общество, или союз, индивидов, соединенных одной общей целью, отчетливо представляемых в одной и той же монаде и таким образом связанных в одно живое единоедушное целое. Та монада, которая господствует над другими, отчетливо представляя их, есть душа этого тела, как бы центр этого круга, Солнце этой

планетной системы, царица этого царства. Всякая высшая монада должна быть центральной монадой, так как она должна господствовать над другими; часть последних должна быть в ее ближайшем подчинении; этих ближайших подчиненных она должна представлять отчетливее всего; это самое отчетливое представление должно являться, как тело, над которым она господствует, т. е. как ее тело, душу которого она составляет, и, как душа этого тела, монада производит явление высшего (разнообразно сложного) организма в том виде, как его дает природа в своих высших творениях, главным образом в животной жизни. "Каждая простая субстанция или монада, составляющая центр сложной субстанции (напр. животного) и ее принцип единства (*unicité*), окружена совокупностью бесчисленного множества других монад, образующих особенное тело этой центральной монады, и посредством этого тела она, как в фокусе, представляет вещи, находящиеся вне ее"⁴⁶⁹.

3. НЕОРГАНИЧЕСКИЕ И ОРГАНИЧЕСКИЕ ТЕЛА

Ограниченное представление превращает монады в тела. Рассматриваемый с этой точки зрения, мир должен являться материальной вселенной, а монады сложными субстанциями или агрегатами. Если в таком агрегате не хватает центральной монады, которая управляет его частями (т. е. другими монадами), организует и распределяет их, то сложная субстанция является просто кучей или скопищем (*troupeau*), лишенным принципа действительного единства. Такой агрегат является бездушной массой, или неорганическим телом. Неорганическое тело имеет случайное единство (*unum per accidens*), тогда как органическое образует необходимое, действительное единство (*unum per se*)⁴⁷⁰. Все монады должны быть представляемы, как агрегаты или тела: как неорганические, если они не имеют управляющего центра и, стало быть, представляют просто коллекции, и, напротив, как органические, если имеют такой центр и расположены в строгом порядке по закону постепенности.

В том, что вещи являются для нас телами или

сложными субстанциями, тогда как по своей природе они монады или нематериальные субстанции, нет никакого противоречия. Нет также никакого противоречия и в том, что при известных условиях вещи являются для нас неорганическими субстанциями, хотя по природе все вещи органические силы. "Природа", – пишет Лейбниц Вагнеру, – "имеет всюду органическое и целесообразное устройство, в ней нет ничего бесформенного, хотя порою она и представляется нашим чувствам хаотической массой"⁴⁷¹.

Для того, чтобы органические силы могли проявиться, как органическое тело или живой индивидуум, они должны подчиняться известному порядку, известной системе, зависящей от течения вещей в природе и от восходящего ряда существ, а стало быть, не могущей иметь места среди всяких вещей и тем более быть открытой нами всюду. Там, где эта система, этот восходящий порядок многих монад, управляемых одною, это ближайшее родство не имеет места в действительности, необходимо является неорганическое тело. В живом теле высшего вида монады образуют как бы государство, народ, организованное общество, в неорганическом, напротив, кучу, массу без упорядочивающего и главенствующего единства.

И ничто не препятствует существованию всюду в этой неорганической массе органических сил, хотя они и не явствуют нашему ограниченному, смутному созерцанию. Насколько явление телесного мира вообще не противоречит нематериальной природе в смысле лейбницевской философии, настолько же не противоречит и явление неорганических тел живой и органической природе каждой монады. Из сущности вещей следует, что монады представляют тела, неорганические и органические разных порядков, или являются таковыми; из нашего ограниченного (чувственного) представления следует, что мы созерцаем монады, как тела; наконец, из обоих этих оснований следует, что тела не пустые призраки, а "phenomena bene fundata", или что телесный мир есть прочно обоснованное явление мира монад.

Глава восьмая

ВОСХОДЯЩИЙ ПОРЯДОК ВЕЩЕЙ ИЛИ МИРОВАЯ ГАРМОНИЯ

I. ГЛАВНЫЕ СТУПЕНИ ПРЕДСТАВЛЯЮЩИХ СИЛ

1. ЖИЗНЬ, ДУША, ДУХ

Мир или совокупность всех монад составляет восходящий порядок образующих сил (энтелехий); этот восходящий порядок является в виде телесного мира, прогрессирующего от неорганических форм к органическим, от низших организмов к высшим, и самый этот прогресс состоит в том, что силы вещей возрастают постепенно, что миропредставление или микрокосм все более и более просветляется, что ясное представление становится все богаче и содержательнее. Поэтому, что касается воззрения на макрокосм (мир в целом), то здесь подтверждается ранее указанное согласование Лейбница и Аристотелем. Ибо и последний

смотрел на мир, как на восходящий порядок энтелехий, побуждаемых абсолютною целью, к которой они сами стремятся с все возрастающими силами. Но, по Аристотелю, вещи связаны цепью естественной связи, одна энтелехия вытекает из другой, низшая составляет естественную основу или материю, из которой развивается непосредственно высшая, а естественная основа всех есть потенцированное вещество, порождающее восходящий порядок вещей. Напротив, лейбницевская философия отрицает вместе с физической связью монад также и возможность такого происхождения; ни одна сущность не вытекает из другой, высшая не происходит из низшей, а все они существуют вместе от начала мира, каждая в своей особенной индивидуальности, на неотъемлемой точке зрения, с которой она представляет вселенную, на определенной ступени, занимаемой ею в порядке целого.

Весь мир является при свете лейбницевского учения системой просвещения, ибо он образует восходящий порядок существ, в котором представляющие силы становятся все светлее, а сами вещи все просветленнее. Поэтому просвещение человека есть простая и естественная задача, вытекающая из такого

миросозерцания для самой философии; последняя должна стремиться быть для своего века тем же, чем, по ее высшим понятиям, природа является всюду: если природа просвещает человеческое представление до сознания, то философия должна просветить человеческое сознание до отчетливого познания природы, она должна выполнять цель природы, продолжая и завершая ее просвещение. Природа, поскольку мы ее знаем, достигает относительно высшей степени своего просветления в человеческом индивидууме, из сознательного представления которого вытекает религия и наука. Философия должна просвещать человека, изъясняя религию и науку или, что тоже самое, отчетливо познавая объекты обеих, Бога и мир.

В постепенном ходе естественного просвещения вместе со степенью силы возрастает отчетливость представления: самое отчетливое представление есть сознательное, самое темное – голое представление, выражающее вещественный индивидуум или простой организм и столь полно сливающееся с этим выражением формы, что оно не отличает от нее ни всего другого, ни самого себя. Середину между ясным сознанием и бессознательным выражением занимает ощущение, представляющее более высокий

(сложный) организм и могущее отличать одно от другого его впечатления или представления, не отличая от них самого себя. В обширном смысле все монады суть души. Но чтобы выразить различие между главными классами вещей, именно между простыми, осязающими и сознательными душами, можно, вместе с Лейбницем, назвать первые просто монадами или энтелехиями, вторые душами в более тесном смысле, а последние духами. Каждая монада есть жизнь, ибо она самодеятельная сила; животный индивидуум есть душа, ибо он ощущает свои представления; человеческий же индивидуум дух, ибо он есть сознательное представление. "Если", – говорит Монадология, – "мы назовем все, что имеет представление и стремление, душою, то все простые субстанции, или монады, могут быть названы душами; но так как ощущение есть нечто большее, чем простое представление, то я полагаю, что общего названия монад или энтелехий достаточно для простых субстанций, а душами следовало бы называть только те, представления которых отчетливее и сопровождаются воспоминанием"⁴⁷². "Каждая монада с особенным телом составляет живую субстанцию. Таким образом существует жизнь, не только связанная с членами или органами, но

бесконечный ряд ступеней ее есть также и в монадах, так как одни из них более или менее господствуют над другими. Но если монада имеет так приспособленные органы, что с помощью их получаемые впечатления, а стало быть, и их представления могут быть усиливаемы и различаемы (подобно тому, напр., как стекловидная влага глаз концентрирует световые лучи и заставляет их действовать интенсивнее), то в этом случае представление может возвыситься до ощущения (*sentimen*), т. е. до сопровождаемого воспоминанием представления, от которого остается долгое время как бы эхо, чтобы при случае снова сделаться явственным. Такое живое существо называется животным, а его монада душою. Если же эта душа возвышается до разума (*raison*), то она становится существом еще более высокого порядка, и ее причисляют к духам"
473.

2. ТЕМНОЕ, ЯСНОЕ, ОТЧЕТЛИВОЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЕ

Мы можем свести эти различия между монадами к известным классовым степеням представляющей силы. Если сила не может отличить того, что она представляет, ни от себя, ни от прочего, то она совершенно темна (*idée obscure*). Если она может отличить представляемое от прочего, но не от себя, то не может также различить и его факторов, или многих представлений, соединенных в каждом восприятии: в таком случае она, конечно, яснее темной, но не вполне отчетлива: она ясна (*idée claire*), поскольку отличает одно представление от другого, напротив, неясна, поскольку не различает в самом представляемом многих малых представлений, являющихся его факторами. Такое представление, которое отчасти ясно, отчасти неясно, называется смутным (*idée confuse*). Так, в каждом чувственном впечатлении, получаемом нами, содержится много частей, которые мы сопредставляем, не ощущая их, или соощуем, не различая их. Мы слышим, напр., шум моря, – впечатление, могущее возникнуть только от движения множества волн; мы слышим

шум этих бесчисленных волн, в котором принимает участие каждая из них в отдельности, но самые эти части недоступны нашему восприятию; поэтому наше впечатление смутно, ибо мы не можем различить в шумящем море шумящих волн, хотя и отличаем шум моря от шума урагана или от другого чувственного впечатления: в этом отношении наше представление ясно. Или мы видим зеленое; это представление ясно, потому что мы точно отличаем зеленый цвет от других цветов и других впечатлений вообще; но зеленый цвет состоит из голубого и желтого, оба эти цвета в нем содержатся; мы, стало быть, сопредставляем их в зеленом, не ощущая их, или соощушаем, не различая их, поэтому наше впечатление смутно⁴⁷⁴. Если представляющая сила соединяет и то и другое, т. е. точно различает как представление от других объектов, так и его составные части, то оно отчетливо (*idée distincte*). Ощущение никогда не бывает отчетливым, ибо оно не может проникнуть в представление до самомалейших его частей, так как оно не улавливает различия между вещью и впечатлением. Истинно отчетливым могут быть только сознательные представления, потому что только сознание способно строго различать.

Однако вместе с сознанием еще не дано ясное, а тем более отчетливое представление: сознание обладает силой прояснять и делать отчетливыми свои представления, но оно может также и находиться в сетях неясных и неотчетливых представлений. Так, может быть, что знаешь что-нибудь вообще, не зная точно подробностей. Такое знание поверхностно и неосновательно, а сознание, скользящее только по поверхности, не проникая в корень вещей, неотчетливо или смутно. Или можно знать что-нибудь, не будучи в состоянии точно определить известное и отличить его от других представлений; такое сознание, представляющее вещи как бы сквозь сон или издали, будет неясным, или темным⁴⁷⁵.

3. ТЕМНОЕ СОЗНАНИЕ

Таким образом низшая жизнь природы со своими темными и смутными представлениями достигает светлой области человеческого духа, ибо в сфере духа есть неясное и темное сознание. Это величайшее и плодотворнейшее открытие лейбницевской философии. В факте неясного и темного сознания она открывает важный промежуточный член, связывающий сознательную и бессознательную жизнь и указывающий путь, который ведет из области природы в область духа и из области духа в область природы. Если мы примем положение Декарта, что дух состоит только в мышлении, природа только в протяжении, что сущность первого есть одно только сознание и ясное познание, а сущность последней мертвая материя и мертвые силы, то дух и природа являются крайними противоположностями, составляют как бы непримиримую антитезу. Если же, напротив, мы подробнее исследуем, вместе с Лейбницем, обе эти противоположные субстанции, как бы рассмотрим их через микроскоп метафизики, то увидим в области духа темное сознание и в области природы ясное представление, ибо в

животном ощущении природа возвышается до ясного представления, а в темном сознании дух спускается до неясного. Между мышлением и протяжением расстояние весьма велико, между темным сознанием и бессознательной ясностью весьма мало. Рассматривая высшую степень силы природы и низшую степень силы духа, Лейбниц открывает, что между духом и природой существует весьма малое расстояние или бесконечно малая разность, соответствующая непрерывной связи. Сознание не прорывается вдруг, как молния из туч, а восходит постепенно, все возрастая, подобно тому, как день сменяет утро и денница ночь. Покой, как мы говорили ранее, есть, по Лейбницу, бесконечно малое движение или элемент деятельности: значит, бессознательное состояние есть бесконечно малое сознание или элемент духа⁴⁷⁶.

В человеке есть бессознательное, а в сознании темное представление: эти низшие состояния духа, известные нам по собственному внутреннему опыту, являются как бы аналогиями низших натур. Ибо то, что является в человеке преходящим и не соответствующим ему состоянием, на низших ступенях природы имеет значение необходимого и соответствующего им состояния. Поэтому Лейбниц сравнивает

естественное состояние низших монад с бессознательной жизнью духа, когда наши знания темны, как в состоянии замешательства и ошеломления (*étourdissement*), или наши представления бессознательны, как в беспамятстве (*évanouissement*) и в глубоком сне без сновидений. Таков смысл метафор Лейбница, когда он говорит о спящих или грезящих монадах. "Ибо", – гласит Монадология, – "мы сами испытываем состояния, о которых у нас не сохраняется никакого воспоминания, никакого ясного представления, как, напр., когда мы впадаем в беспамятство или погружаемся в глубокий сон без сновидений. В этом состоянии душа не отличается заметно от простой монады, но так как это состояние не продолжается все время, и душа освобождается от него, то она есть существо высшего порядка". "Если бы в наших представлениях не было вовсе ничего отчетливого, никаких, так сказать, рельефов, то мы пребывали бы постоянно в состоянии беспамятства. Это и есть состояние голых монад (*monades tontes nues*)"⁴⁷⁷.

II. ЗАКОН АНАЛОГИИ И СПЛОШНОСТИ

1. ПРОМЕЖУТОЧНЫЕ СУЩЕСТВА

Различаемые нами в порядке вещей главные ступени, – жизнь (голые монады), душа, дух, конечно, связаны между собою рядом промежуточных членов, так что переход от одной к другой совершается не скачком, а постепенно. Представим себе какую-нибудь градуированную шкалу, напр., музыкальную гамму; между делениями, означенными на этой шкале, даже самыми ближайшими, существует еще бесконечный ряд ступеней, и возможны еще бесчисленные тоны между теми, которые дает музыкальный инструмент непосредственно рядом. Они возможны, и только несовершенство искусственной машины служит причиной того, что их нельзя извлечь. Но в силу совершенства природы каждая возможная степень силы есть вместе с тем действительная сила, стало быть, действительное существо; в восходящем ряду вещей всемогущая природа выполняет бесконечно малые модуляции, недоступные для человеческой техники и искусственных

инструментов. В таком совершенном подразделении или градации непосредственно низшая ступень отличается от непосредственно высшей на бесконечно малую разность: поэтому между всеми ступенями или между всеми творениями природы существует в строгом смысле слова непрерывный переход или сплошная связь. Таким образом миропорядок представляет собою сплошной восходящий ряд монад. Как закон аналогии выражает однообразие природы, так закон сплошности выражает ее полное разнообразие: аналогия вещей в природе совершенна, так как нет ни одного существа, которое не находилось бы в родстве со всеми и не было бы проникнуто духом целого; сплошность естественного восходящего ряда вещей также совершенна, ибо в нем нет степеней, не выраженных и не представленных субстанциями, ибо между различными ступенями нет промежутков, которых природа не заполнила бы существами. Если бы мы пожелали выразить принцип сплошности в негативной форме, то могли бы сказать, что в природе нет скачков или есть только кажущиеся, которые в действительности, как и в музыке, являются постепенными переходами⁴⁷⁸. Действительный скачок был бы непосредственной разностью,

разрывом миропорядка или метафизической пустотой. Но как между телами нет пустого пространства, так и между монадами нет области, которую природа, так сказать, позабыла бы наполнить силами и формами.

Сделанный нами при более точном исследовании природы вывод о наибольшем кажущемся различии, какое только существует в мире, а именно, что бессознательные и сознательные существа, природа и дух не являются противоположностями, а разнятся между собою на бесконечно малую величину, — этот вывод справедлив и для меньших различий, образующих кажущиеся противоположности, для различий между безжизненными и живыми телами, между бесчувственной душой растения и чувствующей душой животного. С первого взгляда неорганическое и органическое, растение и животное, животное и человек кажутся противоположностями; при ближайшем же рассмотрении они оказываются соседними ступенями, связанными между собою непрерывным прогрессом. В природе нет скачков: стало быть, всюду должны быть промежуточные существа, населяющие в восходящем порядке промежуточные области и как бы заполняющие метафизические места,

которые в противном случае остались бы пустыми. Это положение, утверждающее на основании закона сплошности существование в природе промежуточных существ, приводит естествоиспытателя к плодотворнейшим гипотезам и сулит ему важные открытия. В одном письме к Бурге Лейбниц говорит между прочим о различии между растениями и животными и, доказав формой растения существование в нем представляющей силы, прибавляет: "Сваммердам показал своими исследованиями, что насекомые по своим дыхательным органам приближаются к растениям, и что в природе существует порядок постепенности, нисходящий от животных к растениям. Однако, быть может, и кроме этого есть промежуточные существа между теми и другими"⁴⁷⁹. "Я убежден", – говорит Лейбниц в другом письме, – "что должны быть такие существа, и естествоведение еще, может быть, откроет их. Ведь мы начали наблюдать только со вчерашнего дня. Природа не нарушает закона сплошности никогда и нигде. Она не делает скачков. Все разряды существ природы образуют одну единственную цепь, где различные классы подобно звеньям так тесно примыкают друг к другу, что для чувственного представления невозможно определить пункта, где начинается

или кончается каждый из них". Такими промежуточными существами между растениями и животными, по позднейшим открытиям, оказались полипы, и мы вправе сказать, что в упомянутых, а priori утверждаемых положениях Лейбницем было предсказано это открытие в области естественной истории⁴⁸⁰.

2. ЧЕЛОВЕК КАК ПРОМЕЖУТОЧНОЕ СУЩЕСТВО. ГЕНИИ

Каждая монада есть такое промежуточное существо, занимающее в миропорядке промежуточную ступень, по одну и по другую сторону которой существуют другие монады, ибо между индивидами нет наивысшего, между степенями вещей нет последней. Следовательно и человек при таком строе мира занимает лишь среднее место между творениями. По закону сплошности, не допускающему пустоты, восходящий ряд вещей должен вести от человека к существам высшего порядка. Хотя такие высшие существа и не вмещаются в человеческий кругозор, тем не менее они должны быть признаваемы именно в силу того, что их требует закон сплошности. Этот закон требует, чтобы каждая возможная степень представляющей силы, каждая мыслимая ступень индивидуальности, каждая идея усовершенствования была выражена на самом деле и была представлена монадами или действительными существами. В противном случае природа не достигает своего совершенства, и возникает метафизическая пустота, так же

противоречащая порядку вещей, как пустое пространство сущности тел. Если мы предположим, что по ту сторону человека нет высших существ, то возможны только два случая: или человек действительно высшее существо в порядке вещей, так что в нем природа исчерпывает и завершает свою силу, или нет, тогда, стало быть, существа высшие, чем человек, возможны, но их нет. Восходящий ряд вещей в этом месте насильственно прерван и как бы оборван, закон сплошности нарушен, и там, где, в силу этого закона, должны бы существовать монады, получается прорыв в миропорядке, изъян в природе, "défaut d'ordre". Этот прорыв был бы устранен только в том случае, если бы человек действительно был высшим существом в природе; постоянно стремящаяся сила природы была бы лишь в том случае не задержана и, так сказать, не скована в человеке, если бы она действительно завершалась в нем и исчерпывалась до конца. Но может ли она завершиться, если она ограничена? Разве человек, даже самый даровитый и великий, не есть всегда ограниченный индивидуум именно вследствие того, что он индивидуум? Считать человека высшим существом значило бы отрицать, что он ограничен; но если уничтожить предел, то вместе с ним уничтожается и принцип

индивидуальности, а стало быть, и сущность самой монады. Если человек высшее существо, то он не монада. Если для человеческой силы не все доступно, если она не может с полной ясностью и отчетливостью познать все, то она ограничена, и в таком случае человек не высшее существо, в таком случае необходимо должны быть высшие, чем он, существа, и если их нет, то это изъян в целом, и закон сплошности, а значит и порядок вещей – нарушен. Стало быть, высшие, чем человек, существа должны быть в силу того, что в противном случае уничтожается либо природа монад (предел индивидуума), либо порядок природы (закон сплошности). В своих рассуждениях о принципе жизни Лейбниц говорит: "Это также согласно и с разумом, что как ниже, так и выше нас есть существа, одаренные представляющей силой, и что наша душа далеко не последняя в этом ряду, а скорее находится в середине его, откуда можно идти и вверх, и вниз; в противном случае в порядке вещей существовал бы изъян, что некоторые философы называют *vacuum formarum*"⁴⁸¹. Точно так же в творении был бы разрыв, если бы материальная природа была противоположна духовной, а не аналогична ей. "Кто отрицает в животных душу, а в других телах представление и

вообще жизнь, тот не признает божественной силы, приписывая Богу и природе нечто несоответствующее, а именно абсолютный недостаток сил, так сказать, метафизическую пустоту, представляющую собою такую же нелепость, как пустое пространство или физическая пустота"⁴⁸². Но существа, долженствующие быть по ту сторону человека, находятся вне кругозора человеческого ума, а вместе с тем и философии. В силу их высшей природы они могут быть представляемы нами лишь неясно, а потому выходят из области отчетливого познания. На основании закона аналогии можно сказать, что они более совершенные индивидуумы, тоньше организованные существа, высшие духи, более прозрачные тела, одним словом, "гении (*genii*)", и возможно, что человеческий дух после той метаморфозы, которую мы называем смертью, становится таким гением и в последующих высших превращениях достигает все высшего совершенства. Однако тут вместе с ясными и отчетливыми понятиями кончается также интерес и задача философа, и открывается поприще для спекулятивных мечтаний, чтобы, дав волю фантазии, сочинять гипотезы о состоянии после смерти, к которым не прибегает лейбницевская

философия, хотя и не возбраняет их. Раз понятие индивидуальности есть высшее понятие метафизики, то направление философии указывает, что по ту сторону человека предполагаются высшие индивиды, так сказать, промежуточные существа между нами и Божеством. Это представление получает от Лейбница немецкое просвещение и делает его излюбленной темой своих размышлений о смерти и бессмертии. Если смерть есть превращение человека, то почему он не должен превратиться в следующее высшее существо, стать гением, как гусеница становится бабочкой⁴⁸³? В восемнадцатом столетии очень любили размышлять или, вернее, фантазировать по таким аналогиям о человеческом бессмертии. Даже Кант отдал дань этому образу мыслей в одном из своих первых сочинений, в Естественной истории неба, хотя позже и отверг его критически в рецензии о гердеровских *Ideen zur Philosophie der Geschichte*.

III. ЗАКОН ГАРМОНИИ

1. РАЗЛИЧИЕ МЕЖДУ ЕДИНСТВОМ И ГАРМОНИЕЙ

По закону аналогии среди вещей царит величайшее однообразие, ибо все они силы, монады, представляющие сущности. По закону сплошности среди них имеет место величайшее разнообразие, ибо каждая из них есть особенная степень силы, особенная ступень микрокосма. Мы предполагаем то, что дано в источнике мира: бесчисленное множество различных субстанций, из которых каждая образует особую индивидуальность или монаду. Об этих монадах, элементах вселенной, первый закон гласит, что они должны быть аналогиями, что между ними нет абсолютной разницы, нет резкого контраста; что, следовательно, они, не будучи одним существом, модусами одной субстанции, могут быть только субстанциями, различающимися по степеням. Об этих разностепенных сущностях второй закон гласит, что они должны быть членами сплошного ряда, что в природе нет скачков или пустых промежутков, а есть лишь

посредствуемые, непрерывные переходы со ступени на ступень. Аналогия не допускает противоположности вещей, допуская лишь степенные различия, сплошность не допускает больших разностей и заставляет этот восходящий ряд изменяться на бесконечно малые разности, т. е. прогрессировать непрерывно. Без аналогии природа не достигла бы однообразия, и не было бы порядка, основанного на естественных законах; без сплошности природа не достигла бы разнообразия, и тогда существовал бы прерывчатый порядок, а это почти все равно, что не было бы никакого.

Таким образом посредством аналогии природа достигает величайшего возможного однообразия, а посредством сплошности величайшего возможного разнообразия. Где есть единство в разнообразии, там царит форма и порядок. Где с величайшим возможным единством соединяется величайшее возможное разнообразие, там царит совершенный порядок: бесчисленное множество существ, вполне согласующихся своими силами и действиями. Согласование есть гармония. Поэтому мировой закон гармонии есть истинное выражение совершенного миропорядка, и, как таковое, высшая идея лейбницевской философии.

Гармония есть не единство, а согласование. Согласоваться же могут лишь такие существа, из коих каждое имеет свой собственный голос, свою собственную индивидуальность; поэтому бытие самостоятельных индивидуумов составляет необходимое предусловие, при котором только и возможна гармония в мире. Этим-то и отличается система гармонии от системы тождества, и в этом пункте Лейбниц расходится с философами тождества, как предшествующими ему, так и следующими за ним. Оба мирозерцания сходятся в одной мысли: что в мире нет дуализма, нет двух противоположных начал, что, скорее, все вещи должны образовать проникнутый единством порядок или находиться в необходимой связи. Против дуализма, какого бы рода он ни был, система гармонии восстает в союзе с принципом тождества, против Декарта Лейбниц восстает в союзе со Спинозой. Но проникнутый единством миропорядок является иным с точки зрения тождества и иным с точки зрения гармонии. Там он есть в основе своей одна и та же сущность, заключающая в себе все вещи, как свои модификации: одна действующая субстанция у Спинозы, один творческий гений у Шеллинга, один самосознательный дух у Гегеля; здесь он в корне своем представляет собою одни

только различные и самостоятельные сущности, исключаящие друг друга в силу своей индивидуальности и согласующиеся между собою по врожденным законам. Тождество вещей отличается от гармонии, как единство от отношения. В случае единства вещи составляют одну сущность и, стало быть, сами по себе не имеют никакой самостоятельности или имеют относительную; в случае гармонии каждая из них обладает абсолютной самостоятельностью, которая неотъемлема, и в силу которой она согласуется со всеми другими.

Единству сущности Лейбниц противопоставляет гармоническое отношение сущностей; это и есть основной принцип, противопоставляемый Монадологией пантеизму всех видов; с помощью его она стремится изгнать из религии мистику, а из философии понятие Всеединого. Это различие между тождеством и гармонией, между единством и отношением, к которому сводится различие воззрений Спинозы и Лейбница, конечно, было упущено из вида Моисеем Мендельсоном, когда он пытался в своих философских диалогах вывести лейбницеvскую гармонию из учения Спинозы и доказать, что эта мысль принадлежит собственно последнему. Его ввело в заблуждение стремление, так сильно

повредившее ему позже в его споре с Якоби, а именно постоянное старание примирить Спинозу с Лейбницем и, что еще хуже, примирить эти два противоположных воззрения именно в том, в чем они резко различались друг от друга. Рационалистический образ мыслей общ обоим, но что в этой области нет существенной разницы между мирозерцанием Спинозы и Лейбница, между системой всеединства и гармонии, что даже последняя уже заключается и выражена в первой, этого не следовало бы допускать Мендельсону. В этом случае ему следовало бы изменить на обратное свое излюбленное положение, что споры между философами почти всегда суть споры о словах, и прийти к заключению, что философы могут не сходиться в понятиях там, где они употребляют одни и те же слова. Лессинг, хорошо понимавший различие между Лейбницем и Спинозой, довольно ясно указывал именно на это своему менее проницательному другу. "Должен признаться", – писал он Мендельсону, – "что с некоторых пор я уже не так доволен Вашим диалогом. Мне кажется, что Вы были немножко софистом, когда писали его, и я удивляюсь, что до сих пор еще никто не выступал против Вас на защиту Лейбница. Правда, Спиноза учит, что порядок и

связь понятий тождественны с порядком и связью вещей. И то, что он говорит этими словами об одной единственной самостоятельной сущности, он утверждает в другом месте в еще более положительной форме в особенности о душе. Правда, Спиноза выражается так и совершенно так же может выразиться Лейбниц. Но если оба употребляют одни те же слова, то разве это значит, что они связывают с ними одни и те же понятия? Ни в коем случае!"⁴⁸⁴ Для Спинозы миропорядок есть одна сущность, одна единственная субстанция, в которой, как в своей последней основе, тождественны все вещи; для Лейбница это восходящий порядок бесконечного множества субстанций, из коих каждая исключает от себя все остальные: для первого мировой закон заключается в естественной причинной связи вещей, для последнего в их взаимном согласовании; там отношение вещей физическое, здесь идеальное. Это идеальное отношение, в котором все сущности согласуются, не воздействуя друг на друга, Лейбниц называет "гармонией (*accord parfait, rapport mutuel, harmonie de l'univers*)". Так как между монадами, или самостоятельными сущностями, не может иметь места ни инфлюксия, ни ассистенция, ибо в противном случае понуждение чуждой,

посторонней деятельности уничтожало бы самодеятельную природу монады, то единственно возможным позитивным отношением остается единство самостоятельных сущностей, т. е. согласование, или "аккомодация (*consensus*)"⁴⁸⁵.

Итак, под мировой гармонией, этим высшим понятием лейбницевского учения, мы разумеем изначальный и совершенный восходящий порядок вещей. Этот порядок изначален, потому что одна сущность не происходит из другой, а бесчисленное множество монад существует с начала времен, и каждая из них составляет особый микрокосм, каждая представляет вселенную со своей точки зрения, т. е. по мере своих сил. Он совершенен, потому что прогрессирует непрерывно, потому что в нем нет пустых промежутков, потому что в природе вещей нет недостающих ступеней. На законе степенных различий основывается закон гармонии. Установив в Монадологии степенное различие монад, Лейбниц продолжает: "Только таким путем вместе с величайшим возможным разнообразием может быть достигнут величайший возможный порядок, т. е. величайшее возможное совершенство. И Бейль не в состоянии привести ни одного

основательного довода против возможности этой мировой гармонии, в силу которой каждая субстанция по-своему представляет вселенную"⁴⁸⁶.

2. ГАРМОНИЯ КАК ЕДИНСТВО АНАЛОГИИ И СПЛОШНОСТИ

Однако еще недостаточно неопровержимо доказать возможность мировой гармонии, – дело идет о ее необходимости. Хотя Лейбниц охотно трактует учение о гармонии, как гипотезу, тем не менее, по его собственному признанию, для него самого оно больше, чем простое допущение. "Оставляя в стороне все преимущества, побуждающие принять это предположение", – говорит он в своей Новой системе природы, – "можно утверждать, что оно более, чем простая гипотеза, ибо без него почти невозможно дать рационалистического объяснения вещей, и много великих трудностей, вызывавших доселе напряженную работу умов, исчезает, по-видимому, само собою при истинном понимании этого учения. Кроме того с ним легко можно примирить и обычный образ представлений"⁴⁸⁷.

Мировая гармония более, чем гипотеза: она – закон. Для обоснования этого закона мы прежде всего не нуждаемся ни в каком постороннем законодателе, и если сам Лейбниц говорит обыкновенно о мировой гармонии, как об

установленной Богом, или предустановленной, то такое понимание, строго говоря, отнюдь не вытекает непосредственно из его системы. Натурфилософский дух его учения, преобладающий именно в первых очерках системы, выводит непосредственно из монад, как элементов вселенной, мировую гармонию, как "parfait accord mutuel" в смысле закона природы, и если теологический дух системы превращает это понятие в "harmonie préétablie, то основанием этому служит высшая точка зрения, пока еще не достигнутая нами. Мировая гармония прежде всего имеет для нас значение присущего монадам естественного порядка. Значит, как вместе с каждой отдельной монадой непосредственно дано одушевленное тело или единство души и тела, не нуждающееся поэтому в особом сотворении, так и вместе с монадами непосредственно дана гармония их всех? Почему? Из понятия монад следует, что они должны быть аналогичными сущностями; отсюда следует, что они могут различаться только по степеням, или, что то же, образуют восходящий порядок. Из их бесконечного разнообразия следует, что в этом восходящем порядке нет разрыва, что монады отличаются на бесконечно малые разности или образуют непрерывный восходящий ряд. И

именно в этом заключается их гармония. Стало быть, последним основанием мировой гармонии служит то, что каждая монада составляет особенную индивидуальность, занимает определенную ступень в миропорядке, а последнее основание этой особенной индивидуальности дано в их задатках. Как в задатках каждой отдельной монады предобразована вся индивидуальность, так и в задатках всех их совокупный миропорядок или мировая гармония: в изначальном состоянии мира, т. е. в монадах, она предобразована. Если же сами монады божественного происхождения (вопрос, которого мы еще пока не касаемся), то то же самое можно сказать и об их порядке или гармонии. Что предобразовано в природе, то "предустановлено" Богом. Если природа творение Бога, то ее предобразования суть акты божественной воли, или предустановления. С метафизической точки зрения мировая гармония является предобразованием природы, с теологической предустановлением Бога, и если лейбницевская философия находит прочно обоснованный переход от мира к Богу, то предобразованная гармония превращается тут вполне основательно в предустановленную. По-видимому, сам философ непосредственно

связывает оба эти понятия. В одном весьма достопримечательном месте своего трактата о сущности природы Лейбниц говорит: "Общение субстанций или монад возникает не при посредстве обоюдного физического воздействия, а при посредстве согласования, проистекающего из божественного предустановления; каждая отдельная монада согласуется со всеми другими, следуя врожденной силе и законам своей собственной природы, и именно в этом состоит вместе с тем соединение души и тела"⁴⁸⁸.

Естественный закон гармонии можно проще всего объяснить в духе лейбницевского учения, как соединение законов аналогии и сплошности. Он следует из обоих этих законов, соединяя их. Система гармонии понимает мир, как совершенный восходящий порядок представляющих сил или микрокосмических индивидов. Что все вещи монады или представляющие силы, это гласит закон аналогии. Что эти силы образуют совершенный восходящий порядок, это гласит закон сплошности. Закон же гармонии гласит, что миропорядок составляет непрерывный ряд аналогичных сущностей, чем достигается соединение величайшего возможного разнообразия с величайшим возможным однообразием. Гармоническая связь монад есть

их непрерывная градация; последняя предполагает, что монады вообще различны, а они не могли бы быть различны, если бы не были ограничены, т. е. вещественны или материальны. Поэтому Лейбниц и называет материю, являющуюся принципом различия, связью монад, общим естественным условием гармонии. "Если бы вещи", – говорится в рассуждениях о принципе жизни, – "были свободны или освобождены от материи, то они в то же мгновение были бы вырваны из мировой связи и стали бы, так сказать, дезертирами миропорядка".⁴⁸⁹

3. БЕСКОНЕЧНО МАЛЫЕ РАЗНОСТИ КАК УСЛОВИЕ ГАРМОНИИ

Материя имеет у Лейбница такое же значение в гармонии вещей, какое, по одному изречению Шиллера, имеет тело для влюбленных: "Лишь оно разлучает души и соединяет их". Но различие и материальность монад является только причиной голого сосуществования их и только делает возможной мировую гармонию, которая вообще не могла бы иметь места при отсутствии различия вещей. Для того же, чтобы это совместное существование было гармоническим, необходимо еще одно условие в самих монадах. Голое сосуществование состоит в телесном различии, гармоническое же требует различия, посредствуемого непрерывными градациями и переходными формами, т. е. бесконечно малыми разностями. Поэтому мы можем выразиться строго в духе лейбницевского учения следующим образом: различие монад порождает их сосуществование, бесконечно малые разности порождают гармоническое сосуществование. Голое различие, или материальность, есть лишь негативное условие, без коего невозможна мировая гармония; бесконечно малые разности,

или сплошность, есть условие позитивное, на котором она зиждется, и которым сам Лейбниц объясняет гармонический миропорядок. Бесконечно малые разности между монадами суть бесконечно малые градации представляющих сил, на которые Лейбниц особенно энергично указывает там, где их меньше всего видит обычное сознание и прежняя философия. Величайший кажущийся контраст в мире имеет место между бессознательной и сознательной сущностью, между природой и духом. И именно тут, как мы видели, открывает Лейбниц бесконечно малую разность, показав, что в области духа есть неведомые, незамечаемые представления, называемые им поэтому "perceptions petites (perceptions insensibles)". Мы откладываем пока до одной из следующих глав психологическое истолкование этого в высшей степени важного и богатого содержанием понятия лейбницевской философии и берем "perceptions petites" только, как важнейший пример бесконечно малых разностей вообще или естественной сплошности, так как они сводят противоположность между природой и духом, величайшую противоположность, какая только есть, к такой бесконечно малой разности. Повторяю: это понятие служит Лейбницу

позитивным основанием идеи мировой гармонии, понятием бесконечно малых разностей он объясняет гармонический миропорядок. Во введении к Новым опытам исследования человеческого ума сказано буквально следующее: "Эти малые представления имеют несравненно большее значение, чем полагают. Можно даже сказать, что в силу этих малых представлений настоящее полно будущим и обременено прошедшим, что все согласуется друг с другом (σὺμλνοια λάντα, как выражается Гиппократ), и что в самом малейшем существе божественный ум мог бы прочесть весь порядок вещей во вселенной". "Эти неприметные представления являются условием, которым я объясняю эту изумительную предустановленную гармонию между душой и телом и вообще между всеми монадами, или простыми субстанциями"⁴⁹⁰.

Я не знаю места, которое указывало бы яснее, что Лейбниц вполне объясняет так называемую предустановленную гармонию сущностью самих монад, т. е. естественными условиями: он основывает ее на малых представлениях, т. е. на бесконечно малых разностях представляющей силы или, что то же, на непрерывной постепенности вещей. Отсюда непосредственно следует мировая гармония, так как она состоит в

этом.

Таков итог системы, поскольку она изложена нами. Все вещи суть микрокосмы. Отсюда следуют три закона, составляющие миропорядок: закон аналогии, сплошности и гармонии. Если все вещи микрокосмы или представления одной и той же вселенной, то они должны быть аналогичны. Если они аналогичны, то должны быть также и различны, причем могут различаться только степенями, т. е. должны образовать восходящий ряд существ. Если же существует бесконечное множество микрокосмов, что следует из понятия монады, то различие заключается в бесконечном множестве градаций. Поэтому степенные разности должны быть бесконечно малы, стало быть, восходящий ряд вещей должен быть (не прерывчатым, а) совершенно сплошным. Сообразно этому монады должны составлять непрерывный восходящий ряд однородных субстанций: они должны представлять величайшее разнообразие в величайшем однообразии и в этом смысле образовать гармонический миропорядок.

Глава девятая

РАЗВИТИЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ДУХА

I. ПРИРОДА ДУХА

1. ДУША И ДУХ

В гармоническом миропорядке, подчиненном закону сплошности, человеческое бытие занимает среднюю ступень, граничащую с одной стороны с низшей жизнью животных, с другой с высшей жизнью гениев. Между этими границами находится область, отведенная человечеству во вселенной, область, в которой сила человеческой индивидуальности пролагает себе восходящий путь: она начинается темной жизнью души, которая, будучи погружена в чувственные представления, ближе всего подходит к животной душе, и возвышается непрерывным и постепенным просвещением до отчетливого познания вещей или до идеи мировой гармонии. Каждая монада есть развивающийся индивидуум; развитие человеческой монады состоит в том, что

она развивает из бессознательной жизни сознательную, из представления познание, из души дух и стремится от животного к гению. Этим развитием исчерпывается природа человеческого микрокосма: этим прогрессирующим просвещением, элемент коего составляет темное представление, а цель отчетливое познание мира. Поэтому объяснить человека значит объяснить его развитие или возникновение духа.

Дух есть сознательное представление в отличие от души, как представления бессознательного. Генезис духа есть постепенное возникновение сознания человеческой души, постепенное возникновение высшей духовной жизни из низшей физической; только став на такую точку зрения, проникает философия в тайну человеческой природы, которая должна разъяснить учение о душе, и на которую впервые Лейбниц направляет спекулятивное исследование. Ибо обоснованная Декартом философия могла объяснить дух только логически, а не генетически: она знала, что такое он, но не знала, как он возникает. Между тем человек не законченный, а становящийся дух. Если не будет объяснено возникновение духа, то не будет объяснен и сам человек, и понятия антропологии

отстанут от фактов природы. Несомненно факт, что каждый человек представляет собою идентичный себе индивидуум, который живет по законам природы и вместе с тем знает о природе, мысля и познавая вещи. Индивидуальность, жизнь (душа), сознание (дух): эти три факта должны быть признаны в человеке и объяснены в том смысле, что они существуют совместно и вытекает один из другого. Но Декарт и его школа в сущности не могли объяснить ни одного из них. Ибо, по их понятиям, человеческая индивидуальность являлась чудом, так как они считали, что связь между душой и телом производится непосредственным и непрерывным действием божеского всемогущества; жизнь они считали бездушной машиной, а дух объясняли атрибутом, который совершенно отличает его от всех остальных существ, даже противоположает им; по их мнению, он по природе своей мыслящ и потому сознателен, остальные же (телесные) существа вполне бессознательны и потому бездушны, так как они не мыслят. Одних только духов считали они мыслящими и представляющими силами, душами, или, как выражается на свой лад Лейбниц: "по мнению картезианцев, только духи суть монады"⁴⁹¹. Вообще философские понятия Декарта могут

быть сведены к следующим двум формулам, непосредственно вытекающим из его дуалистических основоположений и ясно выражающим односторонность его учения о духе: одна гласит, что только духи мыслящи и сознательны, другая – что духи только мыслящи и только сознательны. Поэтому в области духа нет бессознательных представлений, а в телах нет представляющих сил, стало быть, ничего самодеятельного, ни души, ни жизни. Между духом и телом нет аналогии, а существует лишь сплошная противоположность. Жизнь картезианцы считают механизмом, стало быть, бездушной: душу же они считают духом, стало быть, бестелесной. Соединяя в одно дух, сознание и душу, они должны сказать: все лишнее духа бессознательно, все бессознательное бездушно, поэтому лишено индивидуальности и есть нечто механическое. Картезианцам приходится отрицать два факта, вполне подтверждаемые природой и нашим опытом, так как они не могут объяснить их: организм в природе и бессознательное представление в области духа. По их философии, ничто телесное не может быть одушевленным и ничто духовное – бессознательным. У этих дуалистов не хватает понятия, составляющего истинную середину

между духом и телом, т. е. понятия души, которая оживляет тело, продолжает свою темную естественную жизнь в человеке и возвышается до сознания. Без души нельзя понять ни жизни, ни духа, ибо жизнь равна одушевленному телу, а дух равен становящейся сознательной душе. Итак, надо делать различие между бессознательной и сознательной душой, что было недоступно для картезианцев, и растворить в понятии души противоположность между бессознательными и сознательными субстанциями. "Надо", – говорит Лейбниц, – "делать различие между перцепцией, или представлением, и апперцепцией, или сознанием, которым обладают не все монады, а одна и та же монада обладает не постоянно. Именно это-то различие и проглядели картезианцы, считая бессознательные представления за ничто, как простые люди считают за ничто маленькие и незаметные тела"⁴⁹².

Лейбниц кладет основание своей философии, открывая в телах то, что отрицали в них картезианцы, именно силы, которые, как самостоятельные сущности, суть души или аналогии духа. На это понятие опирается лейбницевская физика в отличие от корпускулярной и от материализма. С

изменением объяснения тела необходимо должно измениться и объяснение духа⁴⁹³. Это и происходит, когда Лейбниц открывает в области духа то, чего не видали картезианцы: именно бессознательные представления или бессознательную жизнь души. Как реформа физики основывается на принципе сил в природе или одушевленных тел, так и соответствующая реформа психологии основывается на принципе бессознательных представлений духа. Эти представления – элементы духа, как атомы – элементы тел.

2. ОТЧЕТЛИВОЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЕ. САМОСОЗНАНИЕ

По закону аналогии дух отличается от других сущностей не субстанцией, а степенью. Он есть представляющая сила, превосходящая степень своей отчетливости все представляющие силы в известной нам природе. Представляющая сила отчетлива, если может ясно отличать как части представляемого, так и само представляемое от других представлений. Но всякое представление есть выражение представляющей силы, и как действие отличается от причины, так отличается выражение от силы, представляемое от представляющего. Отчетливость требует, чтобы это различие делалось. Стало быть, отчетливо представляющая сила должна отличать самое себя от всех своих представлений: представляющая сила действительно отчетлива лишь в том случае, если она отчетлива для самой себя, если ее представления ясны не только другим, но и ей самой. Голое представление есть простое проявление силы или выражение данной сущности, ее форма, при помощи которой она является отчетливо другим, но которая никоим образом не представляется самой сущностью, не

говоря уже о том, что не сознается ею. Так, тела природы, конечно, являются для нас отчетливыми представлениями одушевляющей их силы, но для самой этой силы они темны. Что я представляю действительно отчетливо, то должен представить (не только другим, но и себе). Что я представляю самому себе, отличая себя от представляемого, то – не только выражение моей сущности, не только впечатление моего чувства, но и объект моего сознания. Выражение есть голое представление, впечатление – чувствуемое, объект – сознательное. В сознании представляющая сила направляется внутрь, она обращается на самое себя, ее деятельность становится, следовательно, рефлексивной, тогда как в голом представлении она лишь экспрессивна. Сознательная представляющая сила овладевает своими представлениями, она вступает во владение ими, как собственностью, она имеет то, что голое представление лишь есть: поэтому она "апперцепция" в отличие от последнего, которое только "перцепция". "Перцепция есть внутреннее состояние монады, представляющей внешний мир; апперцепция есть сознание (conscience) или рефлексия этого внутреннего состояния (connaissance réflexive de cet état intérieur), которая дана не всем

монадам"⁴⁹⁴.

Из понятия представляющей силы следует, что, непрерывно прогрессируя, она возвышается от темной до отчетливой. Из понятия отчетливо представляющей силы следует, что она проявляется, как апперцепция, рефлексия или сознание, ибо лишь с помощью сознания можно представлять отчетливо. Но так как вообще представляющая сила является действующим субъектом, или самостью, то сознательная представляющая сила есть сознательная самость, или самосознание. Выражаясь грамматической формулой, сознание управляет двойным винительным – лица и предмета: оно представляет вещи и вместе с тем свою собственную сущность самому себе (*sibi*); в этом последнем отношении оно двойная рефлексия, так как управляет, как своим дательным, так и винительным, и именно в этом смысле мы называем его самосознанием. Сознание есть рефлексивное представление вещей, самосознание рефлексивное представление собственной сущности. В монаде оба они совпадают, ибо, так как она является представлением мира или микрокосмом, то ее самосознание есть вместе с тем мирознание и наоборот.

Таким образом дух, будучи отчетливо

представляющей силой, есть самосознательная монада. Это дает нам ключ к объяснению особенных сил или атрибутов духа: они естественные душевные силы, достигшие ступени сознания. Мы уже говорили, что каждая душа в природе есть развитие индивидуума, а так как всякое развитие определяется целью, осуществляемой им, то естественные душевные силы суть представление и стремление (перцепция и аппетиция), ибо представление есть сила, ставящая цели, а стремление – преследующая их. Стало быть, дух, как сознательная монада, есть индивидуум, развивающийся сознательно, т. е. сознательно представляющий и сознательно стремящийся. Стремиться сознательно значит хотеть: на способности познания зиждется наука, на воле мораль.

Под наукой мы разумеем познание закономерной и согласной с разумом связи вещей, ибо разум есть совокупность всеобщих законов, или принципов. Наука возможна лишь в том случае, если явления представляются согласно законам разума. Но для того, чтобы представлять вещи по законам разума, я должен быть в состоянии представлять самые законы разума, или принципы. Каждая монада представляет

сущность вещей, сознательная монада представляет эту сущность самой себе (sibi): следовательно, дух, как рефлексивное представление собственной сущности, способен к отчетливому представлению вещей, или к знанию. "Духи", – говорит Лейбниц, – "обладают способностью рефлексивного проявления силы и поэтому могут делать предмет своего исследования то, что называют Я, субстанцией, монадой, душой, духом, словом, нематериальные сущности и истины. Именно это и делает нас способными к науке и демонстративному знанию"⁴⁹⁵.

3. ЛИЧНОСТЬ

Я, как и голый индивидуум, дух, как и голая монада, суть вечные, несокрушимые силы, остающиеся во всех превращениях одною и тою же, идентичной самой себе единицей; но в голом индивидууме эта идентичность бессознательная, в духе же сознательная; там она образует физическую, здесь моральную единицу. Физический индивидуум есть организм, моральный, напротив, личность; действия первого обуславливаются бессознательными целями, или законами природы, действия последней, напротив, сознательными целями, или намерениями: на этом понятии личности, или моральной идентичности, зиждется моральная жизнь и моральное бессмертие⁴⁹⁶. "Слово личность", – говорит Лейбниц в своих Новых опытах исследования человеческого ума, – "означает мыслящее и интеллигентное существо, способное к разумности и рефлексии, могущее представлять само себя, как один и тот же субъект, мыслящий в разные времена и в разных местах и делающий все сознательно, так что он сам является причиной своих действий. Это сознание сопровождает всегда наши наличные

ощущения и представления, если они достаточно отчетливы, и именно в силу этого каждый для себя есть то, что в рефлексивном смысле называется самостью (soi-même). Как далеко простирается сознание на поступки и мысли прошлого, так же далеко простирается и идентичность личности, и самость в это мгновение есть та же, что и тогда"⁴⁹⁷. Так объясняется понятие духа: дух есть личность, личность есть моральная или самосознательная индивидуальность, силы коей суть ум и воля; они вытекают из сознательного представления, которое само состоит в рефлексивной или отчетливой представляющей силе. Таким образом в восходящем ряду вещей человек означает точку поворота, где из индивидуума порождается личность, из естественного мира моральный. В отличие от естественного моральный мир образует царство духов или область сознательных целей. Отношения обоих миров Лейбниц объясняет обыкновенно понятием гармонии: моральный мир относится к естественному, как личность к индивидууму, как дух к душе, как душа к телу, как конечные причины к действующим. Мы берем лейбницевское понятие гармонии всегда в объясненном уже и установленном смысле, т. е. в смысле

непрерывного восходящего порядка сил, прогрессирующих от низших к высшим. Так как всюду низшая сила стремится к высшей, то темная представляющая сила стремится к отчетливой, природа к духу, физический мир к моральному. Последний является целью, как бы носящейся перед природой в ее постепенном развитии и постепенно все более и более проясняющейся, пока ставшая духом душа не постигает ее сознательно. Но так как между природой и духом, между механизмом и морализмом нет пропасти, а существует непрерывный переход, то между обоими мирами имеет место полное согласование, или гармония. Это тот же самый закон бесконечно малых разностей, связывающий моральный мир с физическим как раз в том пункте, где сознательное представление выходит из бессознательного. Таким образом, с точки зрения лейбницевской философии мы должны рассматривать природу не только как арену морального миропорядка, но и как его подлинную, элементарную основу. Они относятся друг к другу, как индивидуум к личности, как склонность к характеру. Индивидуум есть элемент личности, постоянный основной тон, господствующий в моральной теме жизни,

несокрушимое природное свойство, таинственно обуславливающее движение человеческой воли и сопровождающее личную жизнь во всех ее проявлениях выражением монадической особенности. Совсем иным является моральный миропорядок у Лейбница, чем у Фихте. Если мы сравним область сознательных действий с драмой, то можем сказать, что Фихте видит в природе как бы сцену, на которой разыгрывается эта драма, Лейбниц же, напротив, художественные силы, ее исполняющие. Там физический человек относится к моральному, индивидуум к личности, как покорное орудие к повелевающему закону, здесь, напротив, как талант художника к его произведению. Каковы таланты, таковы и произведения; каковы индивидуумы, таковы и личности. Великий естественный закон сплошного различия господствует также и в области духа. С точки зрения лейбницевской философии моральный мир является удачей произведением природы, зрелым плодом, приносимым ею в силу закономерного течения вещей. Идея мировой гармонии требует, чтобы между природой и моралью не было противоречия, чтобы человеческий дух в своем развившемся, сознательном стремлении не боролся, а

согласовался с законом природы. Именно этим взглядом, положенным в его основу, лейбницевское учение о нравственности вполне отличается от кантовского. Но чтобы дать правильную оценку человеческой душевной жизни в ее естественных условиях, сравним ее сперва с животной, как с непосредственно низшей ступенью.

II. ЖИВОТНАЯ И ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ ДУША⁴⁹⁸

1. ПАМЯТЬ И ПОЗНАНИЕ

Человеческая душа содержит в себе задатки духа и отличается этим от животной, которая, в силу своего предела, остается прикованной к низшей ступени жизни. Человек имеет способность стать личностью; его представляющая сила способна по природе своей отчетливо выяснять представляемое, т. е. рефлексировать, познавать себя и мир и, что необходимо вытекает отсюда, разумно мыслить. Животное отнюдь не личность, а только индивидум, отнюдь не дух, а только душа; животная душевная сила может ощущать представляемое, но не знать его; ее представления остаются впечатлениями и никогда не становятся объектами. Предел ощущения есть предел животной души. Чтобы окончательно формулировать разницу между душой и духом, сравним душу, стоящую на точке животного ощущения, с духом, стоящим на точке мыслящего сознания. Чем отличается чувственное

представление от мыслящего, "sensio" от "cogitatio"? Первое перцепирует только данные впечатления, и то, что не дано чувственно, никогда не может быть представлено животной душой. Если одни и те же впечатления повторяются часто, то душа привыкает к их связи, она сживается с постоянно повторяющимися следствиями известных представлений и может связывать в этой ограниченной области известные факты. Но последние являются отнюдь не более, как отдельными чувственными данными, а самая комбинация не более, как отдельным чувственным опытом, порождаемым исключительно привычкой чувственного представления, удерживающего повторные впечатления, т. е. памятью. Представляющая сила животной души возвышается до памяти, которая порождает чувственные опыты, комбинируя чувственные впечатления. Так, собака, часто чувствовавшая палку своего господина, привыкает связывать с представлением палки представление удара и боли, поэтому она боится ее вида, ожидая привычного страдания. Этой способности животного комбинировать не следует придавать большего значения, чем она имеет, ибо она во всех случаях не выходит из

границ чувственного опыта и связывает его данные не при посредстве ума, а только при посредстве памяти. Комбинации животного вовсе не суждения. Собака не рассуждает, что палка бьет, а удар причиняет боль, она только боится, что палка ударит ее, не потому, что она может бить, а потому, что она часто била ее. Она связывает представление палки с представлением удара только как чувственные впечатления, а не как причину и действие. Стало быть, связывающее в комбинациях животного есть чувственный опыт индивидуума, а не причинность вещей. В этом заключается различие, о котором идет речь. Мыслящее представление судит с помощью понятий, оно познает законы, а потому его комбинации суть всеобщие и необходимые истины. Для чувственного представления, наоборот, существуют только отдельные случаи и, если они повторяются, – правила, запоминаемые в силу привычки, но отнюдь не познаваемые логически. Как отличается правило от закона, так отличается и чувственное представление от мыслящего. Правило гласит, что нечто обыкновенно случается, потому что оно часто случалось; оно основывается на чувственно данных, случайных фактах. Закон гласит, что нечто всегда случается,

потому должно так случаться; он опирается на всеобщие принципы, допускающие исключения. Истинность правила случайна, как единичный факт, истинность закона необходима, как принцип. И так, как отличаются случайные, исключительно фактические истины от необходимых, так отличается и правило от закона, чувственный опыт от познания, память от разума, чувственное представление от мыслящего: первое возвышается только до поминания фактов, последнее до познания причин. "Бывают", – говорит Лейбниц, – "комбинации животных представлений, до некоторой степени похожие на разумность, но эти комбинации основываются только на запоминании фактов (*la mémoire des faits*), а никак не на познании причин (*la connaissance des causes*). Так, собака бежит от палки, которой ее били, потому что память представляет ей боль, причиненную этим орудием. И люди, поскольку они эмпирики, – а они бывают таковыми в трех четвертях своих поступков, – делают так же, как животные; ждут, что завтра будет день, потому что так было всегда. Только астроном предвидит восход солнца, как следствие известных причин, но и это предвидение в конце концов окажется ошибочным, если прекратится причина дня,

которая не вечна. Мыслительная же деятельность (raisonnement) основывается на необходимых или вечных истинах, каковы истины логики, арифметики, геометрии, из коих вытекает безошибочная ассоциация идей и непогрешимые заключения. Индивидов, не постигающих этих комбинаций, мы называем животными (bêtes); те же, которые познают необходимые истины, суть в истинном смысле слова разумные индивиды, и их души называются духами. Эти души способны к рефлексии и самосозерцанию, а это делает их способными к науке и демонстративному знанию"⁴⁹⁹.

2. ЧУВСТВЕННОСТЬ И РАЗУМ

Чувственный опыт общ у человека с животным, разумное же познание доступно только ему. Но так как ограниченное или чувственное представление составляет элементарное состояние души, как бы ее первую привычку, то человеческая жизнь в большинстве индивидов и в большинстве поступков остается в плену у чувственного опыта. Если вопрос идет о наименьшей разнице между животным и человеком, то мы можем указать на общее обоим эмпирическое представление; если он касается наибольшей, то мы укажем на разумное познание, о котором сам Лейбниц говорит, что оно совершенно отлично по своему характеру от чувственного опыта. Как бы ни расширял опыт свои знания, как бы ни увеличивалась его область, все же даже при наивысшей степени его развития между эмпиризмом и познанием будет бесконечная разница. Эта разница существует среди монад между животным и человеком, в самом человеке между чувственностью и разумом, в человеческом познании между так называемой эмпирической и спекулятивной наукой. Если бы существовал только опыт, то не было бы

действительного познания: это положение было столь же ясно Лейбницу, как до него Платону, после него Канту. Ибо все эмпирические суждения основываются на фактах, которые по самому свойству своему случайны и частны, рациональные же, напротив, на принципах, которые по самому свойству своему всеобщи и необходимы. Факты даны *a posteriori*, принципы *a priori*: поэтому эмпирические суждения суть случайные и частные истины, вытекающие из чувственно данных фактов, рациональные познания, напротив, необходимые истины, исходящие из принципов. Эмпирические выводы суть "*inductiones particularium a posteriori*", тогда как рациональные (*ratiocinatio*) заключают "*a priori per rationes*". В своем трактате о животной душе Лейбниц дает следующее окончательное и точное объяснение разницы между разумом и опытом: "Поскольку человек действует не эмпирически, а разумно, постольку он не доверяет одному только опыту или частным суждениям, выведенным им из фактов, а судит согласно принципам и заключает согласно доводам разума. И как геометр или знакомый с анализом ум отличается от обыкновенного учителя арифметики, внедряющего в головы мальчиков ее правила механически, тогда как он

сам не знает ее законов и является беспомощным как раз тогда, когда встречается с мало-мальски необычным вопросом, так отличается и эмпирически ум от рационального, животная способность комбинировать (*consecutiones bestiarum*) от человеческой (*ratiocinatio*). Хотя рядом экспериментов мы и установили так много фактов, тем не менее мы никогда не можем быть уверены в постоянном успехе, если не найдем необходимых принципов, из которых окончательно следует, что факт непременно должен быть таким, а не иным. Поэтому животные неспособны к общим суждениям (*universalitatem propositionum*), ибо они не знают категории необходимости. И если эмпирики также могут иногда доходить до истинно всеобщих положений путем индукции, то это бывает случайно (*per accidens*), а не в силу их заключений (*vi consecutionis*)"⁵⁰⁰.

3. ЗНАЧЕНИЕ ПРИНЦИПОВ

Без принципов нет общих и необходимых суждений, нет рационального познания, нет истинной науки. И как принцип, или сущность вещей, составляет основу всех явлений, так представление этого принципа, или понятие о сущности вещей, составляет основу нашего рационального познания. Где отсутствуют эти общие и необходимые идеи, там невозможно разумное познание, а где возможно последнее, там должны быть в наличности первые; они должны быть в человеческом духе, если из него рождается наука и познание. Но как находит человеческий дух эти принципы? Из фактов невозможно вывести общих и необходимых понятий, путем индуктивного опыта их никак нельзя открыть. Как могли бы когда-либо из отдельных фактов вытекать общие понятия, из случайных необходимые? Стало быть, так как они не могут быть даны *a posteriori*, то необходимо должны быть даны *a priori*. Либо в человеческом духе нет истинных знаний, либо в нашей душе есть общие и необходимые понятия; либо нам вовсе не даны эти понятия, либо даны *a priori*. А что дано *a priori*, то заключается в

изначальном строе нашего существа или прирождено нам. Поэтому, если человеческий дух познает необходимые и общие истины, то в его задатках должны заключаться необходимые и общие понятия: это прирожденные идеи, предобразующие наше познание.

III. ПРИРОЖДЕННЫЕ ИДЕИ

1. СПОСОБНОСТЬ ПОЗНАНИЯ

Учение о духе необходимо приводит нашего философа к допущению прирожденных понятий, которые предшествуют в качестве принципов всем нашим представлениям и одни только делают возможным разумное познание и моральную деятельность. Но так как все, что есть в монаде, должно вытекать из самой природы этой сущности, то прирожденные понятия составляют изначальную природу духа или его задатки. Такова точка зрения, отличающая это основоположение лейбницевского учения о познании от других, сходных с ним, и защищающая его от нападков противоположной философии. Человеческий дух зиждется на задатках человеческой души; последняя включает в себе известные представления, предобразующие научное познание: идеи, составляющие как бы зачатки знания, скрытые познания (*connaissances virtuelles*) или, как выражается Скалигер, семя вечных истин (*semina aeternitatis*). И сам дух есть развитие этих

изначальных задатков, трансформация этих предобразованных понятий, которые из темных представлений становятся отчетливыми, из бессознательных рефлексивными, из голых способностей познания действительным познанием. Вот в общих чертах главные положения, выводимые и защищаемые Лейбницем против Локкова Опыта исследования человеческого ума в его новых опытах на ту же тему. Их можно свести к положению, что дух есть изначальная сущность, силы которой существуют прежде всего, как задатки, т. е. в состоянии предобразования.

Учение о прирожденных или изначальных идеях провозглашалось каждый раз, когда приходили к убеждению, что есть познания, которые нельзя вывести из опыта; оно каждый раз отрицалось, когда хотели основать человеческое познание только на опыте, а последний только на чувственном восприятии. Ригористы разумного познания всегда утверждали то, что оспаривали ригористы эмпиризма: что есть изначальные и вечные истины, познаваемые человеческим духом и постижимые только при посредстве изначальных и вечных идей. Мы не будем решать здесь этого спорного вопроса, но можно найти формулу,

которая примирит обе стороны, если мы превратим категорическое положение рационалистов в гипотетическое. Если предположить, что в человеческом познании есть общие и необходимые суждения в строгом смысле слова, то в человеческом духе должны быть общие и необходимые понятия, могущие существовать не иначе, как *a priori*, предшествуя всем нашим эмпирическим и обусловленным представлениям. Эмпирики отрицают заключение, потому что отрицают посылку; они говорят, что вообще нет никаких общих и необходимых суждений, и то, что мы ошибочно так называем, суть только известные, часто повторявшиеся чувственные наблюдения. В действительности каждое человеческое суждение есть частное, созданное из фактов и, стало быть, основанное на отдельных случаях. Если в сфере нашего наблюдения одно и то же явление часто повторяется с одними и теми же признаками, то мы в конце концов обобщаем наше суждение и называем его тогда общим. Это обман, выдающий субъективную формулировку за объективную истину. Если согласно нашему опыту какой-нибудь факт происходил до сих пор всегда так, то отсюда не следует, что он всегда должен так происходить. Этот переход от

условного факта к безусловной необходимости не заключение, а скачок, пустая вера, и строгий, основывающийся на опыте ум видит, что она не доказана и недоказуема. Так думают эмпирики. Итак, Лейбниц сходится с их противниками в том, что знания состоят из необходимых истин, и что познание их предполагает изначальные понятия в нашей душе. Такие изначальные понятия признавались, как основы для объяснения человеческого познания, также и до Лейбница Платоном и Декартом, а после него Кантом и Фихте. Для правильного уразумения лейбницевского учения о прирожденных идеях нам может послужить сравнение его с другими сходными теориями.

2. ЛЕЙБНИЦ И ДЕКАРТ

Сравним его учение относительно прирожденных идей с картезианским, которое ему предшествовало. Согласно обоим учениям, изначальные понятия, лежащие в основе всяческого познания, суть изначальные факты в нашей душе. По Декарту, они врождены нам непосредственно самим Богом и не могут быть объяснены одной только сущностью человеческого духа, так как из голого мышления не может следовать познание вещей, из самопознания самого по себе не может вытекать ни представление Бога, ни представление тел. По Лейбницу, напротив, эти изначальные понятия коренятся в природе человеческого духа; они не даны извне, так как вообще ничего не может проникнуть в сущность монады извне, они не даны также и Богом, так как Бог вообще не оказывает непосредственного влияния на монады, а они заключаются в задатках человеческого духа. Декарт прибегает для объяснения принципов познания к божественной силе, которая внедрила их в наш дух, Лейбниц – к задаткам человеческого духа, данным нам, как изначальный факт, без нашего содействия; Кант и

Фихте объясняют их силой человеческого духа, который порождает их актом самосознания. Лейбниц занимает как раз середину между догматической и критической философией: по его мнению, принципы познания не создания Бога и не создания человека, а природные свойства духа; и лишь поскольку мы вообще рассматриваем природу, как произведение или творение Бога, лишь в этом косвенном смысле можно считать Его причиной прирожденных идей. Кладя в основание своего объяснения человеческого духа природу, Лейбниц все еще мыслит в натуралистическом направлении догматической философии; но он уже является предтечей критической, открывая, что основа познания лежит только в естестве человека: прирожденные идеи, по его мнению, косвенные создания Бога и непосредственные задатки или изначальные факты человеческого духа.

С таким особенным пониманием прирожденных идей Лейбниц выступает на защиту их против эмпириков и ведет этот научный спор тем более уверенно и успешно, что может побить противников их собственным оружием. Он защищает свое учение тем, что усматривает согласование прирожденных идей с законами природы, трактует их, как согласные с

этими законами определения человеческого духа, и доказывает физически, как законы природы. Он открывает прирожденные идеи в природе и говорит, что существование их должно стать очевидным каждому, кто основательно исследует человеческий дух, а не будет судить слишком поверхностно, подобно Локку, который отнесся к этой теме "un peu à la légère".

3. ЛЕЙБНИЦ И ЛОКК

В одном пункте Локк, конечно, опроверг учение Декарта о прирожденных идеях. По Декарту, дух, – субстанция, и его атрибут – мышление: он есть мыслящая, самостоятельная сущность, в области коей нет ничего, что не было бы мыслимо или ведомо. Отсюда следует, что в области духа или не может быть никаких прирожденных идей, никаких изначальных понятий, или что последние должны быть нам ведомы и именно всегда ведомы. Опыт учит обратному. Большинство людей ничего знает о принципах познания и умирает, так и не узнавши о них; нет ни одного человека, который сознавал бы их постоянно, и, наконец немногие, могущие гордиться тем, что знают их, достигают этого знания только после долгих исследований, тогда как, если бы Декарт был прав, сознание прирожденных идей должно бы было рождаться вместе с духом. Если же эти идеи не всегда сознаются, то их вообще нет в области духа, и согласно опыту должно сказать, что нет никаких прирожденных идей. Если бы духу вообще могло быть что-нибудь прирождено, то именно только идеи, понятия, сознательные представления. Если

же, как учит опыт, у духа нет прирожденных идей, то отсюда следует, что у него нет вообще ничего прирожденного, что он рождается ни с чем, что он может иметь не изначальное, а лишь производное познание, могущее вытекать не из понятий, а лишь из чувственных восприятий. Дух ничего не порождает, а все получает. Рассматриваемый сам по себе, он чист как "tabula rasa", не содержащая ничего и лишь постепенно наполняющаяся знаками чувственных впечатлений и различными их комбинациями; он уподобляется чистому листу бумаги, постепенно исписываемому чувственным опытом, или восковой дощечке, обладающей способностью получать и сохранять оттиски вещей. Поэтому наше познание есть продукт наших чувств, и о человеческом уме должно сказать: "nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu".

Учение Локка основано на следующих положениях: 1) у нашего духа нет прирожденных идей, 2) стало быть, у него нет ничего прирожденного, т. е. он по природе своей подобен чистой доске, 3) следовательно, он заимствует свои представления от чувств, воспринимает их извне, а так как всякое восприятие предполагает воспринимающее, способное к получению внешних впечатлений,

стало быть, в сущности материальное существо, то Локк имел смелость утверждать, что, пожалуй, и сама душа материальна по своей природе. Все эти положения имеют силу при одной гипотезе, которой держится Декарт: что сущность духа в противоположность телу состоит только в сознании, что все его представления сознательны, и прирожденные идеи должны быть всегда сознательны у всех людей, так как они общи всем духам. Но раз оказывается, что этих сознательных идей у большинства нет, что у остальных они возникают лишь постепенно, то Локк победил, и картезианское учение о прирожденных идеях опровергнуто.

Картезианское учение, но не это учение вообще! Если нет изначальных сознательных представлений, то разве поэтому не должно быть вообще изначальных представлений? В этой дилемме между Декартом и Локком, между рационализмом одного и эмпиризмом другого есть средний путь; Декарт не мог найти его при дуализме своих принципов, Локк проглядел, а Лейбниц узрел со своей высшей точки зрения и пошел им.

Справедливо то, что Локк доказывает на основании опыта: что прирожденные идеи не явствуют нашему сознанию ни сразу, ни

постоянно, что нашим сознательным представлениям предшествуют чувственные, что вообще познание не дано нашему духу непосредственно, а возникает постепенно. Это неоспоримый факт. Познание возникает, но отсюда не следует, что оно возникает только из чувственного восприятия. Не менее справедливо и то, что утверждает Декарт, что дух есть изначальная сущность, которая мыслит и представляет. Отрицать у духа эту изначальную силу значит то же, что отрицать самый факт его, и если Локк подставляет на место этой силы "tabula rasa", то он слишком узко понимает эмпиризм, тогда как Декарт слишком широко понимал рационализм.

Обе истины очень легко связать между собою. Мы можем признавать вместе с Декартом изначальность духа, а вместе с Локком возникновение познания и таким путем придти к заключению, которое не будет противоречить ни фактам опыта, ни естеству нашей души. Мы говорим: познание возникает, но возникает из духа по мере того, как развивается его изначальная способность и элементарное представление проясняется до сознательного. А так как дух совершенствуется в одних больше, в других меньше, то ясно, что в нем может

заключаться многое, что развивается и становится сознательным только у немногих, что вообще все, заключающееся в природе духа, делается ясным сознанию не сразу, а постепенно и остается одинаково ясным не всегда. В своей первичной и изначальной конституции человеческий дух не подобен чистой доске, он также и не сознательное познание, а способность, из которой развивается познание, и в которой его принципы или элементы дремлют как бы в связанном состоянии. Способность не есть еще развившаяся способность, в этом состоянии дух еще не сознательный дух, представления, содержащиеся в способности, или прирожденные идеи, как таковые, еще не сознательные идеи. Это понятие духовной способности и развития разрешает спор между Декартом и Локком. Объясняя познание способностью, Лейбниц объясняет его в духе эмпиризма естественными условиями, ибо каждая способность естественная сила. Влагая эту способность в естество человеческой души, он объясняет познание природой духа, как рационалист.

Этого понятия духовной способности не хватает и у Декарта, и у его противника: первый знает только атрибут или свойство духа, второй занимается только вопросом о возникновении

человеческого познания. Так как в начале нашей жизни духовная сила представляет собою минимум, а чувственная максимум, то Локк считает духовную способность равной нулю и говорит, что чувственность есть элемент всяческого познания. По дуалистическим понятиям Декарта, дух лишен естества, по сенсуалистическим понятиям Локка, он лишен силы; один считает его уже готовой, законченной субстанцией, для другого он *tabula rasa*: таким образом с обеих точек зрения он является сущностью без природной силы, т. е. без способности. Где есть способность, там есть развитие. Где нет понятия способности, там нет понятия развития.

Способность духа есть способность к развитию отчетливо представляющей или мыслящей силы, которая и составляет сущность духа. Но если развившееся представление равно отчетливому, рефлексивному, сознательному представлению или разумному мышлению, то в зачаточном состоянии эта сила еще неразвившееся, стало быть, неотчетливое, лишенное рефлексии и бессознательное представление, и, как таковое, оно не включает в себе познания и знаний, но без сомнения включает богатое содержанием условие, из

которого они вытекают.

Теперь мы можем кратко и точно изложить недостаток учения о духе как у Декарта, так и у Локка и выразить его формулой, к которой часто возвращается Лейбниц, разбирая этот спорный вопрос. Оба они не знали о способности духа вследствие того, что от их исследований ускользнуло существование бессознательных представлений; бессознательные же представления не были ими открыты потому, что они считали представление и знание за одно и то же, хотя легко могли бы обнаружить разницу между ними по собственному опыту. Ибо мы представляем многое, не представляя этого многого себе, т. е. не зная его. Каждое настроение, не могущее разрешиться в отчетливые понятия, коренится в таких бессознательных представлениях, и вообще всякая бессознательная деятельность. Во всяком языке есть звуки, но не всякий имеет письменные знаки для изображения их. И речь китайцев состоит из звуков некоторого алфавита, но пишут они не знаками этих звуков; они имеют алфавит, не зная его; говоря, они представляют, но не знают его. Таким образом алфавит у китайцев бессознательное, у греков сознательное представление. Итак, у нас есть многое, чего мы

не знаем⁵⁰¹.

Но, конечно, в лишенном естества духе, деятельность которого состоит в чистом мышлении, не может быть представлено ничего, что вместе с тем не было бы рефлексировано, и не может быть мыслимо ничего, что вместе с тем, не было бы известно; тут представление и рефлексия постоянно сливаются в одно⁵⁰². И именно это неверное, несогласующееся с опытом предположение всецело руководит английским философом в его исследовании человеческого ума и обуславливает всю его систему: для него изначальные представления – рефлексивные представления, прирожденные идеи – сознательные идеи, а так как они не сознательные, то их вообще нет. Декарт отождествляет представление и знание, Локк, на основании того же предположения, прирожденные идеи и сознательные или, как говорит Лейбниц, "inné" и "connu".

В Новых опытах исследования человеческого ума Филалет, представитель локковской философии, приводит следующее возражение против прирожденных идей: "Эти идеи настолько мало внедрены от природы в духовное существо всех людей, что даже в умах большинства научно образованных, считающих основательное

исследование вещей своим призванием, они никогда не бывают очень ясны и отчетливы, тогда как должны бы были познаваться всяким". На это Теофил возражает в духе Лейбница: "Это значит постоянно возвращаться к тому предположению, которое уже неоднократно было мною опровергнуто, именно к допущению, что ничто не прирождено (inné), что не познано (connu). Что прирождено, то не сразу познается, как таковое, ясно и отчетливо: часто требуется много внимания и развития для того, чтобы познать его, а именно эти-то условия и не всегда имеются у людей науки, у остальных же еще того менее"⁵⁰³.

Но как опрометчиво это inne-connu, как несправедливо это равенство, пропускающее все промежуточные члены между способностью и состоянием развития, между виртуальностью и виртуозностью, – это яснее всего можно показать на самих сенсуалистических понятиях. Допустим, что в области духа inné равно connu, прирожденные понятия равны сознательным понятиям или познаниям, что, так как нам не прирождены никакие познания, духу не могут быть также прирождены и никакие понятия, значит, не может быть прирождено ничего; мы согласимся с этим предположением, если система

сенсуалистов будет в дальнейшем согласоваться с ним. Итак, что же прирождено человеческой душе, если не понятия, если дух изначально не содержит в себе решительно ничего, стало быть, все равно, что не существует? Только тело, гласит ответ, и его органы, чувственные впечатления которых являются источником всяческого познания. Но действительно ли нам прирождены телесные органы и чувственные восприятия в том смысле, в каком понятия не прирождены духу? Ибо это должно быть так, если Локк приписывает впечатлениям тела изначальноность, отрицаемую им у духа и его понятий. Прирожденные идеи, говорит он, должны быть сознательными, т. е. познаниями или развившимися понятиями. В таком случае, согласно тому же взгляду, прирожденные тела должны быть движущимися телами, прирожденные органы – развившимися органами. Если по отношению к духу прирожденность должна означать то же самое, что знание, то по отношению к телу она должна означать то же самое, что движение и ощущение. Но нам прирождена способность зрения, а не зрение, мускульная сила, а не умение ходить. Почему нельзя сказать в том же смысле: нам прирождены понятия или способность познания, а не познание? Почему духу не могут быть в том

же смысле прирождены представления, в каком телу органы?

Защищая систему гармонии против Бейля, Лейбниц называет в одном месте представления или мысли органами души, орудиями, с помощью которых она приводит в исполнение свои законы⁵⁰⁴. Почему же к этим органам не может быть применено то, что применимо ко всем без исключения остальным органам? Если нашему духу не прирождено ничего, если ему не прирождены готовые уже познания или развившиеся понятия, то в этом смысле и телу не прирождены никакие органы чувств, а душе не прирождено тело. Так как чувства не сразу ощущают, то они также *tabula rasa*, как и дух, потому что он не сразу познает. Если *inné* равно *сopпи*, то уничтожается разница между виртуальностью и виртуозностью, и Локк, чтобы быть последовательным, должен бы был сказать: где нет виртуозности, там нет также и виртуальности; где нет развившейся силы, там нет силы вообще; где нет познания, там нет также и понятий; где нет ощущений, там нет и органов: положения, которые будут верны лишь в том случае, если мы изменим их на обратные. В угоду своей гипотезе Локку уж следовало бы превратить в изначальное ничто не только дух, но и тело, и

считать человека вообще за *tabula rasa*. Понимая прирожденность в локковском смысле, как развившуюся силу, мы должны отрицать ее как в идеях духа, так и в органах тела. Если же считать ее, вместе с Лейбницем, за способность или неразвившуюся силу, то она имеет место в обоих случаях, и можно с одинаковым правом сказать, что идеи прирождены духу, как органы познания, а чувства телу, как органы ощущения. Таков средний путь между Декартом и Локком, или, вернее, такова высшая по отношению к ним обоим точка зрения: человеческий дух не есть ни непосредственное познание, как думал Декарт, ни *tabula rasa*, как полагал Локк, а есть способность к познанию. Если мы употребим излюбленную метафору Лейбница и сравним познание или развившийся дух с законченным художественным произведением, напр., со статуей Геркулеса, то способности духа или прирожденные идеи могут быть уподоблены мрамору, у которого прожилки так расположены самой природой, что в нем как бы предобразована или предначертана статуя Геркулеса; для того, чтобы такой мрамор превратился в художественное изваяние, нет надобности обрабатывать его соответственно чуждой ему идее, а достаточно лишь освободить с помощью резца от лишних придатков его

собственную прирожденную форму. "Если бы душа уподоблялась чистой доске, то истины в нас были бы подобны фигуре Геркулеса в мраморе, для которого совершенно безразлично, примет ли он ту или иную форму. Но если мы предположим, что в камне есть прожилки, очерчивающие не какую-нибудь другую фигуру, а фигуру Геркулеса, то такой камень более предрасположен к этой фигуре, чем ко всякой другой, и Геркулес как бы прирожден ему, хотя нужна работа, чтобы найти эти прожилки и очистить их полировкой, удаляя все, что мешает им отчетливо вырисоваться. Таким образом идеи и истины врождены нам, как склонности, предрасположения, природные способности (*virtualités naturelles*), а не как действия, хотя эти способности всегда сопровождаются вместе с тем соответствующими, часто незаметными действиями"⁵⁰⁵.

Если мы подставим на место искусства, дающего лишь несовершенное изображение вещей, живую, развившуюся природу, то человеческий дух есть та природа, в способности которой дремлет отчетливое представление мира или наука. Из этой способности вытекают непосредственно неясные, чувственные представления, из последних отчетливые и

сознательные, а отсюда в конце концов научное познание. А так как ясный ум рождается из неясного, то последний является первой основой познания в ходе развития индивидуума, и человеческий дух не представляет отчетливо ничего, что не было бы предварительно представлено неотчетливо или чувственно; в наше сознание не вступает ничего, что не наполняло бы предварительно душу в виде бессознательных представлений. В этом отношении Локк прав, говоря: "nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu". Но если таким образом в развитии нашего духа чувственное представление предшествует отчетливому, разве отсюда уже следует, что оно изначально, что оно есть первое и исключительное основание всяческого познания? Скорее сами чувственные представления вытекают из изначальной способности духа, и они никогда не могли бы породить из себя ясных мыслей, если бы не происходили от скрытой мыслительной силы. Мы ощущаем иначе, чем животные, а мы, очевидно, ощущали бы совершенно так же, как они, если бы в наших чувственных восприятиях уже не проявлялось действие высшей душевной силы, которая может корениться только в изначальной сущности духа. Поэтому в возникновении познания наша

чувственная жизнь составляет не принцип, а низшую или среднюю ступень, которая обуславливает отчетливое сознание и сама обусловлена способностью духа. Правда, мы не знаем отчетливо ничего, чего не представляли чувственно, но в области духа не представляется ни отчетливо, ни смутно вообще ничего, что не вытекает из сущности самого духа. Значит, чтобы положение Локка не казалось односторонним и сомнительным, мы должны дополнить его, вместе с Лейбницем, следующим образом: "nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, nisi intellectus ipse".

"Согласен", – говорит Лейбниц в Новых опытах, – "опыт необходим, чтобы побудить душу к известным мыслям и привлечь ее внимание к идеям, носимым нами, но как могут опыт и чувства быть когда-либо посредниками между идеями? Разве в душе есть окна? Разве она уподобляется таблеткам? Разве она подобна воску? Очевидно, что все, так думающие о душе, собственно превращают ее в телесное существо. Мне возразят старым схоластическим принципом: в душе нет ничего, что не выходит из области чувств. Но нужно изъять из этого саму душу и ее определения"⁵⁰⁶.

Глава десятая

РАЗВИТИЕ СОЗНАНИЯ. МАЛЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ

I. СПЛОШНОСТЬ ДУШЕВНОЙ ЖИЗНИ

1. ФАКТ БЕССОЗНАТЕЛЬНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ

Исследованием бессознательных представлений лейбницевская философия проникает в тайную лабораторию духовного мира и освещает ту темную область души, которая составляет естественную сторону человеческого духа. Лейбниц завоевал эту область для философского учения о душе и впервые указал на возникновение сознания из бессознательной жизни души. В наших бессознательных представлениях он открыл факторы, связующие духовную жизнь с естественной, выражающие особенность индивидуальности и достигающие непрерывным развитием рубежа сознания. На этих представлениях зиждется естественная

жизнь человека, общая у него с другими существами низшего рода, и вместе с тем невыразимая особенность, в силу которой каждый в отдельности бесконечно разнится от всех других существ своего вида. С этой точки зрения разница между человеком и животным является малою, а между человеком и человеком бесконечно большою. Между тем ни один из прежних философов не сумел правильно оценить ее; ни один из них не познал элементов, составляющих невыразимую сущность единственной в своем роде индивидуальности, зерно человека, из которого развиваются плоды духа: исподволь налаженный тайными, действующими в глубинах сознания душевными силами основной тон воли, дающий каждой человеческой личности ей одной присвоенный облик и составляющей неизменную особенность характера. "В нашем уме нет ничего", – говорит Лейбниц, – "что уже не дремало бы в виде представления в темной душе". Точно так же в нашем характере нет ничего, что не было бы заложено и подготовлено в тех же глубинах нашего существа в виде волевой черты. Все, что мы отчетливо познаем, предварительно представлялось нами смутно; все, чего мы отчетливо хотим, предварительно было

предметом наших темных и как бы инстинктивных стремлений.

Если мы посмотрим, сколько научного и поэтического внимания посвящено восемнадцатым веком именно этой, скрытой глубине человеческого микрокосма, с каким рвением производились в эту эпоху наблюдения над собственной индивидуальностью, сколько написано за это время исповедей и автобиографий, то мы увидим, что путеводной звездой века в этом отношении является учение Лейбница. Учение "о малых представлениях", с какой бы стороны мы его ни рассматривали, является самой проникновенной и плодотворной частью его философии, весь строй и направление которой были приурочены к тому, чтобы сделать это открытие. И ни одно из ее исследований не свидетельствует с такой поучительностью и с таким изяществом, что Лейбниц умел соединить с великой пронизательностью ума также и поэтическое воззрение на человеческую природу во всей ее полноте. Мы придаем "малым представлениям" тройное значение: они звено, связывающее дух с природой и удерживающее его в естественном восходящем ряду вещей; они ключ к лабиринту отдельной человеческой души; они образуют

порог сознания.

И факты природы, и принципы метафизики указывают на существование бессознательных представлений в нашей душе. Как существование движущих сил в телах доказывается самой природой и объясняется метафизикой, так и существование бессознательно представляющих сил в области духа. Тут между фактами учения о духе и принципами метафизики имеет место то же согласование, какое, как было указано нами ранее, существует между метафизикой и учением о телах.

Бессознательные представления являются для нас прежде всего необходимым допущением, без которого так же не может быть объяснен факт духа, как без движущих сил факт тела. Дух, как было сказано ранее, есть сознательное представление самого себя и мира; отсюда необходимо вытекает отчетливое и разумное познание вещей. Такое познание состоит из необходимых и вечных истин, которые не могут быть постигнуты без понятий, изначально нам данных, т. е. без прирожденных идей. Но нам никоим образом не могут быть прирождены сознательные представления, следовательно, прирожденные идеи должны быть представлениями бессознательными. Как верно

то, что в области нашего духа существуют вечные истины, так верно и то, что в нашей душе есть прирожденные идеи или бессознательные представления. Без этого предположения нельзя объяснить факта познания.

2. ПОСТОЯННО ДЕЯТЕЛЬНАЯ СИЛА ПРЕДСТАВЛЕНИЯ

Итак, метафизика учит, что все вещи суть силы, все силы суть деятельные и именно постоянно деятельные сущности⁵⁰⁷. Следовательно, представляющие силы всегда представляют; тут нет пустых моментов так же, как в телах нет пустых пространств, или как в миропорядке нет пустых промежутков. Если это положение не допускает никаких исключений, то мы должны прийти к заключению, что человеческая душа всегда мыслит, что в нашей жизни нет ни одного мгновения, совершенно свободного от всяких представлений. Из первых принципов метафизики следует, что человеческая душа представляет непрестанно, или что она постоянно занята развитием представлений, в противном случае она не была бы проявлением силы, стало быть, вообще не была бы силой, т. е. была бы ничем.

Наш ежедневный опыт показывает, что мы представляем не всегда сознательно. Но так как в силу вечных законов представляющая сила действует постоянно, то мы должны также представлять и без участия сознания и рефлексии.

Метафизика доказывает то, что требуется для объяснения факта духовной жизни: что в области нашего духа есть бессознательные представления. Она доказывает даже больше: что душа всегда наполнена бессознательными представлениями, если не представляет сознательно. Ежедневный опыт учит нас, что у нас не всегда есть сознательные представления, но ничего не говорит о том, существуют ли бессознательные представления или нет, проявляет ли бессознательный дух известную деятельность или, как утверждает Локк, совершенно свободен от нее. Факт познания выясняет, что должны существовать прирожденные принципы познания, а потому и бессознательные представления; он не указывает нам, ограничиваются ли последние только этими необходимыми для познания идеями, и возможно ли, чтобы в душе не было, кроме того, никаких представлений. Эту возможность отрицает метафизика; она утверждает, что человеческий дух никогда не бывает "tabula rasa", что врожденная ему сила всегда действует, стало быть, всегда представляет, все равно, при участии или без участия сознания: что бессознательное представление действует все время, пока не действует сознательное.

Одних фактов нашего опыта достаточно, чтобы, пользуясь законами метафизики, доказать с полной убедительностью существование бессознательных представлений. Из опыта известно, что у нас есть сознательные представления, а также, что мы не всегда представляем сознательно: следовательно, относительно наших бессознательных состояний только и можно сказать, что или в этих случаях у нас нет вовсе никаких представлений, или есть бессознательные. Если мы допустим первое, т. е. полное отсутствие представлений, полную пустоту бессознательных душевных состояний, то возникает вопрос, откуда же являются в таком случае представления сознательные? Из ничего никогда не может и выйти ничего; движения могут вытекать только из движений, представления только из представлений. Если бы сознательным представлениям не предшествовали никакие представления, то они вытекали бы из ничего; они были бы совершенно ни на чем не основаны и необъяснимы, стало быть, все равно, что их вовсе не было бы. Если есть вообще представления, то они должны существовать всегда; ибо каждое представление может быть объяснено только другим, это в свою очередь опять-таки другим, так что ряд представлений

также не допускает ни малейшего разрыва, ибо в течение самого незначительного перерыва, самой ничтожной паузы прекратилось бы действие представляющей силы, и совершенно непостижимо, каким образом оно могло бы когда-либо возобновиться. Тому же самому закону сплошности, или бесконечно малых разностей, которому подчиняется восходящий порядок вещей, подчиняется также и деятельность силы в каждой отдельной монаде, и проявления ее вытекают одно из другого в непрерывной связи. Душевное состояние без представлений было бы пустым мгновением, психической пустотой, которая так же невозможная, как физическая пустота в телах или метафизическая в миропорядке (*vacuum formatum*). Что в нашей душе есть представления, это достоверно известно из опыта, но этот опыт был бы необъясним, если бы представления существовали не всегда. Таким образом мы должны рассматривать душевную жизнь, как непрерывный ряд представлений, члены которого, постоянно прогрессируя, достигают такой степени интенсивности, что замечаются нами, апперципируются, сознаются, и затем снова их интенсивность умалается до такой степени, что они уже более не замечаются, не

апперципируются, не сознаются. Представления, как и органические тела, подвержены постоянным превращениям, причем они раскрываются и снова заволакиваются, освещаются и снова погружаются в тьму, как бы пробуждаются и снова засыпают. Бодрствующие представления суть сознательные, вступающие в освещенную область рефлексии; угасшие, темные, спящие представления суть бессознательные, снова возвращающиеся в тeneвую область души, в область ночи духа. Сознание никогда не освещает всех представлений одновременно подобно тому, как Солнце никогда не озаряет в данное мгновение всех мест земного шара; сознательными становятся всегда наиболее развившиеся, наиболее интенсивные представления, тогда как остальные, смотря по степени их интенсивности, все более и более теряют в отчетливости, все более и более удаляются от сознания и наконец уходят за рубеж его, скрываются за горизонт нашего внимания. Так и смерть вовсе не есть полное уничтожение представлений, а есть состояние сна, от которого мы пробудимся⁵⁰⁸.

II. СВЯЗЬ БЕССОЗНАТЕЛЬНОГО И СОЗНАТЕЛЬНОГО

1. МАЛЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ КАК ЭЛЕМЕНТЫ СОЗНАНИЯ

Сознательный дух видит представления в перспективе подобно тому, как видит предметы разившийся глаз. Чем ближе к нам предмет, тем яснее его изображение, и наоборот, чем дальше предмет, тем оно менее отчетливо. В сознательной области души не все представления одинаково отчетливы, точно так же, как не одинаково ясно видимы все вещи, находящиеся в поле нашего зрения. За линией горизонта предметы становятся невидимыми, внутри же ее они тем заметнее, чем ближе к нам, и тем менее ясны, чем от нас дальше. У сознательного духа также есть свой горизонт, составляющий как бы границу между бессознательными и сознательными представлениями. Все, находящееся по сю сторону этого горизонта, сознается, но не одинаково отчетливо; все, находящееся по ту сторону его, ускользает от сознания. Как чувственные явления постепенно

вступают в поле нашего зрения и снова выходят из него, так постепенно вступают в наше сознание и представления; они теряют в отчетливости по мере приближения к границе духовного кругозора и, перейдя за нее, снова погружаются в тeneвую область души. Мы сравниваем сознательные представления с видимыми предметами, а бессознательные с невидимыми, причем все равно, совсем ли мы не видели их раньше или не видим уже более. Можно ли после этого еще утверждать, что в нашей душе нет никаких представлений, кроме сознательных? Ведь это значило бы то же самое, что сказать: на нашей земле нет никаких вещей, кроме видимых нами; горизонт есть граница нашей планеты; где, по-видимому, небо сходится с землей, там оно сходится с ней действительно! Так могут рассуждать дети, но не географы. Психолог, отрицающий бессознательные представления и ограничивающей человеческую душу областью сознания, подобен географу, считающему Землю за плоскость, а горизонт за ее границу. Как чувственный кругозор охватывает лишь очень маленькую часть земного мира, так и дух освещает всегда лишь очень маленькую часть человеческого микрокосма и освещает ее так, что отчетливость сознательных представлений все

возрастает по мере приближения их от периферии к центру и все убывает по мере удаления от центра к периферии. Психолог, не отличающий этих оттенков представлений, этой возрастающей и убывающей отчетливости их, подобен китайскому живописцу, не знающему законов перспективы, почему его картины так далеки от наших созерцаний природы.

В природе вещи кажутся нам тем больше, чем отчетливее и заметнее они становятся, и тем меньше, чем более они удаляются от нас. Тут представления кажутся действительно растущими и умалющимися. Сравнение сознательных представлений с видимыми так понятно, что по всей вероятности наш философ имел в виду эту аналогию, если он говорит, что представления становятся отчетливее по мере того, как растут или увеличиваются, и, с другой стороны, называет все неясные и бессознательные представления "малыми представлениями (*perceptions petites*)": это те, которые или апперципируются слабо и как бы на большом расстоянии, или не апперципируются совсем (*perceptions insensibles, imperceptibles*). Эти малые представления человеческого духа аналогичны малым телам природы и относятся к сознательным представлениям, как корпускулы

или атомы к видимым телам. Сознательное представление отличается от бессознательного, как вообще нечто малое от большого, не противоположной сущностью, а степенью, как член восходящего рода, в котором из малых величин постепенно образуются большие. Все в мире начинается с малого, – как движение в природе, так и представление в области духа, – и становится большим, растя и развиваясь. Большое есть развившееся малое. Большие, интенсивные или сознательные представления суть развившиеся малые или бессознательные.

Но так как всякое развитие основывается на законе сплошности, то только этим законом и можно объяснить, как возникает из бессознательной жизни сознательная, из души дух. Если бы в мире не существовало ничего малого, то не было бы начала, не было бы становления, и большое было бы внезапным, ни на чем не основанным и потому противоестественным явлением. Тогда в природе не было бы сплошности, состоящей исключительно в развитии малого, в постепенном возникновении большого; тогда в мире не было бы гармонии, которая зиждется единственно на законе сплошности. Из малых представлений вытекает сплошность, а из последней гармония.

Поэтому Лейбниц и говорит: "Малые представления это то, чем я объясняю мировую гармонию"⁵⁰⁹. "Незаметные представления", – говорится во введении к Новым опытам исследования человеческого ума, – "имеют такое же большое значение в учении о духе, как корпускулы в физике, и отвергать как те, так и другие, потому что они находятся вне нашего чувственного кругозора, одинаково неразумно. Ничто не совершается сразу. Одно из моих величайших и достовернейших основоположений гласит, что природа не делает скачков. Я называл это уже ранее законом сплошности; применение его весьма важно в физике. Закон этот является причиной того, что путь от малого к большому и наоборот идет через промежуточную сферу, не минуя ни одной степени, ни одной частицы, что движение никогда не возникает непосредственно из покоя и не переходит непосредственно в покой, это совершается только при посредстве замедления движения. Так, нельзя измерить никакой линии или длины, не отложив предварительно меньшей линии. Но физики, установившие законы движения, до сих пор не открыли этого закона, ибо они полагают, что тело может мгновенно получить движение, прямо противоположное его собственному. Резюмируя

все сказанное, мы должны прийти к заключению, что наши заметные представления развиваются постепенно (*par degrés*) из таких, которые слишком малы для того, чтобы быть замеченными. Кто судит иначе, тот поистине мало понимает неизмеримую сложность вещей, которые всегда и везде заключают в себе бесконечное"⁵¹⁰.

2. МАЛЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ КАК УСЛОВИЯ МИКРОКОСМА

Бесконечно малое и бесконечно большое взаимно проникают друг друга в индивидууме. Тут одно может быть представлено только при посредстве другого. Если мы будем разуметь под бесконечно большим вселенную, а под бесконечно малым бессознательное представление, то очевидно, что в человеческой душе вселенная никогда не может быть представлена совершенно ясно и отчетливо, а или вовсе не может быть представлена, или, если может, то неясно и неотчетливо. Поэтому целое, бесконечное представление мира наличествует в индивидууме только в силу бессознательного представления. Без темной, бессознательной душевной жизни нет микрокосма. Без бессознательных представлений, заключающих в себе целое, нет в истинном смысле слова мировой связи, соединяющей каждое существо со всеми остальными. Мировая связь подобна бесконечно тонкой, бесконечно запутанной ткани, где каждая часть соединена со всеми остальными бесчисленными нитями. Никакая человеческая наука не в состоянии рассмотреть все эти нити,

отделить каждую из них и проследить ее особенное направление. И все же они есть, все же из каждого индивидуума исходят и в него входят бесчисленные нити, связывающие его со всеми вещами и все вещи с ним; все же каждый индивидуум от природы вплетен в такую бесконечно тонкую, бесконечно разнообразную ткань, которую никогда нельзя распутать совершенно. Как в центре круга сходятся бесчисленные радиусы, содержатся бесчисленные центральные углы, так и человеческая душа заключает в себе бесконечное множество отношений и представлений. Невидимым нитям в ткани мира соответствуют бессознательные малые представления в душе человека. "Они образуют", – говорит Лейбниц, – "то невыразимое нечто, тот характер ощущений, те чувственные представления, которые ясны в целом и смутны в отдельности: те впечатления, которые производит на нас внешний мир, и которые заключают в себе бесконечное, те узлы, которые связывают каждое существо со всей остальной вселенной"⁵¹¹.

3. СОН И БДЕНИЕ. ПРИВЫЧКА

Наш опыт не знает такого состояния, когда представляющая сила прекращает свою деятельность, и дух перестает образовывать представления. А во сне? Но и во сне у нас есть представления, когда мы грезим, а мы грезим всегда. То, что называют сном без сновидений, есть не что иное, как глубокий сон, о видениях которого мы уже больше не вспоминаем, или образов которого мы уже более не представляем по пробуждении. Однако, пробуждаясь, мы всякий раз чувствуем, что в течение нашего сна прошло известное время, а это чувство было бы невозможно, если бы мы не грезили, т. е. не имели бы представлений в течение сна. Ибо мы всегда измеряем время протекшими в нем представлениями, так что одно и то же время кажется нам долгим или коротким смотря по тому, было ли у нас в течение его большее или меньшее количество представлений. Если бы мы вовсе не грезили, то нам казалось бы, что в течение сна времени вовсе не было. Но так как протекший сон всегда кажется нам некоторым протекшим временем, то этот опыт служит достаточным доказательством того, что мы

грезим всегда. Мы не могли бы также и проснуться с представлениями, если бы спали без всяких представлений. Даже и так называемый сон без сновидений всегда сопровождается слабым ощущением внешнего мира (*quelque perception de ce qui se passe au dehors*), и мы пробуждаемся тем скорее, чем сильнее это ощущение, хотя оно и не всегда бывает достаточно сильным для того, чтобы причинить пробуждение. Поэтому постоянство представлений в нашей душе не следует основывать на одних только сновидениях, так как во сне также имеет место представление внешнего мира⁵¹².

Лейбниц замечает, что сонная жизнь, бессознательное, грезоподобное представление внешнего мира продолжается также и в состоянии бдения, не покидая нас среди наших сознательных деяний. Сознательное деяние, как в теоретической, так и в практической области, направляется именно всегда на определенный предмет, которому посвящается все наше внимание. Чем живее и деятельнее это внимание, тем более сосредоточивается здесь, как в фокусе, сознание, тем в большей мере захватывает его это представление, и в таком состоянии высшего духовного напряжения мы, как говорится,

становимся слепы и глухи по отношению ко всему остальному. Мы, конечно, видим и слышим окружающее нас, но неясно, как во сне; впечатления внешнего мира не захватывают нас, а проходят незамеченными мимо нашей души. Сосредоточившись на одном пункте, мы рассеяны по отношению ко всем остальным. Дух бодрствует по отношению к одному этому объекту, и душа спит по отношению ко всем остальным. Чем живее и напряженнее там духовная деятельность, тем бессознательнее остальные представления, тем, так сказать, глубже сон в этой области нашей души. Рассказывают, что Архимед, будучи погружен в математические соображения, не заметил взятия Сиракуз. Один геометр был внезапно поражен во время исполнения большой музыкальной пьесы видом фигуры на потолке зала, в которой он увидел математическую проблему, и совсем забыл о пьесе; после этого он слышал только шум, но уже не музыку. Душа Архимеда спала по отношению к шуму битвы, раздававшемуся вокруг него, его дух бодрствовал в созерцании кругов; душа геометра спала по отношению к музыке, тогда как дух его был погружен в геометрическую задачу. Прикованный таким образом к данному предмету и исключительно им

занятый дух разбивается по всем остальным направлениям, а в состоянии рассеянности мы действуем, как во сне, по смутным представлениям, ибо мы не знаем, что мы делаем, что мы представляем. Если дух не может уже более сосредоточиться на определенном пункте, то он становится совершенно рассеянным, все представления спутываются и делаются бессознательными. Это состояние всесторонней рассеянности и совершенно ослабленного внимания всегда является симптомом перехода от бдения ко сну. Возрастающая рассеянность есть засыпание, возрастающее внимание – пробуждение, точно так же как возрастающая интенсивность представлений есть становление их сознательными, а убывающая становление бессознательными. "У нас", – говорит Лейбниц, – "всегда есть объекты, привлекающие наше зрение и слух и потому соприкасающиеся с нашей душою, чего мы не замечаем, так как наше внимание сосредоточивается на других объектах, пока они обладают достаточной силой, чтобы приковывать нас, потому ли, что усугубляется их действие, или по каким-либо другим причинам. Это как бы частичный сон, имеющий место лишь по отношению к известным объектам (*comme un sommeil particulier à l'égard de cet objet-là*), и этот

сон становится общим, как только исчезает наше внимание по отношению ко всем объектам в совокупности. Одно из средств, чтобы заснуть, это дробить свое внимание, с целью ослабить его"⁵¹³.

Тогда как из сознательных представлений просветленного духа вытекает разумное познание, сходное у всех людей, бессознательные представления темной души дают индивидууму отпечаток особенности, отличающий каждого от всех остальных. Они индивидуализируют человека и поэтому являются в его душевной жизни принципом индивидуации. Каждое отдельное малое представление оставляет в нашем бытии свой слабый след, но след этот неизгладим и продолжает действовать в силу естественной причинности в течение всей нашей жизни. А так как представляющая сила действует непрерывно, то действие присовокупляется к действию непрерывно, и из этих бесконечно малых впечатлений постепенно возникает общее живое выражение данной, единственной в своем роде индивидуальности. Малые представления это как бы творческие, пластические силы души, постепенно вырабатывающие нашу особенную жизненную форму, причем каждая из них сообщает ей свою особенную деталь. И весь этот

процесс образующейся душевной особенности совершается в полном безмолвии, как бы на заднем плане бодрствующего, самосознательного духа. Прежде чем мы начинаем мыслить сознательно, хотеть намеренно, мы уже опознаем себя определенной индивидуальностью, в которой заложены и предобразованы духовные направления. Эта индивидуальность образует источник, из которого ум черпает свои познания, воля свои намерения; она составляет основание, возвышаемое умом и волею в степень сознания. Что образуется в нашей душе без отчетливых понятий, без сознательных намерений, то совершается произвольно. Поэтому деятельность малых представлений порождает всю нашу произвольную жизнь, все наши произвольные поступки и состояния. Произвольное в нашей жизни это природные свойства и привычки, прирожденные и привычные функции. Первые составляют нашу первую, последние нашу вторую природу. Ибо привычка заключается в том, что известные впечатления, известные действия так часто повторялись в нашей жизни, что мы уже не относимся к ним сознательно, что представления их вследствие постоянного повторения уменьшились до такой степени, что более уже не замечаются.

Привычные впечатления и действия это те, которые перешли в нашу природу и присущи душе, как обычные состояния и навыки. Привыкнуть к чему-нибудь значит превратить сознательное представление вещи или действия (посредством повторения) в бессознательное, малое представление. Когда учатся читать, то каждая отдельная буква есть сознательное, большое представление, требующее полного внимания учащегося. Когда умеешь читать, то отдельные буквы уже стали малыми, столь малыми представлениями, что на них уже не обращаешь внимания, или по меньшей мере не имеешь надобности обращать внимание. Следовательно, умение читать есть привычка или навык, ставший механическим, потому что многие входящие в него отдельные представления умалились до такой степени, что уже не выходят из области бессознательной души. Мы объяснили бы только очень незначительную часть человеческой жизни, если бы не объяснили привычки и не вывели ее из природы души. Сила привычки зиждется исключительно на силе бессознательных или малых представлений. Эти малые представления составляют фундамент бессознательной, произвольной жизни души во всех ее явлениях; из них же развивается

сознательная духовная деятельность. В прирожденных идеях, которые поначалу суть малые (бессознательные) представления, заключаются логические условия познания и моральные побуждения воли. Все отчетливые представления были сперва темными. Сознание не порождает вполне новых идей, а лишь проникает и освещает те, которые есть в душе. Совершенно так же и воля не рождает исключительно из себя умысла и намерения, а всегда следует более сильному, берущему верх побуждению. Отчетливое намерение воли есть всегда наиболее интенсивное, развившееся и потому вступившее в сознание побуждение. А так как всякое побуждение или инстинкт является произвольным актом души, то в человеческой воле нет голого произвола, в человеческой душе нет чистой самопроизвольности или свободы, которая была бы тождественна чистому произволу. Из природы человеческой души, а точнее, из малых представлений вытекает, следовательно, особенное, ограниченное понятие свободы, лежащее в основе лейбницевской этики. Мы увидим, что это понятие свободы, подобно лейбницевскому учению о познании, является средним, связующим звеном между Спинозой и Кантом, между догматической и критической,

чисто натуралистической и чисто моралистической философией. "Все впечатления", – говорит Лейбниц в Новых опытах, – "оказывают свое действие, но все действия не всегда заметны. Что я охотнее поворачиваюсь в ту, а не в другую сторону, это очень часто происходит в силу соединения малых впечатлений (*par un enchaînement de petites impressions*), не сознаваемых мною и делающих это движение для меня более приятным, чем то. Все наши произвольные поступки являются результатом совместного действия малых представлений, отсюда же вытекают и наши привычки и страсти, имеющие часто такое сильное влияние на наши намерения. Ибо все эти привычные состояния возникают постепенно; следовательно, без малых представлений никогда нельзя было бы дойти до таких определенных склонностей. Я уже заметил: кто отрицает эти действия в морали, тот поступает подобно идиотам, отрицающим в физике невидимые тельца; такие идиоты есть и среди моралистов, которые говорят о свободе и при этом не замечают действия малых представлений, направляющих наши склонности в ту или иную сторону. Поэтому люди эти воображают, что в моральных поступках существует полное

безразличие, как у осла Буридана, стоящего посередине между двумя лугами. Об этом мы еще поговорим подробнее. Пока же я утверждаю, что малые впечатления склоняют волю, но не принуждают ее (*ces impressions font pencher sans nécessité*)"⁵¹⁴.

Глава одиннадцатая

УЧЕНИЕ О ПОЗНАНИИ. ЭСТЕТИКА И ЛОГИКА

I. ТЕМНОЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЕ ГАРМОНИИ

1. ЭСТЕТИЧЕСКОЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЕ

Если все представления образуются в нашей душе постепенно и на пути от области бессознательного к области ясного познания проходят через состояние темного сознания, то естественно, что тому же закону подчиняется и представление мира и порядка вещей. Прежде чем достигнуть отчетливого выражения, оно также является в магическом полумраке темного сознания, составляющем нечто среднее между бессознательным сном чувств и ясным созерцанием ума. Если представление формы и гармонии вполне развилось и прояснилось, то оно дает научную и философскую систему. Если понятие формы еще не вошло в нашей душе и не вступило в горизонт сознания, то мы находимся

еще в состоянии грубых вождлений и низменных чувственных наслаждений. Между двумя этими крайними состояниями, совершенной темноты и полного развития, есть переходный пункт, некое *clair-obscur*, в котором дух воспринимает чистые формы. Тут в человеческой душе образуется темная перцепция гармонического порядка, чувство формы, настолько же отличающееся от исключительно чувственного представления, как и от чисто логического. Ибо чувственное представление ограничивается физическим впечатлением, логическое же требует отчетливого познания предмета. Но есть созерцание формы вещей и наслаждение формой, до которого никогда не поднимается чувственное впечатление, и которое при посредстве логического расчленения превращается в научно отчетливые частичные представления. Это созерцание формы есть эстетическое представление, это наслаждение формой есть эстетическое удовольствие.

"Музыка", – говорит Лейбниц, – "восхищает нас, хотя ее прелесть состоит только в гармонических числовых отношениях, а наслаждение ею в бессознательном, произвольном счете. К тому же роду принадлежит и наслаждение, испытываемое

глазом при созерцании гармонической пропорциональности тела"⁵¹⁵. Видеть только неполноту этих замечаний и понимать их лишь в том смысле, что эстетическое наслаждение является бессознательной, темной математикой, значило бы неправильно судить о значении лейбницевской философии. Если темное представление математической гармонии эстетично, то, очевидно, то же самое можно сказать о темном представлении или чувстве всякой гармонии, всякой формы. И Лейбниц очень далек от исключительно математического объяснения гармонии и порядка вещей. Стало быть, эстетическое представление есть нечто большее, чем темная математика, и важные по своему значению выше приведенные положения должны быть распространены на всю область форм в природе и искусстве.

2. ЛЕЙБНИЦ И БАУМГАРТЕН

Принципы лейбницевской философии делают ей доступным проникновение в элементы, соединенные в каждом эстетическом представлении, и понимание их естественной связи. Поэтому она необходимо должна открыть эстетическое представление, чувство прекрасного в душе человека, и хотя она касается этого открытия лишь мимоходом, ограничиваясь немногими указаниями, тем не менее эти указания принадлежат к числу ее плодотворнейших идей. С одной стороны, она познает в вещах и в миропорядке формулирующую, целедейственную силу и гармонический порядок, представление которого есть в каждом существе, а в человеческой душе достигает степени разумного понимания; с другой стороны, она познает в человеческой душе развитие представляющей силы, а в этом развитии момент темного, чувствующего представления. Стало быть, тут должна иметь место темная перцепция, чувство формы и гармонического порядка, и именно это чувство есть эстетическое представление. Оно связывает в одном акте объективную форму с субъективным чувством.

Это связывание является естественным синтезом, так как представление формы тоже необходимо проходит в своем развитии ступень темной, чувствующей душевной жизни. Эстетична ощущаемая форма, прекрасна ощущаемая (чувствуемая или смутно перцепируемая) гармония, безобразна ощущаемая бесформенность, чувствуемая дисгармония. Это понятие прекрасного, точно установленное лейбницевской философией, становится зародышем позднейшей эстетики. Таким образом начало и первый фундамент науки о прекрасном положены уже Лейбницем, почему и нельзя утверждать без всяких оговорок, что новейшая эстетика впервые обоснована в вольфовской школе Александром Баумгартеном. Как известно, последний объяснял прекрасное, как чувственное совершенство. Это понятие говорит нам то же самое, что и лейбницевская смутно познаваемая гармония, ибо темное представление родственно чувственному восприятию, а гармония есть законченная или совершенная форма: следовательно, чувствуемая (смутно перцепируемая) гармония есть чувственное совершенство. Только нам кажется, что лейбницевское понятие по глубине и содержательности превосходит баумгартеновское

определение. Гармония говорит нам больше, чем абстрактное понятие совершенства, темное представление больше, чем чувственное восприятие. Понятие гармонии указывает на форму, составляющую объективный элемент или явление в каждом эстетическом представлении; темная перцепция указывает на душевное настроение, на душевное состояние, в котором имеет место эстетическое представление. Эстетическое душевное настроение великая тайна прекрасного, и Лейбниц гораздо ближе подходит к этой тайне понятием темного представления, чем Баумгартен понятием чувственного понимания. Чтобы получить эстетическое представление, Баумгартен соединяет низшую способность познания с метафизическим объектом, Лейбниц же смутно представляющую душу с понятием формы: у первого противоположности естественного и идеального, чувственного и сверхчувственного сближены, у Лейбница они действительно соединены. Одним словом, лейбницевская формула обнимает не только понятие, но также и источник прекрасного, говоря о его психологическом факторе или хоть указывая на него. Всякое истинное стихотворение, говорит Гете, должно быть темным; он имеет в виду таинственную

творческую силу, присущую каждому истинно поэтическому произведению, как и каждому истинно эстетическому представлению. Именно на это темное, скрытое, иррациональное в эстетическом душевном настроении указывают положения Лейбница; они стремятся объяснить эстетическое представление психологически и в этом отношении более, чем теория Баумгартена, являются исходной точкой эстетики эпохи просвещения.

3. ЛЕЙБНИЦ И КАНТ

Психологическое объяснение прекрасного уже приближается к духу критической философии, и если бы оно было подробно изложено, то мы были бы вправе считать Лейбница несомненным предшественником Канта также и в эстетике. Если эстетическое есть темная перцепция, то оно душевное настроение и притом, как перцепция гармонии, такое, в котором действует и наличествует только представление гармонии. Следовательно, эстетическое и по Лейбницу состоит также в гармоническом душевном настроении, в чувстве удовольствия или неудовольствия, и так как настроения или чувства никогда не могут быть выражены понятиями, то Лейбниц мог бы так же как и Кант, сказать о прекрасном, что оно нравится без посредства понятий. Но различие между ними заключается в понимании отношения между эстетическим и логическим познанием или между прекрасным и истинным. Оба сходятся в том, что эстетическое состоит в чувствуемой целесообразности или гармонии, но Кант понимает это чувство, как независимый в своих границах душевный строй, который никогда не может быть объяснен умом и

его логическими понятиями, тогда как Лейбниц смотрит на эстетическое представление, как на ступень, предшествующую логическому, подобно тому, как темное представление предшествует отчетливому. Темное в эстетическом, по мнению Канта, никогда не может быть выяснено, а может быть лишь чувствуемо, тогда как Лейбниц считает его еще невыясненным, но несомненно подлежащим выяснению понятием; там эстетическое есть чистое чувство, здесь это чувство есть еще не вполне развившееся и сознательное представление, еще не вполне образовавшееся и отчетливое понятие. Чувство и ум, по Канту, суть различные по своей природе способности: совсем иная способность разума та, которая мыслит законы явлений, и совсем иная та, которая чувствует их формы; логическая и эстетическая способность суждения суть различные способности души. По Лейбницу, наоборот, это различие лишь степенное: одна и та же сила души постоянно представляет, постоянно мыслит и постепенно переходит от бессознательного состояния через темное сознание и эстетическое представление к отчетливому познанию. Это лейбницевское объяснение эстетического представления правильнее всего изложено в Briefe über die

Empfindunden (письмах об ощущениях) М. Мендельсона, непосредственно примыкающих к Эстетике Баумгартена. Мендельсон помещает эстетическое удовольствие в середине между вполне темным и вполне сознательным представлением и открывает его в чувстве формы, которое уничтожается при более точном анализе и объяснении предмета. Поэтому в противоположность Баумгартену он различает красоту от совершенства: совершенство вещей, по его мнению, состоит в разумной, внутренней связи частей, т. е. в закономерности, красота же, напротив, в приятном внешнем сочетании, т. е. в форме; первое есть согласование, вторая — единство разнообразного⁵¹⁶.

II. ОТЧЕТЛИВОЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЕ ГАРМОНИИ

1. РАЦИОНАЛЬНЫЕ И ЭМПИРИЧЕСКИЕ ИСТИНЫ

Что возможность познания предполагает в нас известные изначальные или прирожденные идеи, уже доказано. Всякое познание есть положение или суждение. В истинном суждении предикат должен быть необходимым и существенным определением, подобающим природе самой вещи. Всеобщие и необходимые познания суть истины, и в зависимости от круга вещей, на который они распространяются, они делятся на два класса. Если истина касается всех возможных или мыслимых вещей, то она чисто рациональная, если же, напротив, она относится лишь к действительным, данным в природе вещам, то она естественная или эмпирическая истина, ибо естественное или действительное существование вещей является для нас прежде всего фактом опыта. Следовательно, все наши познания состоят либо из рациональных, либо из эмпирических истин⁵¹⁷. Рациональные истины основываются на

принципе возможности или мыслимости, эмпирические на принципе действительности или фактичности. Под первым мы разумеем условие, при котором нечто может существовать или быть мыслимым. Что соответствует этому условию, то возможно; что противоречит ему, то совершенно невозможно. Под вторым мы разумеем условие, при котором вещи существуют фактически. Главнейшая рациональная истина объясняет предикат всех мыслимых объектов, главнейшая эмпирическая предикат всех действительных, данных в области природы и опыта вещей. Эти главнейшие положения могут быть названы основоположениями или аксиомами. На первой аксиоме основываются чисто рациональные науки, на второй эмпирические. Аксиомы определяют предикаты, которые должны быть прилагаемы ко всем без исключения мыслимым и действительным вещам. Эти всеобщие предикаты суть категории, которые делают возможным познание и опыт и поэтому предшествуют обоим, а стало быть, даны нашему духу а priori или прирождены ему.

Итак, разъясненное уже ранее основоположение, что нашему духу ничто не врождено, кроме него самого, сохраняет свою силу; но сам он не *tabula rasa*, а существо, полное

силы, которому присущи известные вечные свойства. Что дано в нем, то, очевидно, мы должны и представлять также в нем и с ними. Непосредственно в представлении нашей самости заключается представление этих вечных свойств или атрибутов, которыми обладает всякая духовная субстанция и всякая родственная или аналогичная ей сущность. Стало быть, изначальное представление нашей самости включает в себе необходимо и непосредственно всеобщие понятия или категории: это и есть прирожденные идеи, составляющие в форме суждений основоположения всех наших познаний. А так как наше самопредставление достигает рефлексии и отчетливости, то вместе с тем проясняются и эти изначальные идеи, становясь из темных представлений сознательными принципами. "Таким образом душа включает в себе бытие, субстанцию, единство, идентичность, силу или причинность, мышление и множество других понятий, которых нам никогда не дали бы чувства"⁵¹⁸.

Эти категории могут быть сведены к двум основным определениям. Как у Спинозы мышление и протяжение составляют два атрибута каждой сущности, так и у Лейбница активная и пассивная сила (форма и материя) являются

атрибутами всякой действительной субстанции. Вследствие активной силы всякая сущность есть вечная, сама себе равная единица, несокрушимая, согласующаяся сама с собою индивидуальность. Вследствие пассивной силы она есть ограниченная вещь среди других, равным образом ограниченных. Активная сила служит причиной того, что каждая сущность согласуется сама с собою, пассивная – причиной того, что она согласуется с другими вещами, кроме себя, или, что то же, что она является прочно связанным с остальными членом целого. В том, что нечто согласуется с самим собою, состоит его идеальное, возможное или мыслимое существование. В том, что оно согласуется с другими вещами, кроме себя, т. е. с фактами природы, состоит его реальное, действительное или условное существование. Все идеальное (мыслимое) бытие подчиняется логическим, все реальное (фактическое) физическим условиям. Итак, обо всех объектах познания можно сказать, что они либо действительно суть, либо могут быть, что они или только возможны, или вместе с тем существуют действительно. Есть предикат, который должен быть высказан обо всех без исключения возможных вещах, и есть предикат, который должен быть высказан обо всех без

исключения действительных вещах. А так как оба эти сказуемые обнимают всю область познаваемого, то они делают возможным познание и являются главнейшими его принципами. Об всех возможных вещах должно сказать, что они согласуются сами с собою: предикат и закон тождества. Обо всех действительных вещах должно сказать, что они согласуются с условиями природы и должны быть объясняемы ими: предикат и закон причинности. Поэтому оба эти закона суть аксиомы всех наших познаний. Принцип тождества является главнейшей рациональной истиной, как бы основной формулой чистых познаний разума; принцип причинности составляет основу всех эмпирических истин: первый есть главнейшее метафизическое, второй главнейшее физическое основоположение. И обе аксиомы относятся друг к другу совершенно так, как метафизика к физике. Не все, что возможно в метафизическом смысле, действительно в смысле физическом; но, наоборот, все действительно существующее в природе вещей должно быть возможно метафизически. Не все логически мыслимое есть вместе с тем объект опыта, но, конечно, всякий объект опыта вместе с тем логически мыслим. Поэтому закон тождества приложим ко всем без

исключения вещам, а закон причинности лишь ко всем без исключения фактам действительности: из первого вытекает все формальное познание, из второго все реальное. Формальное познание состоит в отчетливом уяснении понятий вещей, а реальное в обосновании фактов вещей и выводе их из естественных условий, т. е. из связи с другими фактами.

2. ПРИНЦИП РАЦИОНАЛЬНЫХ ИСТИН

Первая аксиома гласит: каждая вещь должна согласоваться сама с собою, она равна только самой себе. В такой формулировке она составляет закон тождества. Отсюда непосредственно следует, что ни одна вещь не может противоречить себе, что ей никогда не могут подходить признаки, взаимно друг друга уничтожающие: A равно A , и невозможно, чтобы A было вместе с тем также не A . В такой формулировке аксиома является законом противоречия (*principe de la contradiction*), который очевидно совпадает с законом тождества, отрицая противоречивую противоположность того, что утверждает последний. Если всякая вещь равна только самой себе, то она должна отличаться от всех остальных и, значит, должна быть отличаема от них: в мире нет двух одинаковых или не отличающихся вещей. В такой формулировке закон тождества является законом различия (*principium indiscernibilium*).

Когда закон тождества, как это случается обыкновенно, выражается формулой $A = A$, то он является пустым повторением, и становится

совершенно непонятным, как мог Лейбниц придавать такой ничего не говорящей тавтологии значение главнейшего закона мышления, и как могли последующие философы, как, напр., Вольф, Реймарус и другие, положить его в основу онтологии и логики. Только из правильно понятого закона явствует его плодотворное значение. Последний говорит, что каждая вещь, будучи равна самой себе, равна также всем присущим ей признакам, что, следовательно, сами собою очевидны и истинны те суждения, предикаты коих содержатся в понятии субъекта. Когда вещь определяют ее свойствами, понятие ее признаками, то такие предикаты не заключают в себе праздного повторения субъекта, а действительно объясняют его. Если поэтому закон тождества говорит, что каждая вещь равна самой себе, то дальнейшая задача заключается в том, чтобы приравнять ее к ее признакам. Все суждения, приводящие к этому равенству, совершаются по закону тождества. Так как их предикаты содержатся в сущности субъекта и составляют с ним одно, то эти суждения называются идентичными. Так как их предикаты черпаются из понятия субъекта, и вследствие этого последний расчленяется и разлагается на свои признаки, то идентичные суждения

называются аналитическими. Все идентичные или аналитические суждения основываются на законе тождества. Мы называем их рациональными истинами, потому что они так же ясны, как формула $A = A$. Итак, все чисто логические и математические суждения могут считаться в этом смысле идентичными или аналитическими. Ибо чисто логические суждения состоят в изъяснении или анализе понятий: они приравнивают понятие к его признакам. Математические суждения состоят в изъяснении или анализе величин: они приравнивают величину к сумме всех ее частей. Следовательно, с этой точки зрения закон тождества или согласия может считаться главнейшим законом мышления как для логики, так и для математики. Ибо вопрос, поступают ли логика и математика в своих суждениях только аналитически, исследуется не здесь, а в критической философии.

Во избежание всяких недоразумений следует строго различать метод науки от характера ее суждений. Математические суждения Лейбниц считает аналитическими, метод же математики синтетическим, потому что она переходит от общих положений к частным, от простых к сложным. Наоборот, эмпирические суждения считаются синтетическими, так как они

объясняют явления природы по закону причинности, т. е. связывают их с другими явлениями природы, метод же опыта будет аналитическим или индуктивным, потому что он переходит от частного к общему, разлагая факт на его условия.

Мы считаем своей обязанностью по отношению к Лейбницу защитить его главнейший закон мышления от нападков и недоразумений, ставших обычными со времен Гегеля и обоснованной им логики. Было говорено, что закон противоречия допускает лишь единственное суждение $A = A$, а так как это суждение является, очевидно, пустым и ничего не говорящим, то с этим законом не тронешься с места. Это неверно. По закону тождества можно также судить: $A = a, b, c, d, e, \dots$, т. е. A равно ряду всех своих признаков. Каждый член этого ряда есть предикат A , а следовательно, эта формула заключает в себе целый ряд различных суждений, и все они исходят из закона тождества. Мы не можем также согласиться с тем, что логический закон тождества несовместим с процессом развития вещей, так как Лейбниц установил оба принципа и, значит, должен был придавать закону тождества такой смысл, который не противоречил бы понятию развития. Каждая

вещь развивает то, что в ней есть. В этой истине Лейбниц был убежден настолько, что она составляет центр его философии. Но каждая вещь в то же время развивает только то, что в ней есть, она развивает только самое себя; в этом отношении всякий процесс развития согласуется с аналитическим суждением, выражаемым формулой $A = A$. Следовательно, противоречие, возможность которого Лейбниц отрицает своим законом мышления, есть не естественное, встречающееся в каждом развитии, каждом движении, каждом становлении, а противоестественное, которого нет нигде. Вещь может быть и стать лишь тем, к чему ее предназначила природа; она никогда не может быть или стать чем-либо таким, что противоречит ее сущности, ее изначальной силе и природному назначению. Это противоречие, против которого исключительно и направлен лейбницевский закон тождества. Возвращаясь к сказанному ранее, он отрицает не метаморфозу, а метемпсихозу вещей, по которой один индивидуум может переходить в природу другого.

3. ПРИНЦИП ЭМПИРИЧЕСКИХ ИСТИН

Если речь идет не о понятиях логики и математики, а о действительных вещах и фактах, то для познания их недостаточно одного логического закона тождества. Явления природы требуют не только истолкования, они должны быть также и обоснованы или выведены из других явлений природы. Объяснить факт природы значит изложить условия, при которых он имеет место. А так как всякое явление природы обусловлено до бесконечности, то его окончательное объяснение требует последнего достаточного основания. Физическое обоснование вещей идет от причины к причине и, следовательно, стремится к конечной причине. Если первый логический закон говорит обо всех возможных вещах, что каждая из них должна быть тождественна самой себе или равна своим признакам, то второй говорит обо всех действительных вещах, что каждая из них должна иметь свое основание и именно свое последнее основание: это закон достаточного основания (*principe de la raison suffisante, pr. rationis sufficientis*). Последним, действительно достаточным основанием, очевидно, не может

быть отдельное явление природы, которое ведь само обусловлено и опять-таки указывает на другие явления природы, как на объясняющие его причины; поэтому последнюю причину вещей вообще нельзя найти в области природы, а можно видеть лишь вне ее, в некоей сверхъестественной силе. Это как раз тот пункт, где естествознание дополняется теологией, и понятие Бог заканчивает естественную причинную связь, как последняя или первая из всех причин. Таким образом закон достаточного основания невольно указывает на понятие о Боге, и последнее прирождено вместе с этой аксиомой душе человека. В идее причинности вообще необходимо заключается идея абсолютной причинности. Область относительных причин есть природа, абсолютная причина есть Бог. И лейбницевская философия доходит таким путем до идеи Бога: она основывает теологию на отчетливом познании природы, т. е. доказывает бытие Бога физическими основаниями. На место онтологического доказательства она ставит космологическое, завершая космологию теологией. Ее понятие естественной теологии следует понимать лишь в том смысле, что Бог познается из природы и открывается через нее.

Аксиома причинности недаром называется у

Лейбница достаточным основанием. Последнее есть конечная причина вещей и, как таковая, причина целедейственная: *ratio sufficiens* есть вместе с тем *causa efficiens* и *causa finalis*; закон достаточного основания заключает в себе оба принципа: принцип причинности и принцип телеологии⁵¹⁹. При этом надо, конечно, не упускать из вида границы между физикой и теологией, чтобы не открыть схоластическому объяснению природы доступа в лейбницевскую философию, ибо она отнюдь не признает неподобающего господства теологии над физикой и не стремится сокращать в естествоведении промежуточных причин, объяснений *per causas efficiens* конечной причиной, которая в своей высшей форме есть понятие Божества: теология должна не ограничивать, а дополнять физику и вступать в свои права лишь тогда, когда для объяснения природы уже недостаточно всех средств физики. Она начинается там, где кончается последняя.

На законе причинности основываются все эмпирические истины. Материал всех наших опытов составляют факты природы и действительности. Но для того, чтобы из этого материала вышел действительный опыт и наука, факты должны быть обсуждены и связаны; они

связываются при посредстве понятия причинности, следовательно, это понятие не создается опытом, а скорее само создает опыт. Понятие причинности есть принцип, предшествующий всякому опыту и изначально присущий нашему духу. Самый опыт есть деятельность этого понятия и относится к нему, как функция к органу. Во всех производимых нами опытах мы мыслим по закону причинности. Через это связываются факты природы, составляются эмпирические суждения, образуются эмпирические истины. Если мы означим сумму этих фактов словом природа, а сумму этих эмпирических истин словом естествоведение, то, по Лейбницу, последнее может иметь место только при посредстве этой врожденной духу аксиомы причинности. опыты делают также и животные в силу чувственного восприятия, но их опыты не становятся истинами и научными суждениями, потому что они связывают чувственные впечатления только при посредстве привычки и памяти, а не при посредстве закона причинности. Как у Канта естествоведение или опыт есть функция изначальных понятий разума (категорий), так и у Лейбница он является функций этой прирожденной идеи причинности.

Вот его подлинные объяснения, касающиеся принципов нашего познания: "Наши заключения основываются на двух великих принципах: на законе противоречия, в силу коего мы судим, что все, противоречащее себе, ложно, и все, противоречащее ложному, истинно, и на законе достаточного основания, в силу которого мы судим, что ни один факт не может быть истинным или действительным, ни одно положение не может быть истинным без достаточного основания, почему дело обстоит так, а не иначе, хотя нам очень часто и неизвестны эти основания. Есть также и два класса истин: рациональные и фактические. Рациональные необходимы, и противоположное им невозможно, фактические случайны, и противоположное им возможно. Если истина необходима, то основание мы можем найти анализом, разлагая данные истины и понятия до тех пор, пока не дойдем до изначальных. Так, математики сводят свои положения к определениям, аксиомам, постулатам". "Но и для фактических истин, именно для чреды вещей, наполняющих вселенную, должно существовать достаточное основание; в противном случае при безмерном разнообразии вещей, при бесконечном делении тел разложение на частные основания

затерялось бы в безграничных деталях. Так, должно было соединиться бесчисленное множество образований и движений настоящего и прошедшего для составления побудительной причины к этому сочинению, которым я как раз теперь занят, и равным образом в моей душе должно было соединиться бесконечное множество малых склонностей и предрасположений настоящего и прошедшего, чтобы составить цель или конечную причину этого сочинения. Но так как все эти детали постоянно указывают все на новые, предшествующие основания, которые столь же случайны и ведут к еще более частному (ибо каждое из них требует для своего обоснования подобного анализа), то невозможно прийти ни к какой цели, и надо искать достаточного или последнего основания вне этой чреды вещей, вне этих бесконечных деталей случайных явлений. Поэтому последним основанием должна быть необходимая сущность, из которой, как из своего первоисточника, изливается поток вещей, и именно эту сущность мы называем Богом⁵²⁰.

Оба эти закона – тождества и достаточного основания – суть принципы познания миропорядка, как его понимает лейбницевская философия. Чтобы познать мир, состоящий из

бесчисленного множества отдельных субстанций (монад), очевидно, необходимы следующие два условия: надо иметь возможность постичь сущность отдельной субстанции и связь их всех; первое условие заключается в законе тождества, второе в законе достаточного основания; принцип тождества освещает монадическую природу каждой вещи, индивидуальность каждой особи, принцип причинности освещает связь и порядок вещей. Таким образом при посредстве этих двух прирожденных идей человеческий дух возвышается до познания мира.

Глава двенадцатая

УЧЕНИЕ О ПРАВСТВЕННОСТИ: РАЗВИТИЕ ВОЛИ

I. ДЕТЕРМИНИЗМ И ИНДЕТЕРМИНИЗМ

1. ПОЗЫВ И ВОЛЯ

Мы уже говорили, что познание есть сознательное представление, сознательное же стремление есть воля. Мы также доказали уже ранее необходимую принадлежность представления и стремления, ибо представление есть активная сила, которая вычеканивает в каждом существе живую форму, развивает определенную индивидуальность и потому непрерывно стремится от одного изменения к другому⁵²¹. Это стремление, действующее как в низшей, так и в высшей монаде, мы называем естественной самопроизвольностью вещей, так как оно вытекает из их внутренней, изначально присущей им силы. Но всякое стремление необходимо включает в себе цель или

представление, к которому оно направлено, и смотря по степени смутности или ясности этого представления, т. е. предмета стремления, последнее само занимает либо низшую, либо высшую ступень. Оно всегда определяется представлением, которое оно пытается развить и осуществить. Если это представление бессознательная форма природы, то стремление есть слепая, первообразная сила. Если представление ощущается или смутно чувствуется, как в животной и человеческой душе, то определенное стремление есть позыв или инстинкт. Наконец, если это представление познается или отчетливо сознается, то связанное с ним и освещенное им стремление мы называем волей. Слепая сила действует по совершенно темному представлению, инстинкт по смутному, воля по отчетливому. Как относятся отчетливое, смутное и темное представление к представляющей силе, так же относятся воля, инстинкт и слепой позыв к форме к естественному стремлению. Представляющая сила есть основание, а указанные ступени представления его степени. Таким образом инстинкт есть самопроизвольное стремление на ступени ощущения, а воля самопроизвольное стремление на ступени сознания: значит,

возникновение воли таково же, как и возникновение сознания. Из развития темного представления вытекает отчетливое, из развития темного стремления вытекает отчетливое, сознательное стремление. Воля есть освещенный сознанием инстинкт. С такой точки зрения следует смотреть на природу человеческой воли и решать вопрос о человеческой свободе. Всякое стремление определяется целью или представлением; воля есть стремление, определенное сознательным представлением; это представление дремало в темных глубинах души, как смутное побуждение, прежде чем мы ощутили его, как инстинкт; оно побуждало душу, как инстинкт, прежде чем выступило, как намерение воли при свете сознания.

2. ПРОИЗВОЛ И РАЗНОВОЛИЕ

Итак, всякое движение воли детерминировано. Индетерминированной воли не существует. Воля была бы индетерминирована, если бы могла быть совершенно безусловной, ничем не определяемой или ничем не наполненной, если бы была свободна в выборе принять то или иное определенное направление или не принимать вовсе никакого и пребывать в состоянии полного неволения. Но так как наша индивидуальность сплошь определена, то также сплошь определены дух, сознание и воля, ибо дух есть не что иное, как развившаяся до отчетливого представления индивидуальность. Было уже указано, что душа всегда представляет, всегда мыслит, так как ведь сила всегда действует; и само собою разумеется, что она всегда представляет нечто, мыслит нечто, хотя бы совершенно не сознавала, что именно. То же самое можно сказать о воле. Мы хотим или стремимся всегда; предмет этих стремлений всегда является нечто, хотя бы мы и не представляли отчетливо этого нечто. Как нет пустого пространства в природе, пустых промежутков в миропорядке, остановки в

представлении, так нет перерыва и в воле. Моральная пустота так же невозможна, как и всякая другая. Бывает такое состояние, когда мы не преследуем никаких определенных целей, никаких отчетливых намерений, но мы находимся всегда в известном волевом настроении, мы одержимы всегда произвольным стремлением, которое с большей или меньшей силой возбуждает душу, беспокоит ее и при возрастающей отчетливости ведет к сознательному движению воли. Мы не можем сказать, что в таком состоянии мы ничего не хотим; в этом случае будет правильнее выразиться, что мы не знаем, чего хотим. Если бы существовало такое состояние, в котором мы действительно ничего не представляем, ничего не хотим, то было бы совершенно непостижимо, как из него могло бы вновь выйти определенное представление, определенное желание, как из этого ничто могло бы снова возникнуть нечто. Допустить ничем не наполненную волю, хотя бы на одно мгновение, значило бы отрицать волю вообще. Но если возможность волевой пустоты противоречит естественным законам человеческой души, то отсюда само собою вытекает, что произвола в смысле безусловной свободы выбора не существует, ибо последняя

предполагает, что мы могли бы выбрать также и пустоту. Произвол есть лишь там, где можно сделать саму волю предметом воли, где хотеть или не хотеть во власти данного существа. Если же воля есть врожденное, присущее душе стремление, совпадающее с ее сущностью, то вопрос может быть лишь о том, чего мы хотим, а не о том, хотим ли мы. Что мы хотим и всегда хотим чего-нибудь определенного, это безусловно необходимо: в этом смысле не существует произвола и свободной воли (*franc-arbitre*). "Было бы абсурдом", – говорит Лейбниц, – "допускать, что мы можем хотеть самого хотения. Мы хотим не хотеть, а действовать, и если бы нам была нужна еще воля для хотения, то мы были бы должны иметь также и волю, чтобы хотеть хотения, и так далее до бесконечности"⁵²². Одним словом, при такой цепи хотений мы никогда не дошли бы до воли.

Но если человеческая воля всегда направлена сознательно или бессознательно к определенной цели, всегда наполнена определенным стремлением, то она никогда не может находиться на точке безразличия между двумя противоположными направлениями, никогда не может быть в моральном равновесии, при котором имели бы место совершенно одинаковые,

но направленные в разные стороны желания или влечения. Если бы существовали совершенно одинаковые влечения воли к различным действиям, то мы должны бы были непременно хотеть многого одновременно, а так как это невозможно, то мы поневоле были бы вынуждены совсем ничего не хотеть. Одинакова влекомая в противоположные стороны воля оставалась бы неподвижной, как тело, находящееся под действием равных и противоположных сил. Раз нет ничем не наполненной воли, нет безусловной свободы выбора, то нет и одинаковых влечений; значит, полное безразличие, полное равновесие психологически невозможно, ибо в противном случае существовала бы волевая пустота. "Что касается свободы воли", – говорит Лейбниц, – "то в этом отношении надо остерегаться одного допущения, противного всем понятиям здравого ума, именно допущения абсолютного безразличия или равновесия (*indifférence absolue ou d'équilibre*), которое некоторые считают свободой, я же считаю химерой"⁵²³. В действительности воля никогда не бывает в таком неразрешившемся равновесии, в таком неопределенном и безразличном состоянии. К области фантазии, а не действительности относится история Геркулеса, стоящего на

распутье между добродетелью и пороком и безусловно свободного в выборе, или, переходя к менее возвышенному примеру, история осла Буридана, околевающего с голоду между двух пастбищ. Фантазия легко может создать Геркулеса, одинаково свободного в выборе как порока, так и добродетели; она может превратить героя в абстрактного моралиста, видящего в добре и зле два различных пути, между которыми сам он занимает нейтральное положение: фантазия, если это фантазия прорицателя, может измышлять такие вещи, но мораль ее басни противоречит истинной природе человеческой воли. Эта воля никогда не бывает так индетерминирована, что может бесстрастно выбирать между противоположными направлениями; добро и зло никогда не бывают так строго и резко разграничены в нашей душе, что по одну сторону находится исключительно добродетель, по другую исключительно порок, а посередине между ними на точке безразличия нерешительная воля. Распутье в басне и человек на этом распутье – риторические выдумки. "Никогда", – говорит Лейбниц, – "не бывает такой *indifférence d'équilibre*, где все совершенно равно с обеих сторон, без перевешивающей склонности в одну сторону. Тут действует

совместно бесчисленное множество больших и малых побуждений изнутри и извне, чего мы обыкновенно не замечаем, и я уже говорил ранее, что такие причины детерминируют то обстоятельство, что, выходя из комнаты, мы невольно начинаем движение с той, а не с другой ноги. Это вполне согласуется с философским основоположением, что ни одна причина не может действовать без расположения к деятельности, и именно это расположение включает в себе предопределение, причем либо оно воспринято природой действующего извне, либо она подготовлена к нему в силу своего прежнего состояния. Поэтому и случай с ослом Буридана, стоящим между двух пастбищ и глядящим с одинаковым вожделением в обе стороны, очевидно, фикция, не могущая иметь места в мире и существующем порядке вещей в природе. Если бы этот случай был возможен, то осел должен бы был добровольно околоть с голоду. Однако вопрос в сущности более чем невозможен, или такое чудо мог бы совершить только Бог; ибо мир никогда не может быть разделен на две равные части плоскостью, проходящей через осла и рассекающей его перпендикулярно вдоль так, чтобы на обе стороны все было совершенно одинаково по

величине и качеству. Ни обе половины вселенной, ни внутренности животного не могут иметь одинаковых свойств и расположения по обе стороны этой перпендикулярной плоскости. Следовательно и в осле, и вне его найдется немало причин, которые будут влечь его более в одну, нежели в другую сторону, хотя мы их и не замечаем. И хотя человек свободен, чего нельзя сказать о животном, тем не менее по той же причине и у него совершенно невозможен случай полного равновесия двух влечений; все проникающий ум всегда мог бы привести довод, почему человек принял данное определенное решение, он мог бы указать на причину или мотив, который именно побудил его к этому, хотя этот мотив часто очень запутан, и отыскание его недоступно нашему уму. Ибо цепь сопринадлежащих причин очень велика". Итог всего этого исследования тот, что человеческая воля всегда сплошь детерминирована. Нет ничем не наполненной, равно как и безосновной (чисто случайной) воли. Воля стремится и проявляется всегда, каждое волевое стремление вытекает из склонности, каждая склонность из другой склонности. В этом отношении лейбницевская мораль решительно детерминистична и приближается к учению Спинозы в

противоположность понятию безусловной свободы, выставляемому критической философией. Но где же последнее основание решений воли? Чем детерминируется воля? Если этим основанием является внешняя, чуждая сила, то воля действует под гнетом слепой необходимости, уничтожающей последний остаток свободы. Детерминированная извне воля является вынужденной и, следовательно, совершенно несвободной, в ней нет никакого самоопределения. Что касается учения о свободе человеческой воли, то тут мы наталкиваемся на две крайности: детерминизм и индетерминизм. Детерминизм, основанный на механическом законе природы, утверждает, что человеческая воля во всех своих проявлениях сплошь определена извне; индетерминизм, напротив, утверждает полное самоопределение ее в смысле безусловной свободы выбора. Первый отрицает свободу воли столь же безусловно, как последний требует ее. Обе системы представляют собою крайности, выразившиеся в истории философии, с одной стороны, в учении Спинозы, с другой – в учении Канта; серединой между ними является учение Лейбница. По сравнению с Кантом он детерминист, как и Спиноза; но в противоположность последнему он моралист,

перед которым уже занимается заря критической философии. Всюду мы встречаем этот двуликий образ лейбницевского учения. Тогда как у Спинозы главенствует механическое понятие природы, а у Канта моральное понятие свободы, в лейбницевской системе естественной морали оба они согласованы. Как детерминизм, так и индетерминизм, превращаясь в крайности, уничтожают природу воли; первый отнимает у нее самопроизвольность, второй определенное направление. Необходимость, уничтожающая волю и самоопределение, слепа; произвол, лишаящий волю содержания и приводящий ее в полное равновесие, нелеп.

Итак, если человеческая воля сплошь определена, не будучи принуждаемой или определяемой извне, то остается единственная возможность, что она детерминирована изнутри. Ее определения суть самоопределения, а так как самость имеет психическую природу, то будет правильнее всего сказать, что человеческая воля сплошь одушевлена. Это понятие вполне согласуется с принципом лейбницевской философии и вытекает непосредственно из сущности монады. Монада есть микрокосм, на который ничто не влияет извне, который развивает собственной силой то, что в нем

изначально заложено. Эта внутренняя, неприкосновенная самодеятельность есть наш "spontaneum", и эта врожденная сила, метко определяемая Лейбницем, как "vis insita, actiones immanentes producendi vel, quod idem est, agendi immanenter", заключает в себе источник "libertas humana"⁵²⁴. Что побуждает меня извне, то является принуждением или насилием; что побуждает меня изнутри, то есть склонность или влечение. Человеческая свобода состоит в том, что не чуждая сила принуждает нашу волю, а ею руководит ее собственная склонность. Форма свободы воли является у Лейбница склонностью, а основанием склонности собственные природные свойства, данная, так определенная индивидуальность; мы не можем чувствовать склонности ни к чему такому, что не выходило бы из нашей души, как неисчерпаемого источника нашей жизни.

Человеческая свобода состоит не в произволе, а в склонности; исключительной причиной наших склонностей являемся мы сами, как данный, так устроенный, изначальный микрокосм. Склонность не есть произвол. Ибо произвол выбирает, что хочет, и в этом выборе совершенно безосновен; склонность, напротив, обоснована; она является каждый раз продуктом всех прежних

склонностей и душевных настроений; расчленение их приводит нас к малым представлениям, к темной жизни души, которой никогда не могут вполне осветить отчетливые понятия. Нам известен результат, а не бесконечное множество его факторов, теряющихся во мраке прошедшего. И так как нам неведомы факторы наших влечений, так как нам неясны причины наших склонностей, то мы полагаем, что они безосновны, что они продукт нашего выбора, произвольные намерения, тогда как в действительности они продукт нашей природы. Наши волевые решения и склонности определяются не Богом, как полагали фомисты, также и не внутренним живым чувством независимости, а тайным естественным и закономерным течением нашей душевной жизни. Если мы воображаем, что наши склонности зависят только от нашего благоусмотрения, это похоже на то, говорит Лейбниц, – "как если бы магнитная стрелка воображала, что она направляется к северу по собственному желанию и не зависит в этом отношении ни от каких других причин, так как она не видит маленьких, незаметных движений магнитной

материи"⁵²⁵. Спиноза говорил: человек, воображающий, что он свободен в своих поступках, подобен брошенному камню, который воображал бы, что он летает. И магнитная стрелка, и камень оба детерминированы, но камень следует силе толчка, а магнитная стрелка собственной склонности. Толчок есть внешняя, склонность внутренняя детерминация. И именно этим отличается детерминизм Лейбница от детерминизма Спинозы.

Таким образом лейбницево понятие свободы занимает среднее место между необходимостью и произволом, оно соединяет в человеческой воле независимость монады и произвольное самоопределение со сплошным детерминизмом. Как склонность, человеческая воля не является ни вынужденной, ни неопределенной; она всегда подчиняется определенным мотивам и направляется к определенным целям. Между тем нельзя сказать, что какая-либо склонность нашей души или какой-либо поступок, совершаемый нами в силу этой склонности, безусловно необходимы в метафизическом смысле слова. Если бы они были таковыми, то противоположное им было бы невозможным. Если я пишу в эту минуту эти строки, то я совершаю поступок, который

объясняется моей склонностью, а последние условия этой склонности теряются в далекой прошлой жизни моей души: в этом смысле мой настоящий поступок сплошь определен и вполне мотивирован. Но необходим ли он в силу этого, именно так необходим, что противоположное ему невозможно, что в эту минуту я отнюдь не могу делать ничего другого, как писать именно эти строки? Достаточно только задать себе этот вопрос, чтобы ответить на него отрицательно. Ибо при бесконечном множестве склонностей и стремлений, наполняющих человеческую душу, совершенно так же мыслимо, что в эту минуту могла бы иметь перевес и другая склонность, что другое намерение побудило бы меня к другому поступку. И последнее из всех условий, из которых вытекают наши склонности, заключается в изначальной склонности души, в прирожденных ей задатках, в существовании нашей индивидуальности. Необходимо ли это существование в метафизическом смысле? Так же ли оно необходимо, как геометрическая истина? Абсолютно ли оно? Так как оно не абсолютно, то его необходимость относительна, условна, гипотетична, т. е. это такая необходимость, которая имеет место не при всяких, а лишь при известных обстоятельствах. И именно эта

условная необходимость, коей подчиняется все наше бытие вообще, простирается также на все проявления нашей воли. Как, говоря о свободе, следует строго различать самоопределение от произвола, так и, говоря о необходимости, надо делать строгое различие между абсолютной и относительной, между метафизической (геометрической) и естественной (физической) необходимостью. Свобода человеческой воли состоит в независимости, самоопределении, а не в произволе⁵²⁶. Необходимость склонностей и проявлений человеческой воли есть необходимость психологическая, а не метафизическая. На психологии человека Лейбниц основывает эстетику, логику и мораль.

II. ПРЕДЕТЕРМИНИЗМ. ВНУТРЕННЕЕ ПРЕДОПРЕДЕЛЕНИЕ

Изначальная особенность нашей души, задатки нашей индивидуальности составляют последнюю причину наших склонностей, волевых решений и поступков. Они были предначертаны в нас, прежде чем мы дошли до них и выполнили их; они были решениями души, прежде чем стали решениями воли. Все наши поступки в этом смысле предопределены или преддетерминированы: предопределены не в теологическом, а в психологическом смысле, т. е. не непосредственно волей Божией, а природой человеческой души. То же самое, что Лейбниц обыкновенно называет преформацией, есть по отношению к воле преддетерминация. Преформированная воля есть преддетерминированная. Как форма тела и форма познания, одним словом, вся индивидуальность преформирована в задатках души, в прирожденных представлениях и идеях, так в них же преформирована и моральная индивидуальность или воля. Задатки или природа каждой человеческой души это фундамент каждого характера. Характер относится к душе

человека, как плод к зерну, и о нем можно сказать в лейбницевском смысле то, что говорит Шиллер устами своего героя фаталиста:

Des Menschen Thaten und Gedanken, wisst,
Sind nicht wie Meeres blind bewegte Wellen.
Die innre Welt, sein Mikrokosmos, ist
Der tiefe Schacht, aus de m sie ewig quellen.
Sie sind nothwendig, wie des Baumes Frucht,
Sie kann der Zufall gaukelnd nicht verwandeln;
Hab'ich des Menschen Kern erst untersucht,
So weiss ich auch sein Wollen und sein Handeln⁵²⁷.

Мы уже указали ранее на то, что, согласно понятиям лейбницевской философии, образование характера никогда не переходит меры каждой данной индивидуальности, что характер есть не что иное, как отчетливое волевое выражение индивидуальности. Воля так же, как и ум, не может пробить прочной естественной оболочки индивидуума. Энергия человека соответствует его силе, а вся сила, какой мы владеем, исчерпывается изначальными задатками нашей души. Это неразрушимый фундамент, на котором зиждется каждый характер, изначальная природная сила индивидуума, невольно подчиняющая нас и проявляющаяся в великих, сильных индивидуумах с демонической мощью. Ибо демоническое всюду, где оно проявляется,

есть непреодолимая, темная сила, которая влечет неудержимо. Так как Лейбниц понимает под малыми представлениями, как он их называет, произвольную, элементарную жизнь души, то отсюда ясен и этот мощный природный фактор в воле и характере человека, этот демонический элемент в сильном характере. Как понятие познания, так и понятие характера, если мы будем анализировать его, приводит к элементам духа, к прирожденным идеям, к малым представлениям. Характер есть постоянное направление воли, т. е. воля и склонность в состоянии привычки; привычка есть действие, ставшее произвольным или малым представлением. Кажущееся иррациональное (чисто индивидуальное), заключающееся в каждом резко вычеканенном характере, типичное выражение, привычные склонности, одним словом, вся лишенная рефлексии природная сторона характера может быть объяснена только деятельностью этих малых элементарных факторов души.

При таком решительном предетерминизме лейбницевская мораль легко могла показаться фаталистической. Как известно, Якоби хотел распространить это обвинение, направленное против Спинозы, также на философию Лейбница

и Вольфа. Однако детерминизм не во всех случаях есть вместе с тем и фатализм: он фатализм, если человеческая воля зависит от слепой, посторонней силы; он не фатализм, если она определяется своим собственным, внутренним естественным законом. Как не рок заставляет дерево приносить эти, а не какие-либо другие плоды, так не фаталистичен и процесс, происходящий в человеческой душе, которая при данной склонности избирает данные пути и совершает данные деяния. Если мы назовем судьбою необходимость, царящую в сцеплении человеческих склонностей и деяний, то звезды этой судьбы могут быть только в собственной душе человека, причем судьба уже перестает быть роком: она становится внутренней жизненной силой, проявляющейся, как собственный гений человека. Вот вещь слово Гете о том законе, которому подчинено наше рождение: "So musst du sein, dir kannst du nicht entfliehen, so sagten schon Sibyllen, so Propheten, und kein Gesetz und keine Macht zerstückelt geprägte Form, die lebend sich entwickelt" ⁵²⁸. Как Спиноза, так и Лейбниц вовсе не фаталисты; Лейбниц еще менее, чем Спиноза, ибо, тогда как у последнего необходимость, господствующая над человеческой волей, находится в макрокосме, Лейбниц видит ее в

микрокосмическом строе индивидуума, и чем индивидуальнее, особеннее, независимее от внешних причин мотивы наших поступков, тем более они произвольны, тем менее они фаталистичны⁵²⁹.

III. МОРАЛЬНАЯ ВОЛЯ

1. ПРАВСТВЕННЫЕ ЗАДАТКИ

Итак, положим, что человеческая воля сплошь предетерминирована, но не внешними причинами, т. е. не роком и не божественной волей, а исключительно своей собственной индивидуальностью; в таком случае возникает вопрос: как совмещается с такой волей, находящейся в зависимости от склонности, моральная свобода, как превращается предопределяющий естественный закон воли в нравственный закон? Этот вопрос и составляет собственно проблему лейбницеvской этики. Дело идет о возникновении нравственного закона из естественного, моральной воли из естественной. Под нравственным законом мы разумеем тот, который предъявляет одинаковые требования ко всем людям и указывает на общую цель, тогда как естественный закон воли зависит от свойств каждой данной индивидуальности. Моральная воля во всех одна и та же, естественная во всех различна; первая всеобща, вторая индивидуальна. Как может из естественной воли возникнуть

моральная? Воля есть всегда склонность. Моральная воля есть родовая склонность, т. е. такая, которая обща всем индивидуумам. Склонность есть инстинкт и указывает на темные, бессознательные, малые представления, как на свои элементы. Следовательно, моральное стремление или родовая склонность возможна в человеческой воле лишь в том случае, если в человеческой душе есть родовой инстинкт (*instinct général*), который основывается на непроизвольном влечении души, на прирожденном представлении. Инстинкты имеют в практическом отношении такое же значение, как прирожденные идеи в теоретическом. Родовые инстинкты составляют для моральной воли то же, что аксиомы для научных познаний. Как все наши суждения в области познания находятся в зависимости от этих аксиом и делаются возможными благодаря им, так и моральные решения воли должны быть объясняемы родовыми элементарными душевными влечениями. Принципы воли могут быть названы практическими истинами или максимами. Максимы возникают через познание инстинктов, ибо, как принципы, они суть суждения нашего ума; поэтому он должен сознавать инстинкты, чтобы быть в состоянии

превращать их в суждения или максимы. Сама воля зиждется на инстинктах, а максимы или принципы воли – на сознании инстинктов. Таким образом разрешается вопрос, врождены ли человеческой душе также и практические принципы⁵³⁰? Они врождены нам, как инстинкты, не как максимы, или, так как каждый инстинкт необходимо связан с представлением, мы можем сказать, что максимы врождены нам, как темные, а не как сознательные представления. "В нас есть", – говорит Лейбниц, возражая Локку, – "инстинктивные истины (*vérités d'instinct*), и наши чувства согласуются с ними, хотя они для нас и не доказаны; но они становятся доказанными, коль скоро разум оправдывает инстинкт. Точно так же мы следуем логическим законам мышления в силу темного познания, как бы по инстинкту, но логики доказывают нам их разумность подобно тому, как математики объясняют нам законы движения, которым мы следуем бессознательно, ходя и прыгая"⁵³¹.

Моральная воля поступает по максимам, естественная по инстинктам. Из естественной воли возникает моральная, по мере того как инстинкт развивается в максимум, а это возможно лишь при одном предположении, что есть инстинкты, являющиеся темными максимами,

что человеческой душе изначально присущи такие склонности и влечения, в которых все люди схожи по природе. Эти инстинкты составляют нравственные задатки нашей души, и эти природные задатки являются первым условием моральной воли. На неписанных законах сердца, которые Лейбниц называет просто "*le naturel*", основывается его учение о нравственности. Ими объясняется естественная мораль и естественная религия, как общее всем людям духовное влечение, являющееся на различных ступенях образования индивидуумов и народов тут более, там менее отчетливо развитым. Эти нравственные задатки составляют общий для всего человеческого рода источник гуманности и последнее основание всякого позитивного, гражданского и религиозного законодательства. "В этом", – говорит Лейбниц, – "народы Востока сходятся с греками и римлянами, Библия с Кораном; даже у диких Америки есть природное чувство справедливости, да и животные имеют аналогов моральных инстинктов, так как они любят своих детенышей, тигр щадит себе подобного, и, как совершенно верно заметил еще один римский юрист: несправедливо, что человек строит козни против человека, так как природа установила родство между всеми людьми"⁵³².

Таким образом в силу нравственных задатков человеческой душе присущи, как изначальные склонности, человеколюбие и богопочитание, филантропия и религия.

Воля поступает морально, если ее определяют максимы, последним основанием коих являются нравственные или родовые инстинкты. Но воля всегда следует перевешивающему инстинкту. Стало быть, для объяснения моральных поступков надо доказать, что моральные инстинкты являются в конце концов перевешивающими склонностями, что максимы представляют собою сильнейшие детерминации воли. В этом и заключается верное решение основного вопроса лейбницевского учения о нравственности: как рождается из естественной воли моральная? Голое существование нравственных задатков обосновывает лишь моральные побуждения, и только решительный перевес этих задатков объясняет моральные поступки.

2. ПРАКТИЧЕСКОЕ ЧУВСТВО ИЛИ БЕСПОКОЙСТВО

Как наша душа постоянно наполнена бесконечным множеством представлений, имеющих перспективные оттенки, так что одни из них выступают более, другие менее отчетливо, а большинство их совершенно темны, так и человеческая воля постоянно одержима бесконечным множеством стремлений, побуждающих ее с большей или меньшей силой. Ощущенное стремление есть инстинкт или позыв. Наиболее отчетливый (интенсивный) позыв есть склонность; среди склонностей одна всегда будет сильнейшей, перевешивающей, почему она в конце концов детерминирует самое влечение воли. Состояние, предшествующее определенному волевому влечению, является еще неопределенным результатом всех этих малых, совместно действующих склонностей. Эти склонности, как и представления, различны по силе. Поэтому результатом их совместного действия никогда не может быть покой или равновесие (*indifferentia aequilibrii*). Воля никогда не бывает в покое, а всегда волнуется, всегда беспокоится. Поэтому побуждающее к чему-то

неопределенному беспокойство (*inquiétude roussante*) есть состояние еще не принявшей решения, темной воли; это колющее беспокойство, по превосходному и тонкому замечанию Лейбница, есть как бы практическое предрасположение души, из которого вытекают все наши волевые решения и поступки. Как основное эстетическое настроение состоит в чувстве гармонии, так основное практическое настроение человеческой души состоит в этом чувстве беспокойства, в этом побуждающем предрасположении к действию. Это беспокойство, становящееся страстью, коль скоро оно детерминируется, есть мать всех наших поступков; оно есть чувство, говорящее нам о всех нерешенных и еще подлежащих решению проблемах жизни, мучительная жажда деятельности, тревожащая нас и утоляемая одним лишь действительным действием.

3. ПЕРЕВЕШИВАЮЩАЯ СКЛОННОСТЬ И ВЫБОР

От этого состояния беспокойства нас всегда освобождает перевешивающая, сильнейшая склонность, которой мы следуем при всяких обстоятельствах. Если к решениям воли можно применить законы механики, то направление этих решений, совпадающее с перевешивающей склонностью, составляет как бы диагональ многих совместно действующих склонностей. "Множество представлений и склонностей являются совокупной причиной конечного решения воли (*la volition parfaite*), которое есть продукт этих совместно действующих факторов"⁵³³. Однако к духу не могут быть применимы такие понятия механики. В данном случае решение принимает воля: это она оказывает предпочтение сильнейшей из многих склонностей. Этот акт Лейбниц называет выбором. Воля выбирает, но не безусловно, а всякий раз на основании побуждений и связанных с ними представлений: она выбирает всегда сильнейшее побуждение. "Выбор всегда совпадает с наибольшей склонностью"⁵³⁴. "Ум может определять волю в зависимости от

перевешивающих представлений и мотивов, но это определение, даже если оно непогрешимо, всегда детерминирует волю так, что склоняет ее, а не принуждает". Таким образом у Лейбница свобода выбора всегда обуславливается господствующей склонностью, и выбор состоит собственно лишь в невынужденной детерминации. Воля выбирает, не потому что она свободна в смысле произвола, а потому что она не вынуждаема в смысле неволи.

Какая же склонность является всегда перевешивающей? И почему она согласуется с нашими нравственными задатками?

Склонность, как таковая, есть определенное стремление к чему-либо, чего мы домогаемся или позитивно, или негативно; позитивное стремление есть желание (*désir*), негативное – отвращение (*crainte, fuite*): первое есть расположение, второе нерасположение. Расположение домогается, оно хочет что-либо иметь; нерасположение уклоняется, оно хочет чего-либо избежать. А так как нет безразличных склонностей, то все склонности, побуждающие волю, либо позитивны, либо негативны, и, стало быть, воля всегда желает одного и избегает другого. Но объектом желания всегда бывает приятное представление, приводящее индивидуум

в состояние удовольствия и радости, тогда так мы невольно отворачиваемся от того, что нам противно. Мы желаем радости и бежим от скорби, мы больше хотим радости, чем скорби; при всех обстоятельствах естественный позыв склоняется более к приятному, чем к его противоположности, и таким образом среди противоположных склонностей позитивные всегда являются перевешивающими, которые мы предпочитаем или выбираем. Приятное представление перевешивает неприятное, более приятное перевешивает менее приятное. Следовательно, наибольшая из всех склонностей та, которая связана с представлением наивысшей радости. Наивысшая радость неизменна. Эта неизменная радость есть блаженство.

4. СТРЕМЛЕНИЕ К БЛАЖЕНСТВУ

Так как при всяких обстоятельствах радость нам приятнее, чем скорбь, то мы хотим счастья, хотим продолжительной радости более, чем преходящей. Мы хотим быть счастливыми: поэтому стремление к блаженству является высшим инстинктом и основным влечением человеческой природы. К блаженству стремятся отчетливо или смутно все наши склонности, и так как мы всегда отдаем предпочтение сильнейшей из них перед слабейшей, то выбираем всегда то, что является причиной нашего блаженства, увеличивает его, споспешествует ему. Стало быть, по своим основным чертам система естественной этики эвдемонистична и у Лейбница, и у последующих мораль-философов эпохи просвещения. Но если эвдемонизм есть руководящий принцип естественной морали, то возникает вопрос, как могут совмещаться с ним принципы, нравственно облагораживающие человеческую жизнь? В естественном стремлении к блаженству должно заключаться ручательство в том, что ему чуждо своекорыстие и софистика эгоистических желаний.

Что доставляет нам удовольствие, то мы

называем добром, а что причиняет нам скорбь – злом. "Добро есть то", – говорит Лейбниц, – "что доставляет нам радость или способствует ей, противоположное этому есть зло"⁵³⁵. Поэтому то, что делает радость продолжительной или порождает блаженство, есть высшее добро. В этом смысле добро и зло являются еще эгоистическими представлениями, столь же шаткими, как индивидуум со своими склонностями; эти представления добра и зла подчиняются интересам своекорыстия и поэтому не могут служить руководящими принципами моральных поступков; итак, надо доказать, что представления добра и зла до тех пор будут неясными и смутными, пока не перестанут быть эгоистичными, и что они перестанут быть таковыми, когда прояснятся до отчетливого познания; надо доказать, что это прояснение нужно для нашего счастья, для нашей радости, что без отчетливого представления добра для нас невозможно довольство и продолжительное счастье.

5. РАЗУМНАЯ ВОЛЯ И СВОБОДА

Простое наблюдение над человеческой душой показывает, что для истинно счастливого и радостного состояния необходимы ясные представления, развитое мышление, словом, просветление духа. Как душа невольно ищет счастья, так желание блаженства невольно ищет ясных и отчетливых представлений. Ибо радость есть чувство гармонического и возвышенного бытия, а скорбь чувство дисгармонии и гнета. В радости мы ощущаем нашу силу и совершенство, в скорби – положенные нам пределы и наши лишения. Там мы чувствуем, что мы можем, здесь – чего мы не можем. Поэтому Лейбниц выражается подобно Спинозе: "Радость есть чувство совершенства, а скорбь чувство несовершенства"⁵³⁶. В радости проявляется наша сила, которая в скорби является ограниченной и заторможенной. Радость есть наслаждение силой. Поэтому желать радости то же, что желать наслаждаться своей силой, проявлять ее, ибо "деятельность есть проявление совершенства". Мы невольно стремимся к высшей степени радости, т. е. невольно ищем высшей степени проявления наших сил. Но наша сила по природе

своей представляющая, почему ее высшая степень или ее совершенство есть ясное и отчетливое представление, развившаяся сила мышления. С каждой ступенью развития, с каждым возрастанием представляющей силы мы все более наслаждаемся полнотой бытия, все более приближаемся к состоянию радости и счастья. "Активность", – говорит Лейбниц, – "состоит в том, что представляющая сила субстанций развивается и становится отчетливее, пассивность же в том, что эта сила становится смутной и неясной. Поэтому для всех существ, способных к ощущению радости и скорби, всякая активность есть шаг к радости, а всякая пассивность шаг к скорби"⁵³⁷.

Теперь ясно, что высший инстинкт человеческой души стремится к развитию силы, к ясному и отчетливому мышлению. Если мы означим последнее словом разум, то разум есть самая сильная и доминирующая из наших склонностей, которую воля поэтому должна предпочитать или выбирать, и которую она в конце концов должна определяться. Сам инстинкт ведет волю к тому, чтобы она согласовалась с разумом. И в этой согласной с разумом воле заключается истинная сущность человеческой свободы.

Истинно свободна не неопределенная, а определенная разумными доводами воля. Свобода выбора заключается не в произволе, могущем выбирать что угодно, а в том, что на основании разумных доводов выбирают лучшее. На этот счет у Лейбница имеется прекрасное возражение Бейлю, признавшему свободную волю несовместимой с сущностью монады: "Мы тем совершеннее, чем более детерминированы к добру, и в то же время тем свободнее"⁵³⁸. В Новых опытах мы находим следующее место, проникнутое духом истого просвещения: "Быть побуждаемым к добру разумом это высшая степень свободы. Разве кто-нибудь пожелает лучше быть слабоумным, потому что слабоумного менее побуждают разумные доводы, чем умного? Если свобода состоит в освобождении от ига разума, то, конечно, свободными будут одни только дураки и остолопы, но я не думаю, чтобы кто-нибудь захотел сделаться дураком из любви к такой свободе, за исключением того случая, если он уже и без того дурак. Теперь встречаются люди, считающие остроумным произносить речи против разума и обращаться с ним, как с педантом. Если бы эти насмешники говорили вполне серьезно, то это было бы действительно совершенно новое сумасбродство, о котором

прежние века не имели никакого понятия. Говорить против разума значит говорить против истины, ибо разум есть сцепление истин. Это значит говорить против себя, против собственного блага, потому что по отношению к разуму все сводится главным образом к тому, чтобы познавать его и следовать ему"⁵³⁹.

Следовательно, единственным условием, при котором возможно человеческое блаженство, является просвещение духа; мы стремимся к нему невольно, ибо оно действует не как предписанная обязанность, а как сильнейшая из наших склонностей. Ясное и отчетливое мышление является главным фактором морали; через него даются общеобязательные нравственные законы и становится возможной моральная деятельность в строгом смысле слова. Мы назвали добром то, что делает нас счастливыми, а противоположное этому злом. Пока добро и зло остаются неясными идеями, они имеют в виду только счастье данного индивидуума и суть спорадические эгоистические представления, льстящие чувственному вожделению и руководящиеся софистическим принципом, что человек, как данный, единичный, только о себе заботящийся индивидуум, есть мерило вещей. Добро, как средство для человеческого блаженства, тождественно

полезному. Такое значение имеет оно у Лейбница и в просвещении вообще. Но, по смутному и эгоистическому представлению добра, полезно то, что служит своекорыстию. Между тем своекорыстные деяния никогда не могут быть нравственными, равно как не могут служить средством для человеческого блаженства, ибо своекорыстием одного индивидуума очевидно наносится ущерб другому, а стало быть, разрушается чужое счастье.

Так как самый сильный инстинкт нашей души склоняет волю к мышлению и, стало быть, делает ее разумной, то такое просвещение необходимо ведет к моральной деятельности, ибо оно просветляет темное Я и поэтому освобождает нас от смутного состояния эгоизма. Эгоизм неясен, потому что заставляет нас стремиться к добру своекорыстно, стало быть, за счет других и, следовательно, содержит в себе представления, ставящие нас в ложное отношение к другим индивидуумам. Если мы не можем правильно распознать и ограничить собственное счастье, то представление его будет смутным. В этом и состоит эгоизм. Просвещение уясняет понятие добра и разрушает этим основу эгоизма. Отчетливое представление добра требует того, что полезно всем; оно стремится к общей пользе,

к общему счастью. Истинное добро есть общепольное, а противоположность его общевредное. Мы поступаем нравственно, если проявляем добро в этом смысле, способствуем собственному счастью чужим и желаем чужого, как своего собственного. Как верно то, что никто не может быть счастливым, когда другие несчастны, так же верно и то, что счастье каждого индивидуума возможно лишь, как результат счастья всех, и только в нем имеет прочную основу. Кто мечтает достигнуть собственного счастья помимо чужого или даже за счет его, тот действует в состоянии духовного помрачения и кончит собственным несчастьем. Побудительной причиной стремления к истинному счастью является тот родовой инстинкт человека, который мы назвали нравственными задатками. Развитие этих задатков, освещение их сознанием образует моральную волю. Считать чужое счастье своим, радоваться ему, как своему собственному, – в этом состоит, по прекрасному объяснению Лейбница, любовь. Таким образом в человеколюбии проявляется истинно моральный образ мыслей⁵⁴⁰.

6. ПРАВСТВЕННАЯ ГАРМОНИЯ

В этом определении нравственного образа мыслей Лейбниц так же резко расходится со Спинозой, как сходится с ним в понимании основного вопроса этики и в способе его решения. Ибо оба они учат, что моральную волю обуславливает познание, ясное и отчетливое мышление; оба они учат, что направление наших намерений и деяний определяется согласованием воли с умом и даже зависимостью воли от ума; оба они учат, что свобода состоит в согласовании воли с истинным познанием, что на этом зиждется радость, что этим исконное человеческое стремление к счастью достигает своей вечной цели. Оба сходятся в том, что свобода есть наше освобождение от эгоизма, стало быть, самопожертвование и любовь. Но Спиноза вместе с себялюбием жертвует также и самостью, тогда как Лейбниц хочет сохранить ее освобожденной от него; первый уничтожает эгоизм, тогда как второй полагает ему надлежащие пределы. На высоте моральной воли у Спинозы из наших глаз исчезает все человеческое счастье, как собственное, так и чужое, тогда как у Лейбница впервые здесь оно

становится видимым и истинно обоснованным. Мораль Спинозы настраивает нас равнодушно к человеческому счастью, мораль Лейбница любовно. Философия Спинозы относится к человеку бессердечно, не потому, что она проникнута человеконенавистничеством, а потому что она бесчувственна, потому что этому геометрическому уму, рассматривающему человеческие деяния так, как будто дело идет о линиях, плоскостях и телах, любовь к индивидууму должна была казаться духовным помрачением. Поэтому он считает истинно нравственным образом мыслей не человеколюбие, а любовь к Богу, которая тождественна любви Бога к самому себе: не филантропию, а "amor Dei intellectualis". Истинное человеколюбие в сущности так же невозможно у Спинозы, как необходимо у Лейбница, ибо там люди по природе своей враги, здесь родственники; там самый закон природы вооружает людей друг против друга, здесь он делает их братьями. Поэтому у Лейбница филантропия является естественным чувством, которое врождено сердцу каждого индивидуума, как неписанный закон: она представляет собою разившийся, ставший ясным родовой инстинкт и есть поистине не что иное, как моральное сознание нашей естественной

гармонии.

Таким образом при посредстве прирожденных ей инстинктов человеческая воля развивается до проявления мировой гармонии, подобно тому, как прирожденные идеи возвышают человеческий ум до познания ее. Аксиоме идентичности соответствует максима: "согласуйся с самим собою, осуществляй гармонию твоего существа, желай быть счастливым!" Аксиоме причинности соответствует максима: "согласуйся с другими, осуществляй, насколько можешь, гармонию человечества, желай, чтобы и другие были счастливы!" Аксиома гармонии, соединяющая в себе обе предыдущие, гласит: каждое существо должно согласоваться с самим собою и со всеми остальными. Ей соответствует максима филантропии: "желай своего счастья и осуществляй его в счастье человечества, думай о целом, действуя для самого себя!" В этом согласовании с самим собою, с человечеством, с миропорядком завершается гармоническая человеческая природа, "прекрасная индивидуальность", по выражению поэта:

Einig sollst du zwar sein, doch eines nicht mit dem Ganzen,
Durch die Vernunft bist du eins, einig mit ihm durch das Herz.
Stimme des Ganzen ist deine Vernunft, dein Herz bist du selber:
Wohl dir, wenn die Vernunft immer im Herzen dir wohnt!⁵⁴¹

Глава тринадцатая

УЧЕНИЕ ОБ ИСКУССТВЕ. ИСКУССТВО И РЕЛИГИЯ

Воля есть функция представления, ибо она зависит от него и определяется им. Каков ум, такова и воля; каково представление, таково и стремление. Если же воля – функция представления, то каждой степени представления соответствует известная степень воли, и развитие воли следует шаг за шагом за развитием представляющей силы. Но мы видели, что низшая степень последней есть темное, высшая отчетливое представление, а переход от одного к другому составляет представление эстетическое, то чувство формы, которое Лейбниц назвал темной перцепцией гармонии. Детерминированная темным представлением воля есть инстинкт, определенная отчетливым представлением – воля в высшем смысле, моральная воля. С просветлением и выяснением чувственного представления из инстинкта развивается сознательное нравственное стремление. Что же такое воля, определяемая эстетическим представлением? Что она может и

должна быть определяема им, это явствует из психологической необходимости, связывающей волю с представлением. Эстетическое представление темно, а потому его воля есть инстинкт или позыв. Но это темное представление перципирует форму и гармонию вещей, а потому его воля есть позыв к форме: она есть стремление осуществить эстетическое представление или создать произведение гармонической формы. Душевное настроение, проникнутое эстетическим представлением и стремлением создать нечто гармоническое, мы называем художественным; воля, вытекающая из такого настроения и стремящаяся осуществить эстетическое представление, есть воля художника, а ее продукт – художественное произведение. Каждая человеческая душа вместе с чувством формы обладает также способностью к поэтическому настроению и художественной деятельности. Она настраивается поэтически, раз чувство формы проявляется практически, раз эстетическое представление, приводящее ее в гармоническое настроение, беспокоит ее или, что то же самое, раз вместе с чистым созерцанием формы, вместе с фантазией начинает работать воля. Если под впечатлением эстетического представления мы хотим действовать, то мы

настроены уже не теоретически, а практически, мы уже не успокоены эстетически, а поэтически возбуждены. Встревоженный фантазией и побуждаемый к деятельности дух есть дух поэтический. Поэтическая возбудимость прирождена человеческой воле подобно тому, как эстетическое представление прирождено воспринимающей способности нашей души; она настолько присуща нашему духовному строю, что в большей или меньшей степени имеет место в душе каждого человека. Нет человека, совершенно не способного к эстетическому чувству и к поэтическому возбужденно: таких абсолютно невосприимчивых душ не может быть по той простой причине, что с каждым представлением должно быть связано известное волевое настроение, а стало быть, с эстетическим представлением известное художественное настроение воли. Само собою разумеется, что, смотря по различной даровитости индивидуума, это настроение включает в себе бесчисленное множество разнообразных оттенков, проходя всю шкалу от лишь замечаемого беспокойства до высшей творческой энергии; то же самое можно сказать о деятельности поэтически возбужденной воли: она прогрессирует от слабых опытов кропателя до удачных творений мастера. Мера

художественной силы души, очевидно, находится в зависимости от поэтической силы воли, а последняя обуславливается силой и живостью эстетических представлений. Те, в ком эстетические представления действуют с превосходящей силой и перевешивают все остальные, суть выдающиеся художественные натуры или гении. Гармония является объектом эстетического представления и целью воли художника. Гармонию вещей Лейбниц видит главным образом в согласовании их частей и движений, в правильных пропорциях и отношениях. В темной перцепции этой гармонии состоит, по его мнению, художественное наслаждение; в темном же стремлении самому создать такое произведение он видит поэтому элемент художественного творчества, а в самом произведении, являющемся результатом такого направления воли, художественное произведение. Гармонические или прекрасные формы находятся, по мнению Лейбница, в тесном родстве с математическими отношениями, а гармонические или художественные произведения с механическими. Самый мир представляется ему живой машиной, художественное же произведение человека повторяет в малом масштабе то, что представляет

собой мир в большом. Как человеческий дух есть мир в миниатюре, так и его художественное произведение – мироздание в малом виде: поэтому художник является у Лейбница в образе строителя, а его дух архитектурным. Это соответствует его понятию об эстетическом представлении, приравняваемом им к бессознательной математике, к непроизвольному счету и измерению. Для правильной оценки лейбницевских понятий красоты и искусства надо обращать внимание не столько на то, что первая связывается с математикой, второе с механикой, сколько на источник, из коего вытекает красота и искусство. Важно то, что он обосновывает их психологически, что он открывает их источник в темных глубинах человеческой души: источник красоты в чувстве формы, источник искусства в позыве к форме.

Я не колеблясь отвел бы художественному настроению среднее место между естественной и моральной волей подобно тому, как эстетическое представление занимает среднее место между чувственным и логическим познанием. Если эстетическое представление есть предшествующая ступень отчетливого, то художественно настроенная воля есть предшествующая ступень моральной, и поэтому

прекрасное вообще должно быть рассматриваемо, как символ, как еще скрытое, темное изображение истинного и доброго.

Так смотрели на дело и в эпоху немецкого просвещения, причем ставили в зависимость эстетику от логики, искусство от морали, так что с этой точки зрения цель искусства или эстетическая польза должна была заключаться в моральном улучшении.

Однако всюду, где Лейбниц говорит об архитектурном (художественном) духе, он придает ему большее значение, чем только предшествующей ступени духа морального: он видит в искусстве не только механическое, но и идеальное, творческое подражание природе, почему считает художественную способность человеческой души отражением божественной творческой силы. Ибо истинной творческой силой обладает только Бог, а не природа, лишь развивающая сотворенное. Поэтому там, где имеет место аналогон творения, должен существовать также образ и подобие Божие. Основываясь на нашей природной способности к искусству, Лейбниц доказывает наше богоподобие. Так как мы представляем вселенную подобно живым зеркалам, то мы микрокосмы, или малые миры; так как в своих художественных

произведениях мы можем копировать вселенную, то мы творцы малых миров, а стало быть, являемся в малом виде тем, чем является Бог по отношению ко всей вселенной, т. е. не только малыми мирами, но и маленькими божествами. "Что касается разумной души, или духа, то в одном отношении он превосходит все другие монады, или простые души. Он не только зеркало естественного мира, но также и образ Божества. Дух не только имеет представление о творениях Бога, он в состоянии также создать нечто подобное, хотя лишь в малом масштабе. Ибо (не говоря уже о сновидениях, где мы без труда и ненамеренно измышляем такие вещи, над которыми нам пришлось бы долго думать, чтобы дойти до них в состоянии бдения), наша душа архитектурна в своих произвольных деяниях, она открывает законы, по которым Бог устроил мир (вес, мера, число), и в своей сфере, в своем малом мире, в этом ограниченном пространстве действия ее сил, подражает великим творениям Бога"⁵⁴².

По этой причине мы рассматриваем здесь художественную энергию человека не как переход от естественной воли к моральной, а как переход от морали к религии, от понятия духа к понятию Бога, ибо, по Лейбницу, человеческий дух со

своей художественной творческой силой является маленьким божеством.

Глава четырнадцатая

УЧЕНИЕ О РЕЛИГИИ И БОГЕ

I. ОТКРОВЕНИЕ И РАЗУМ

1. ИСТОЧНИК РЕЛИГИИ

Под религией вообще мы разумеем богосознание в человеке. Но так как всякое состояние человека должно иметь свое достаточное основание, то то же самое должно иметь место и по отношению к состоянию религиозному. Что касается источника религии, то здесь мы допускаем два различных воззрения: понятия о Боге, а вместе с тем и религия либо даны вам извне, либо заключены в нас самих и принадлежат к числу наших прирожденных идей. В первом случае религия передана нам исторически, во втором она имеет естественное основание. Историческое предание указывает на первичное изначальное сообщение, которое в качестве такового не могло быть посредствуемой передачей, стало быть, вообще могло быть не

человеческого, а только божеского происхождения: источником исторически переданной и посредствуемой религии поэтому должно быть откровение самого Бога. Религия, основанная на откровении, называется данной через откровение, или позитивной. Но если понятие о Боге врождено нам изначально, то источником богосознания и религии является не сообщение извне и не риторическое предание, а естественный разум, "la lumière naturelle", как выражается Лейбниц. Вместе с усилением этого естественного света, вместе с развитием этого прирожденного понятия о Боге просветляется наше богосознание, развивается религия. Такая религия называется естественной, так как она зиждется на прирожденных идеях, стало быть, на изначальных природных задатках; она называется религией разума, потому что эти прирожденные идеи суть начала разума, задатки нашей разумности. Следовательно, что касается источника религии, то в этом отношении мы должны различать естественную религию от данной через откровение (исторической), религию разума от позитивной. Объяснение естественной религии основывается на психологии, ибо прирожденная или естественная идея Бога есть свойство человеческой души;

объяснение позитивной религии основывается на теологии, ибо понятия о Боге считаются в этом случае откровениями или непосредственными глаголами Божества. Итак, естественная и позитивная религия сходны в том, что содержанием обеих является учение о Боге и божеских вещах, т. е. теологические представления, что они рассматривают понятия о Боге не как произвольно измышленные, а как необходимо данные идеи. Но каким образом они даны нам, это естественная религия объясняет иначе, чем позитивная. Разногласие обеих касается прежде всего источника религии. Они расходятся в своих исходных точках, но это, конечно, не может препятствовать им сходиться в общей цели. Различие, имеющее место в этих первых условиях, далеко еще не обуславливает противоположности в результатах. Ведь одни и те же религиозные истины могут быть и внедрены в нас от природы, и открыты нам Богом. Если же допустить, что вся природа сама есть откровение Божие, то естественные истины являются вместе с тем откровениями, и тогда выходит, что естественная религия нашей души также божественного происхождения. Мы отнюдь не утверждаем, что естественная и позитивная религия относятся друг к другу, как одинаковые

величины, а только оспариваем, что они непременно должны относиться, как величины противоположные; сразу еще вовсе не явствует, чтобы они противоречили друг другу и вполне исключали бы одна другую. Отношение их, насколько оно до сих пор определено нами, может быть и позитивным, и негативным, но пока мы этого вопроса касаться не будем.

2. ЕСТЕСТВЕННОЕ БОГОСОЗНАНИЕ

Лейбницевская философия может объяснить религию только психологически. Ее точка зрения – естественная религия, основоположением ее учения о религии является естественное (прирожденное) понятие о Боге. Открывая в природном строе человеческой души элементы красоты, искусства и морали, она открывает там же и элементы религии. Выводя все наши истины из первоначальных душевных сил, она выводит из них же и религиозные истины. Вместе с позывом к просвещению и счастью человеческой душе врождено также стремление к Богу, и это естественное стремление составляет основу религии. Поэтому вместе с душой развивается также религия; она начинается, как все человеческое, темным представлением, чувством, инстинктом и оканчивается ясным, отчетливым познанием. Развитие религии есть ее прояснение. Исходной точкой его является темное богосознание, а целью проясненное богосознание, или богопознание. Богопознание есть теология. Следовательно, с этой точки зрения теология есть не что иное, как развившаяся, проясненная, научно разработанная религия, тогда как религия,

как естественное, элементарное чуяние Бога, есть темная теология. Следует заметить, что, по лейбницевским понятиям, собственно нет различия между религией и теологией.

В естественной религии и теологии Лейбниц дал систему и предначертал направление, которому следовало все немецкое просвещение до Лессинга. Религия эпохи просвещения есть религия проясненная, а ее основой служит естественная. Что касается отношения религии естественной и данной через откровение, то Лейбниц не утверждает их тождественности, а ищет их согласования в гармонистическом духе своей философии, тогда как в эпоху просвещения это позитивное отношение все более и более нарушается, естественная теология заводит споры о границах с позитивной и, в конце концов, вступает с ней в открытый конфликт.

II. МОНАДОЛОГИЯ И ТЕОЛОГИЯ

1. ПРОТИВОРЕЧИЕ И СОГЛАСОВАНИЕ ИХ

Если речь идет только о точке зрения, с которой мы должны смотреть на лейбницевскую теологию, то прежде всего будем строго различать естественную религию саму по себе от ее отношения к позитивной. Благодаря прочно укоренившемуся предрассудку считают всю лейбницевскую теологию слабейшей частью системы, а смотреть на дело таким образом все равно, что отрицать всякую строгую логическую связь между лейбницевской системой и теологией. Еще при жизни философа некоторые, а в том числе и один тюбингенский богослов, смотрели на Теодицею, как на простой фокус, к которому Лейбниц в действительности относился несерьезно. И Лессинг, верно понявший связь между принципами Монадологии и Теодицеи и убедительнейшим образом доказавший ее как раз в наиболее сомнительных пунктах, не мог повлиять на мнения потомства в такой степени, чтобы в этом отношении оно стало судить о Лейбнице правильнее и осмотрительнее.

Утверждают, что понятие о Боге, являющееся предметом лейбницеvской теологии, не подходит к учению о монадах, что Бог и монады разнородные и противоречащие друг другу понятия, а между тем первое Лейбниц кладет в основу своей теологии, второе в основу своей метафизики и философии: поэтому теология и философия в корне своем различные вещи, связанные Лейбницем искусственно и слабо, почему эта столь непрочно связанная система отнюдь не проникнута единством и не последовательна. Строго и последовательно развиваемое учение о монадах знает лишь один принцип: монады и, как их необходимое и важнейшее следствие, порядок монад, или мировую гармонию; поэтому последняя является, по Лейбницу, высшей идеей, которую он должен бы был отождествить с самим Богом. На вопрос, на чем зиждется гармония, он мог только ответить: она необходимо вытекает из монад, так как изначально заключается в них. На вопрос, на чем зиждутся монады, он мог лишь ответить: они существуют вечно, поэтому вопрос об их происхождении невозможен. Таким образом логически лейбницевский Бог должен быть тождествен миропорядку (гармонии), а лейбницевская теология должна быть

пантеизмом. В этом пункте Лейбниц должен был сходиться со Спинозой. Но действительно ли это так? Неужели вследствие своих принципов Лейбниц должен был утверждать то, против чего эти принципы восставали всеми силами? Неужели ум Лейбница так сильно противоречил его склонностям? Тем склонностям, которые, по собственному объяснению философа, всегда соответствуют представлениям? Неужели его представления должны были быть пантеистичными, несмотря на то, что он не был склонен к этому?

Лейбницевское понятие о Боге не идентично с мировой гармонией. Основные принципы этой философии не допускают такой идентичности, ибо Бог есть существо, мировая же гармония, напротив, отношение. Но правильно понятое учение о монадах и правильно понятая мировая гармония нисколько не исключают лейбницевского понятия о Боге, а скорее требуют его и делают необходимым; можно даже сказать, что лейбницевская философия осталась бы без логического заключения, если бы в ней отсутствовало это понятие. Мировая гармония есть непрерывный восходящий порядок энтелехий или монад, прогрессирующий с бесконечно малыми разностями от низших сил к

высшим. Очевидно, что этот восходящий порядок стремится к высшей силе, которая уже не может быть превзойдена еще более высшей. Эта высшая сила должна существовать, ибо в противном случае восходящий порядок вещей не имел бы предела, развитие в мире не имело бы цели, а где цели согласуются, там должна быть последняя цель. Так как каждая монада стремится к монаде более высокого порядка, то должна существовать высшая монада, завершающая восходящий порядок вещей и осуществляющая мировую гармонию. Эта высшая монада есть абсолютная, или Бог. Каждое развитие требует высшей ступени: таким образом восходящий порядок существ требует высшего существа, а стало быть, монады требуют абсолютной монады. Без нее все учение о монадах не имело бы никакого значения, ибо сила, действующая в монадах, была бы бесцельной. Как каждая монада стремится к монаде более высокого порядка, а вместе с тем и к высшей (к Богу), так стремится монадология к теологии, и надо не знать, чего собственно хочет монадология, чтобы смотреть на теологию, как на лишний или даже нелепый придаток к ней. Представлять восходящий порядок вещей без Бога то же самое, что мыслить сравнительную степень без превосходной. Да и у самого

Лейбница понятие о Боге предшествует учению о монадах и сопровождает его шаг за шагом. Как Аристотель в не дошедшем до нас сочинении περὶ φιλοσοφίας пришел к существованию высшей энтелехии, так же и по тем же причинам приходит Лейбниц к существованию высшей монады.

2. ТЕИЗМ. РАЦИОНАЛИЗМ И СУПЕРНАТУРАЛИЗМ

Бог есть высшая монада. О ней должно сказать то же, что о каждой монаде: что она отлична от всех остальных. Как монада, Бог есть особое существо. Это понятие, отличающее и отграничивающее Божеское Существо от всех остальных, есть понятие теистическое: поэтому лейбницевская теология по существу своему теизм. Ясно также, что Бог, как монада, должен быть единым существом: следовательно, при более точном определении, лейбницевский теизм является монотеизмом. Этот теизм нисколько не противоречит учению о монадах, а напротив, коренится в его началах и служит необходимым дополнением к понятию монады. Мы должны представлять себе монады в духе лейбницевского учения, как непрерывный восходящий порядок существ, крайние границы которого составляют по эту сторону низшей монады ничто, а по ту сторону относительно высшей Бог. Именно это воззрение противопоставляет Лейбниц, как свое собственное, пантеизму и учению о мировой душе. "Везде существуют ступени. Так, есть бесконечное множество ступеней между

каким-либо движением и совершенным покоем, между твердостью и абсолютной текучестью, лишенной всякой силы сопротивления, между Богом и Ничто. Поэтому нелепо допускать единственный активный принцип, именно мировую душу (единую субстанцию), и единственный пассивный принцип, именно материю"⁵⁴³. Но если Бог высшая монада, то Он и высшая сила, за которой уже не может быть мыслима еще более высшая. Она могла бы и должна бы быть мыслимой, эта сила высшего порядка, раз данная ограничена, ибо всякая ограниченная сила может быть превзойдена, и можно представить себе более высокую степень совершенства. Поэтому по ту сторону человека должны существовать высшие духи, или гении, поэтому Бог, как наивысшее существо, должен быть мыслим беспредельным и, так как предел есть принцип материи, то и нематериальным. "Dien seul est au dessus de toute la matière", – говорит Лейбниц в своих Рассуждениях о принципе жизни⁵⁴⁴. Вместе с материей отпадает также и пассивный принцип или пассивная сила: поэтому Бога следует понимать, как чистую активность, как *actus purus*, по выражению схоластиков аристотелевского толка. "Один Бог истинно свободен от материи, ибо Он чистая

активность, без всякой пассивной силы, составляющей всюду сущность материи"⁵⁴⁵.

Следовательно, как высшее существо, Бог должен быть беспредельным и нематериальным. Он превосходит все ограниченное, телесное, индивидуальное. Если мы назовем совокупность всего ограниченного миром, то, по Лейбницу, Бог необходимо есть существо сверхмировое или трансцендентное. Если мы назовем совокупность всего телесного природой, естественным миром, то Он есть существо сверхъестественное. Поэтому лейбницевское понятие о Боге необходимо является теистическим и супернатуралистическим.

Чтобы правильно понять лейбницевский теизм, оказавший большое влияние на теологические понятия эпохи просвещения, надо уяснить себе, каким образом согласованы в нем рационализм и супернатурализм. Понятие о Боге имеет естественную основу, ибо оно явствует из естественного познания вещей, которые могут быть мыслимы только, как монады, необходимо указывающие на высшее существо, так как они образуют непрерывный восходящий порядок. Стало быть, основу лейбницевской теологии составляют естественные понятия, и построенный на них теизм по принципу своему рационален. Но

так как высшее существо завершает восходящий порядок вещей, то оно превосходит все ограниченное и телесное, мир и природу. Поэтому лейбницевская теология выходит из круга естественных понятий, и этот рационально обоснованный теизм становится в своем кульминационном пункте супернатуралистическим. По этой причине мы можем назвать естественную теологию, теизм, введенный Лейбницем и заимствованный от него эпохой просвещения, рациональным или разумным супернатурализмом. Этот теизм рационален, потому что мы постигаем нашим разумом, что Бог есть, потому что эта более или менее смутно или отчетливо познанная истина разума составляет основу религии или веры в единого Бога. Этот теизм супернатуралистичен, потому что его Бог есть существо сверхъестественное и сверхмировое. Наконец, этот супернатурализм разумен по той простой причине, что естественные понятия приводят нас к убеждению, что Бог, как высшее из всех существ, необходимо должен быть сверхъестественным и сверхмировым. Этот разумный супернатурализм, сплошь характеризующий естественную теологию, сильно отличается от правоверного. В последнем

сверхъестественность Бога считается непостижимой, считается мистерией, превращающей в ничто все понятия разума, так как она противоречит им; в первом сверхъестественность Бога считается не постигнутой, считается превосходной степенью, превышающей понятия нашего разума, но не противоречащей им. Ибо с точки зрения естественной теологии для нас совершенно понятно, что такое, все превосходящее, высшее, недоступное нашему разуму существо должно быть. Как относится высшая степень к низшей, так Божеский Дух относится к человеческому.

3. СВЕРХРАЗУМНОЕ И ПРОТИВНОЕ РАЗУМУ

Так как природа включает в себе также и естественный разум, а последний – разум человеческий, то супернатурализм есть вместе с тем суперрационализм. Между Богом и разумом, согласно теологическим понятиям Лейбница, должно иметь место такое же отношение, как между Богом и природой. Это отношение есть не противоречие, а превосходство. Бог превышает (человеческий) разум, не противореча ему: Божеское Существо сверхъестественно, но не противоестественно; оно также сверхразумно, но не противно разуму. Бог относится к человеку подобно тому, как человек к существу низшего порядка, напр., к животному или растению. Человеческий разум выше разума животного; подобно этому и божеский разум выше человеческого. И в этом отношении Бог превышает разум, Он, как высшее, беспредельное существо, сверхъестествен и, как этот высший, беспредельный разум, превышает ограниченного разума человеческого. Поэтому различие "сверхразумного (*ce qui est au dessus de la raison*)" от "противного разуму (*ce qui est contre la raison*)"

вовсе не искусственный прием, применяемый Лейбницем в угоду позитивному вероучению, как говорили неоднократно, а различие, необходимо требуемое лейбницеvским теизмом, в свою очередь обусловливаемым учением о монадах. Попробуем точнее установить это различие. Противно разуму то, что противоречит ему, как таковому. Сверхразумно то, что превышает ограниченный человеческий разум. Разум, как таковой, состоит из абсолютных истин, разум ограниченный из относительных. Абсолютные истины имеют безусловное значение, относительные, напротив, условное; первые всегда справедливы, вторые только при известных обстоятельствах; первые никогда не могут измениться, каковы бы ни были условия; последние могут измениться, если изменяются соответствующие им условия. Противоположное первым никогда не возможно, поэтому они безусловно необходимы; противоположное же последним также мыслимо, почему они необходимы только в известной степени и условно. Безусловная необходимость имеет место по отношению ко всем рациональным истинам, опирающимся на закон тождества и столь же незыблемым, как положение $A = A$. Условная необходимость имеет место по отношению ко

всем эмпирическим истинам, опирающимся на закон достаточного основания и поэтому справедливым лишь относительно и не вполне, так как никогда не возможно вполне исчерпать все причины данного факта. Необходимость рациональных истин есть необходимость метафизическая (логическая, геометрическая), необходимость эмпирических истин физическая. Поэтому смысл лейбницеvского различия может быть лучше всего выражен следующим образом: противно разуму то, что противоречит рациональным истинам и их метафизической (логической, геометрической) необходимости, сверхразумно, напротив, то, что выходит за пределы эмпирических истин и их физической необходимости. Очевидно, что нечто может лежать вне кругозора человеческого опыта, не будучи от этого нелепым и не противореча принципам самого разума. Горизонт опыта ограничен, поэтому для опыта есть потусторонняя область. Тут из иных условий могут вытекать иные факты сравнительно с данными нам в природе, но эти факты никогда не могут противоречить законам логики и математики. Сверхразумное возможно, противное разуму никогда. Оба, конечно, непостижимы или иррациональны, но в совершенно различном

смысле: сверхразумное непостижимо потому, что не может быть постигнуто нами, противное разуму непостижимо потому, что вообще не может быть постигнуто. Первое божественно, второе нелепо. Таков смысл лейбницевого положения: "сверхразумное не противно разуму"⁵⁴⁶. На это положение опирается первая задача Теодицеи, именно попытка доказать, что естественная религия согласуется с данной через откровение, что вера согласуется с разумом. Это центр спора, возникшего между Лейбницем и Бейлем. В Новых опытах исследования человеческого ума Лейбниц, оспаривая Локка, защищает положение, что разум и его принципы составляют изначальную духовную способность человека. В Теодицее, оспаривая Бейля, он говорит, что религия есть дело разума, почему между ними никогда не может быть неразрешимого противоречия. Бейль говорит об этом противоречии так: вера не может быть согласована с разумом, она противоречит ему, как и он ей; сверхразумное вместе с тем противно разуму, и разрешить этот неизбежный конфликт между разумом и религией можно только одним способом, – безусловно подчинив разум религии. Это слепое подчинение скептик назвал "торжеством веры". Если разум начнет

действовать, то он должен исследовать истины религии, подвергнуть их сомнению и этим уничтожить веру. Чтобы вера осталась неприкосновенной, сомнение не должно возникать, и разум должен подчиняться молча. Об отношении между верой и разумом скептик Бейль рассуждает сходно с верующим Тертуллианом. Оба считают веру непостижимой и не различают в непостижимом сверхразумного от противного разума; они видят решительную противоположность разуму в торжестве веры, даже в признаке ее. "Credo, quia absurdum", – сказал Тертуллиан. "Что Христос, Сын Божий, умер, это достоверно, потому что нелепо; что Он воскрес из мертвых, несомненно, потому что это невозможно"⁵⁴⁷.

Иным является торжество веры у учителя церкви древних времен и иным у скептика новых. То, что Бейль говорит о "торжестве веры", есть двойственное, дипломатическое суждение, замалчивающее поражение веры. Бейль только для видимости делает разум пленником веры, чтобы тем яснее увидели, что вера тюрьма разума. Если вера по природе своей противна разуму, то ясно, что разум по праву своей природы может быть неверующим. Если разум сознает свои права, то не преминет

воспользоваться ими; не пользуется же он ими лишь до тех пор, пока не знает о них. Велика разница между эпохой Бейля и эпохой Тертуллиана. Современники Бейля, как и он сам, лучше хотели, обладая разумом, быть неверующими, чем, обладая верой, быть неразумными.

Не делая выбора из этих двух зол, неверия и неразумия, Лейбниц ищет единственно возможного спасения в разумной вере или религии разума. Разумная вера возможна лишь в том случае, если разум может постичь веру, и если она может согласоваться с ним. Но религия, данная через откровение, без сомнения, включает в своих догматах много непостижимого (иррационального). Как же может быть непостижимое связано с разумом и понято им? Лишь при посредстве того различия, которое не измышлено Лейбницем в ущерб его принципам, а сделано в силу их. Что в непостижимом противно здравому смыслу, то никогда не может быть предметом веры, а что в нем не неразумно или не является невысказанным, то сверхразумно. Мы прекрасно понимаем, что сверхразумное существует, так как понимаем, что должны быть высшие, чем мы, существа, а стало быть, должен существовать и высший нашего

разум. Но мы понимаем лишь, что сверхразумное есть, а не почему оно есть, или, как говорит Лейбниц, мы понимаем лишь *от*, а не *диот*. В сверхразумное можно и должно верить, в неразумное отнюдь нет. Этими соображениями руководствуется вся эпоха просвещения в своей критике религии, данной через откровение. Откровение имеет место в пределах божественного разума, согласующегося с человеческим или превосходящего его, но ни в коем случае не противоречащего ему. Естественная религия существует лишь в пределах человеческого разума. Следовательно, отношение между откровением и религией разума определяется в том смысле, что в позитивной религии заключается естественная и кроме того еще другие объекты веры, превышающие человеческий разум. Но как Лейбниц, так и вся эпоха просвещения считают истинным зерном и центром откровения религию разума. Прогресс, делаемый эпохой просвещения в начертанных Лейбницем границах, состоит в том, что она все более и более ограничивает область сверхразумного, все более и более сокращает эту привилегию позитивной религии и начинает прилагать к откровению мерку религии разума. На то, что у Лейбница считается или могло бы

считаться сверхразумным, позже начинают смотреть, как на противное разуму. Именно особенные истины христианской религии, вочеловечение, Троица, чудеса и т. п., которые Лейбниц ставил выше разума, начинают позже считать противными разуму и потому лишенными достоверности. Таким образом в течение эпохи просвещения все более и более нарушается то гармоническое отношение между разумной верой и откровением, между естественной теологией и данной через откровение, которого Лейбниц искал с таким рвением и которое он установил на некоторое время, согласно духу своей философии и своего века. Тут произошло то, что всегда происходит в таких случаях. Мощный и глубокий ум прекращает на мгновение раздор между философией и религией, и в это мгновение впечатление этой редкостной гармонии перевешивает все остальные. Это примирение философии с религией есть цель, из-за которой мы боремся. Но, будучи связаны слабо, они снова расходятся, и вместо их гармонии наступает новый, еще более обостренный конфликт, пока наконец история опять не выводит на сцену выдающейся ум, которому удастся найти новый выход из этого пагубного разлада и высший

способ решения вопроса. Лейбниц устанавливает гармонию, которую разрушает Реймарус и восстанавливает Лессинг, обосновывающий ее глубже и прочнее.

Глава пятнадцатая

ЕСТЕСТВЕННАЯ РЕЛИГИЯ

I. БОГ И ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ ДУХ

1. МОРАЛЬ И РЕЛИГИЯ

В границах естественного человеческого разума имеет место естественная религия, по ту сторону этих границ лежит основа религии, данной через откровение. Естественный разум говорит нам, что все вещи суть силы, что каждая сила стремится к высшей, а следовательно, и к наивысшей. Последняя есть Бог: значит, все существа стремятся к Богу. Но лишь в человеческой душе это стремление ощущается, чувствуется, сознается, и в чувствуемом стремлении к Богу, в сознательном тяготении к Высшему Существу заключается сущность религии. Это стремление, являющееся первоначально инстинктивным, составляет элемент всяческой религии; поэтому естественная религия есть психологическая основа всякой

позитивной. Из стремления к счастью и человеческому совершенству возникает мораль, из стремления к божественному – религия. А так как Бог есть самое совершенное из всех существ, то отсюда явствует отношение между моралью и религией, как его понимает лейбницевская философия и вообще эпоха просвещения: нравственное стремление направлено к совершенству в человечески ограниченном смысле слова, религия – в безусловном; первое обуславливается относительно высшей целью, последняя абсолютно высшей. Поэтому мораль и религия относятся, мы не хотим сказать, как низшее к высшему, а как высшее к наивысшему. Обе они идут одним и тем же путем: по мере своего естественного развития мораль должна возвышаться до религии, а последняя должна, при всяких обстоятельствах, действовать морально, ибо моральная деятельность обуславливается высшим и могущественнейшим инстинктом, который в конце концов не может быть никаким иным, кроме направленного к высшему объекту, или к Богу. Если воля не в состоянии поступать иначе, как согласно этому высшему инстинкту, этому стремлению к божественному, то такая нравственность тождественна религии. Следовательно, мораль и

религия имеют общий корень, и если дело идет о высшем представлении и о высшем стремлении, наполняющем и побуждающем человеческую душу, то естественная мораль и естественная религия должны вполне согласоваться друг с другом.

2. ЕСТЕСТВЕННАЯ И ИСТОРИЧЕСКАЯ РЕЛИГИЯ

Каждое стремление обусловлено представлением. Инстинкт есть прирожденное стремление, обусловленное прирожденным представлением; религиозный инстинкт обусловлен прирожденной идеей Бога. Представление о Боге прирождено нам, ибо оно изначально заложено в нашем существе, ибо мы в силу нашей природы стремимся к высшему и потому должны представлять высшее. Коль скоро мы улавливаем это представление, хотя бы смутным чувством, то оно есть вера. В вере мы усваиваем себе это врожденное представление души, вера есть наша первая апперцепция Бога, связанная, как и каждое из наших представлений, со стремлением и развивающаяся из чувства в сознание и из темного сознания в отчетливое. Вместе с душой развивается также вера: поэтому существует столько же различных ступеней веры, сколько степеней развития духа. В духе лейбницевской философии и немецкого просвещения будет справедливо, если мы скажем: каков человек, такова и религия, т. е. его представление о Боге или ступень развития, на

которую поднялась в его душе идея Бога. Это воззрение совершенно отличается от воззрения Вольтера, согласно которому человек создает своих богов или свое представление о Боге; по Лейбницу, он не создает его, а развивает данное, развивает изначально заложенное в его душе и не как ему угодно, а по мере своих духовных сил и в зависимости от воззрений своего века. Если речь идет об источнике религии, лежащем вне человеческого самовластия, то представление о Боге имеет вечную основу и обще всем людям: в этом отношении есть только одна религия. Если же, напротив, речь идет о степени развития этой единой религии, то есть столько же религий, сколько культурных различий в человеческом роде. Эта плодотворная точка зрения просто и естественно разрешает спор об истинной религии, который ведут между собой исторические или позитивные религии; они суть известные ступени развития единой истинной и сообразной с разумом религии. Поэтому ни одна из позитивных религий не есть истинная в прямом смысле слова, ибо они основываются не только на изначальной, врожденной человеку истине, но на "истории, написанной или переданной". Так рассуждает Лессинг в своем Натане. Но в относительном смысле каждая из этих религий

истинна, ибо каждая из них есть выражение религии разума, разработка ее духовными силами данного народа на известной ступени культуры данной эпохи. Так рассуждает Лессинг в своем Воспитании человеческого рода (*Erziehung des Menschengeschlechts*). И это поистине начало окончательного решения спора между разумом и верой, между естественной религией и данной через откровение: решение, хотя и не данное Лейбницем, но очень ясно намеченное им в его системе. В его учении говорится о развитии естественной религии, а что ступенями развития этой религии являются исторические религии, это следует отсюда непосредственно. Если яснейшие религиозные понятия и решение религиозной проблемы являются самыми зрелыми плодами данной эпохи, то мы должны признать, что в Лессинговом "Воспитании человеческого рода" немецкое просвещение дошло до своей высшей идеи и пожало плоды, выросшие из семян, посеянных Лейбницем.

Развитие религии разума в жизни человечества является восходящим рядом исторических или позитивных религий, в котором Лессинг видит божественный план воспитания человека или, говоря языком Лейбница, предустановленную гармонию.

Чувство развивается в сознание, темное представление в отчетливое. Таким образом из элементов веры вытекает теоретически: проясненное вероучение или отчетливые понятия о Боге, а практически: религиозная мораль: первое есть познание, последняя осуществление религиозных представлений, а оба вместе составляют систему естественной теологии.

Из всех существ природы только человек может замечать свои изначальные представления. В нем понятия разума становятся знанием, а идея Бога верою, почему, в отличие от всех остальных существ, только в человеческой душе может возникнуть религия. Как религия, так и разум бесконечно отдалают человека от животного: первая делает человеческую душу способной к отчетливым понятиям о Боге, последний к вечным рациональным истинам. И так как религия и разум выражают изначальную особенность человеческого существа, его отличие от животного, то оба они должны совместно и в полном согласовании завершать дело культуры человечества. В силу своей природы человек есть зеркало мира, в силу религии он становится зеркалом Божества. Так отличает Лейбниц духов от остальных существ: последние суть лишь микрокосмы или представления мира (*images de*

l'univers), первые вместе с тем и отражения самого Божества (*images de la divinité même*).

II. ИСТИНЫ ЕСТЕСТВЕННОЙ РЕЛИГИИ

1. БОГ И БЕССМЕРТИЕ

Естественная религия учит двум главным истинам, составляющим ее элементы: одна касается существа Бога, другая человеческой души; одна говорит о существовании единого Бога, как высшего существа, от которого зависят все остальные, другая о бессмертии человеческой души, отличающемся от естественной непреходимости других монад, как бессмертие духовное или моральное (личное). Идея Бога составляет высший принцип вероучения, идея бессмертия высший принцип религиозной морали: на этих двух столпах покоится система естественной теологии. Монотеизм, как высшая идея Бога, и вера в бессмертие, как высшая идея человечества, считаются у Лейбница двумя главными истинами естественной религии, которая, следовательно, вполне соответствует своему понятию, если монотеизм соединяется с полным чувством гуманности.

Обе эти истины являются точками поворота в истории религии. Сначала вера возвышается до

чистого понятия единого, сверхмирового Бога, затем она проникает в глубину человеческой природы и освещает вечную сущность души, вечное значение человеческой личности. Веру в единого Бога установил Моисей: чистый монотеизм иудейской религии составляет основу и первый элемент естественной. Веру в вечную жизнь, обусловленную бессмертием человеческой души, создал Христос: поэтому христианская религия завершает естественную. У древних язычников, по мнению Лейбница, были не столько учения, сколько формы, не столько догматы, сколько церемонии и культ, что и составляло сущность их религии. Религия Моисея будит в человеке чистую идею высшего существа и, следовательно, кладет основание естественной теологии; христианство будит в человеке наряду с этим понятием о Боге истинную идею человечества и кладет этим основание естественной морали, дополняя естественную религию. Таким образом христианство является дальнейшим развитием и дополнением иудаизма, гуманизированным монотеизмом. Согласно этому взгляду, христианская религия приводит к согласованию истинную религию с истинной моралью; именно в этом заключается значение христианства, на которое постоянно указывает

эпоха просвещения, борясь как с натуралистической философией, так и с супернатуралистическим учением церкви. "Я не хочу", – говорит Лейбниц в предисловии к Теодицее, – "разбирать здесь подробнее других пунктов христианского учения, а хочу лишь показать, как Иисус Христос в конце концов возвел в закон естественную религию и дал ей значение общественной веры. Он один совершил то, к чему тщетно стремились столько мудрецов, и после того, как христиане покорили всемирную римскую империю, религия мудрецов стала вместе с тем и религией народов. Сам Магомет не отрекался от этих великих учений естественной теологии, а его последователи распространили их до самых отдаленных народов Азии и Африки, куда не проникло христианство, и уничтожили во многих странах языческое суеверие, несовместимое с истинным учением о едином Боге и бессмертии человеческой души"⁵⁴⁸.

2. ЛЮБОВЬ К БОГУ И ЛЮБОВЬ К ЧЕЛОВЕКУ

Религия чистого монотеизма, которого еще не коснулось и не проникло сознание гуманности, состоит исключительно в страхе Божиим. Только из веры в бессмертие человеческой души возникает чувство нашего богоподобия; монотеизм, согласованный с идеей человечества, преобразует страх Божий в любовь к Богу: тут Бог является целью нашего сокровеннейшего, естественного стремления, стало быть, объектом нашего сокровеннейшего влечения. Человек стремится к совершенному. Где есть стремление, там есть влечение, а где влечение, там любовь. Высшее совершенство сильнее всего привлекает к себе человеческую душу и будит в ней величайшую любовь. Поэтому из всех существ мы должны больше всего любить Бога и не в силу требования внешнего закона, а в силу нашего собственного сокровеннейшего влечения. Разница между иудейской и христианской религией заключается в том, что высшей степенью благочестия там является страх Божий, здесь любовь к Богу. Сходство между христианской и естественной религией состоит в том, что обе они

видят во влечении к Богу изначальную черту человеческой души, а в любви к Богу удовлетворение этого сокровеннейшего, врожденного душе влечения. Чем совершеннее предмет, тем больше наша любовь к нему. Говоря точнее: чем отчетливее наше понятие о совершенстве предмета, тем более совершенным должен он нам казаться, тем сильнее должно быть вследствие этого наше влечение и любовь к нему. Поэтому истинная любовь к Богу требует, чтобы мы познавали божественное совершенство и, насколько позволяют наши силы, проявляли его. Познание совершенного есть мудрость, которая является делом познания. Проявление совершенства есть человеколюбие, поддерживающее гармонию в человеческом роде и способствующее ей. Таким образом умственная любовь к Богу состоит в познании, а деятельная во взаимном человеколюбии; итак, сама религия утверждает высший нравственный закон, являющийся ее естественным выражением. Без ясного познания и деятельного человеколюбия нет истинного благочестия, истинной религии, истинного христианства.

"Нельзя любить Бога", – говорит Лейбниц в предисловии к Теодицее, – "не постигая Его совершенств, и это познание включает в себе

принципы истинного благочестия. Цель истинной религии внедрить именно эти принципы в души, и я не понимаю, почему люди, даже учителя церкви так часто удалялись от этой цели. Вопреки намерению нашего Божественного Учителя, покорность Богу сведена к обрядам, а Его учение запружено формулами. Эти обряды часто очень мало способствуют добродетели, эти формулы часто очень темны. Мыслимое ли дело, чтобы христиане действительно воображали, что можно быть покорным Богу, не любя ближнего, и благочестивым, не любя Бога; или что можно любить ближнего, не служа ему, и любить Бога, не познавая Его? Протекло много столетий, и люди не чувствовали этого дефекта, даже еще теперь осталось так много от этого царства тьмы. Довольно часто можно встретить людей, много говорящих о благочестии, покорности Богу, религии, даже учащих всему этому в силу своей профессии и в то же время ничего не ведающих о существовании Бога. Эти люди плохо понимают благость и справедливость Владыки мира, они воображают себе бога, вовсе не заслуживающего ни нашего подражания, ни нашей любви. Именно это кажется мне очень опасным по своим последствиям, ибо чрезвычайно важно, чтобы источник благочестия оставался чистым. Те

старинные заблуждения, которые возлагали вину за зло на божество или делали из него принцип зла, снова появились и в наши дни; указывают на непреодолимое могущество Бога там, где скорее следовало бы говорить о бесконечной благодати Божией; говорят о деспотической власти там, где должны бы были видеть проявление силы, действующей с величайшей мудростью. Я заметил, что эти мнения, легко могущие оказывать вредное влияние, основываются главным образом на смутных понятиях о свободе, необходимости и судьбе; поэтому я неоднократно пытался разъяснить эти важные пункты". Тут речь идет об истинной идее Бога и об устранении этих заблуждений.

Глава шестнадцатая

ЕСТЕСТВЕННАЯ ТЕОЛОГИЯ

I. ДОКАЗАТЕЛЬСТВА БЫТИЯ БОЖИЯ

1. ОНТОЛОГИЧЕСКОЕ ДОКАЗАТЕЛЬСТВО

Естественная теология обосновывает то, что является предметом веры естественной религии. Последняя верит, что Бог есть; первая показывает, почему Он есть; она доказывает бытие Божие и уясняет идею Бога, живущую в человеческой душе в виде темного представления или религиозного чувства. Следовательно, существенную часть естественной теологии составляют доказательства бытия Божия, присущие Ему свойства и основанное на этом отношение Его к миру.

Что касается доказательств бытия Божия, то они могут основываться на двух различных положениях. Первой посылкой их является либо идея, либо факт: в первом случае бытие Божие выводится из чистого разума, т. е. a priori, во

втором из природы, т. е. а posteriori. Первый способ доказательства онтологический, второй космологический: стало быть, все доказательства бытия Божия могут быть либо онтологическими, либо космологическими.

Лейбниц не принадлежит к числу тех, которые считают онтологическое доказательство софистическим, но не принадлежит также и к числу тех, которые, подобно Лами, считают вполне достаточным этот способ доказательства, введенный Ансельмом и преобразованный Декартом. По его мнению, онтологическое доказательство неполно, так как имеет силу лишь при одном предположении, которое не доказывается. Это доказательство сводится к следующему: "понятие совершеннейшего существа включает в себе существование: если бы оно не существовало в действительности, то не было бы совершенным, следовательно, его существование необходимо". Без сомнения, это существование необходимо, если предположить, что вообще абсолютно совершенное существо возможно. Если может быть такое существо, и представление его вообще мыслимо, т. е. не включает в себе противоречий, то, конечно, очевидно, что это существо также необходимо существует. Само собою разумеется, что по

отношению к совершеннейшему из всех существ возможность есть вместе с тем и действительность. Было бы явной нелепостью, если бы совершеннейшее существо было возможным и в то же время недостаточно совершенным, чтобы существовать в действительности. Итак, при допущении упомянутой возможности онтологическое доказательство бытия Божия стоит на твердой почве; но оно теряет почву, если эта возможность оспаривается; оно неполно, так как она лишь предполагается, а не доказывается. "Ибо", – говорит Лейбниц, – "тут молча предполагается, что Бог, или совершеннейшее существо, возможен. Если бы это было также доказано, как и следовало бы, то мы были бы вправе сказать, что существование Бога явствует а priori с геометрической несомненностью"⁵⁴⁹.

2. КОСМОЛОГИЧЕСКОЕ И ФИЗИКО-ТЕОЛОГИЧЕСКОЕ ДОКАЗАТЕЛЬСТВО

Возможность совершеннейшего существа будет доказана, коль скоро будет доказана его необходимость, последняя же становится ясной при посредстве космологического доказательства. Онтологическое доказательство говорит только: если совершеннейшее существо может быть мыслимо, то оно должно быть мыслимо, как существующее; космологическое доказательство показывает, что оно должно быть мыслимо. Для того чтобы объяснить бытие вещей, безусловно необходимо мыслить существование Бога. Бытие вещей может быть объяснено лишь при посредстве понятия причинности; каждая вещь должна иметь свое достаточное основание, ни одна из них не служит сама себе основой: следовательно, должно быть существо, являющееся источником или причиной всех вещей, не зависящее ни от какого другого, но существующее само по себе. Так как это существо заключает в самом себе основу своего бытия, то оно существует не в силу относительной, а в силу абсолютной необходимости. Таков ход

космологического доказательства: первой посылкой служит бытие вещей, второй – аксиома достаточного основания, выводом является бытие Бога. В зависимости от более точного определения первой посылки, т. е. факта мира, принимает и соответствующую форму космологическое доказательство и его представление о существовании Бога. Если разуместь под миром совокупность всех вещей, то о нем можно сказать то же, что и о каждой вещи: мир есть нечто случайное, стало быть, должна существовать причина мира, которая не случайна, т. е. необходимая и вечная причина. Если разуместь под миром целое, то эта причина мира должна быть единым существом. Если мировое целое есть целесообразный, планомерный порядок, то эта единая причина мира должна быть целедейственным, мыслящим, личным существом, т. е. мудрой причиной или Творцом мира. Из бытия мира мы делаем заключение о существовании Бога: это космологическое доказательство в его физической форме. Из единства мира мы делаем заключение о единстве Бога, из целесообразного устройства мира о моральном единстве или личности Бога: это космологическое доказательство в его телеологической или физико-теологической

форме.

Это доказательство, опирающееся на существование не мира, а миропорядка, сам Лейбниц называет новым, до тех пор неизвестным аргументом. "Ясно", – присовокупляет он к этому, – "что согласование столь многих существ, не оказывающих друг на друга никакого обоюдного влияния, может проистекать лишь из общей причины, которая управляет всеми вещами и должна соединять в себе бесконечное могущество и мудрость, чтобы предустановливать их гармонический порядок"⁵⁵⁰.

В своих доказательствах бытия Божия Лейбниц всегда идет от случайности мира к необходимости Бога. Мир необходим лишь условно или гипотетически. Гипотетическая необходимость объясняется абсолютной или метафизической. Гипотетически необходимы все случайные истины, метафизически необходимы вечные. Должна иметь место метафизическая (безусловная) необходимость, должны существовать вечные истины, ибо в противном случае также случайное существование и случайные истины оставались бы непонятными. Но если есть вечные истины, то они должны изначально существовать в вечном и

необходимом уме, как в своем субъекте, и этим умом может быть только Бог. Лейбниц называет это доказательством на основании вечных истин: это космологический аргумент, примененный к данному определенному факту. В его трактате о первом источнике вещей говорится: "Основы мира скрыты в некоем внемировом принципе, отличном от естественной связи, от последовательности вещей, совокупность коих составляет мир. Поэтому от естественной, или условной, необходимости, согласно которой последующее всегда определяется непосредственно предшествующим, мы должны перейти к безусловной, или метафизической, необходимости, не могущей иметь дальнейшего основания. Ибо существующий мир необходим физически (гипотетически), а не абсолютно (метафизически). Раз предполагается существование такого мира, то отсюда следует, что могут возникать лишь такого рода вещи. Последнее основание вещей должно заключаться в метафизической необходимости (*in aliquo, quod sit metaphysicae necessitatis*), но основой существующего может быть только существующее: поэтому должно быть метафизически необходимое существо, такое, которое существует само собою и отлично от

множественности вещей, или от мира, бытие коего, как уже доказано нами, не имеет метафизической необходимости. Если же основу вещей можно искать только в метафизической необходимости или в вечных истинах, если существующее может проистекать только из существующего, то вечные истины должны существовать в безусловно необходимом существе, т. е. в Боге, который делает действительным то, что в противном случае не было бы действительным".⁵⁵¹

Доказав предварительно существование, единство и необходимость Бога космологически, Монадология говорит вкратце следующее относительно доказательств бытия Божия: "Один Бог (или необходимое существо) имеет то преимущество, что Его существование необходимо, раз оно возможно. А так как ничто не препятствует возможности (мыслимости) безграничного существа, чуждого всякому отрицанию, а следовательно, и всякому противоречию, то достаточно одного этого основания, чтобы познать бытие Бога а priori. Мы доказали это бытие также и реальностью вечных истин. Но мы доказали его только что и а posteriori, ибо есть случайные существа, могущие иметь свое последнее или достаточное основание

только в необходимом существе, носящем в самом себе основу своего бытия".⁵⁵²

Проще и естественнее всего доказывается бытие Божие в лейбницевской философии, если строго держаться духа и направления учения о монадах. Лейбниц доказывает бытие Божие индуктивным путем, как и бытие монад. Есть сложные существа, следовательно, должны быть и простые. Есть тела, следовательно, должны быть и силы, которые не могут быть ничем иным, кроме монад. Так приходим мы к существованию монад. Существуют монады, или восходящий ряд сил, следовательно, должна существовать высшая сила, высшая монада, которая может быть только Богом. Так приходим мы к существованию Бога. Отсюда ясно отношение Лейбница к школьным доказательствам. Так как он в сущности выводит бытие Божие индуктивным путем, то у него имеет перевес космологический довод: так как существуют монады, то должна существовать высшая монада, или Бог. Так как Бог монада, то Он единое существо: вместе с понятием монады дано и единство Божие. Понятие монады требует, чтобы была мыслима высшая монада: в этом смысле у Лейбница имеет силу онтологический аргумент. Наконец, так как существование монад вообще является метафизической

необходимостью или вечной истиной, то Лейбниц основывает доказательство бытия Божия на реальности вечных истин, на метафизической необходимости.

Однако надо остерегаться слишком торопливых заключений, чтобы не уклониться от пути лейбницеvской теологии и не распространить понятия метафизической необходимости на что-нибудь иное, кроме бытия Божия. Бог существует в силу метафизической необходимости; но отсюда еще не следует, что Он действует по метафизической необходимости: это значило бы возвратиться к Спинозизму. Однако отсюда не следует также, что Он действует без всякой необходимости, что вечные истины суть его произвольные идеи, как полагали Декарт и Пуарэ; это значило бы отрицать вечные истины и вообще оставить точку зрения философии. Бог действует не произвольно, стало быть, по законам, но не по метафизической необходимости; но по каким же законам действует Он? Какова же божественная необходимость, если она не может быть ни метафизической, ни физической?

II. СУЩЕСТВО И СВОЙСТВА БОГА

1. ВЫСШАЯ СИЛА: ВСЕМОГУЩЕСТВО, МУДРОСТЬ, БЛАГОСТЬ

Бог есть высшая монада. Это положение, установленное и доказанное Монадологией, мы берем за исходную точку и руководящий принцип естественной теологии. Отсюда вытекают ближайшие определения Бога, и если бы они противоречили друг другу, то зерно противоречия заключалось бы уже в первом основании естественной теологии. Как высшая монада или, по излюбленному выражению эпохи просвещения, как высшее существо, Бог беспределен, нематериален и потому абсолютно совершенен. Вместе с пределом в Боге отсутствует негативный принцип, ограничивающий во всяком другом существе силу и совершенство и потому являющийся причиной несовершенства: Бог, как абсолютно совершенное существо, есть чистейшая реальность или, употребляя вольфовское выражение, наиреальнейшее существо. Доказав в

Монадологии существование и единство Бога, Лейбниц выводит отсюда Его самобытность и чистейшую реальность, из которых слагается понятие абсолютного совершенства. "Итак, можно прийти к заключению, что вне этого высшего существа, которое едино, всеобще и необходимо, нет ничего, что не зависело бы от него, и что оно есть простое следствие самого себя: поэтому оно должно быть беспредельным и заключать в себе всю возможную реальность. Отсюда следует, что Бог абсолютно совершенен, ибо совершенство есть не что иное, как величина позитивной реальности, в точном смысле слова, без пределов и границ вещей. Но где нет совсем никаких границ, как в Боге, там совершенство абсолютно бесконечно"⁵⁵³.

Но в силу изложенных основоположений лейбницевской философии высшее существо никогда не может быть отчетливо познано низшим, ибо такое познание было бы прорывом незыблемой естественной границы, составляющей монадическую особенность каждого существа. Стало быть, и Бог, как высшее существо, никогда не может быть постигнут вполне ясно и отчетливо человеческим духом, как умом ограниченным. Поэтому теология, как наука в строгом смысле слова, невозможна. Однако, хотя

Бог, как высшая монада, уже не входит в цепь существ, ибо Он нематериален, все же, как монада, Он родственен им. Человеческий дух богоподобен, остальные существа аналогичны духу, ибо все они суть силы и души. Следовательно и Бог также есть душа и дух. Силы и атрибуты, подобающие всем духам, как таковым, должны быть присущи также и Божественному Духу. Мы получаем понятие о высшей монаде по аналогии с низшими: согласно этой аналогии, которой подчиняются все существа, мы познаем ее, как главу вещей, как совершеннейшую из всех душ, как высший из всех духов. Поэтому мы и сказали, что теология по смыслу учения о монадах есть психология Бога. Ибо мы можем лишь постольку познать Бога отчетливо, поскольку Его Дух аналогичен нашему. Но в высшей монаде сходственные душевные силы должны естественно достигать высшей степени, т. е. беспредельности и чистейшей реальности. Поэтому, чтобы познать атрибуты Бога, мы должны возвести наши душевные силы в высшую степень, другими словами, мы должны по закону аналогии возвести действующие в нас силы в такую степень, что еще высшая является уже немислимой. Это возвышение относительного в абсолютное

называют "via eminentiae". Сила будет непревосходимой, если ее не обуславливают и не ограничивают уже никакие пределы. Таковы монадические силы Бога: психология обращается в теологию, если мы ее расширим и завершим ее понятия via eminentiae. При бесконечно большом различии между Богом и человеком познание Бога возможно лишь при посредстве аналогии, доведенной до бесконечного различия.

Каждая монада есть сила, которая представляет и стремится, представление и стремление которой хочет развиваться, просветляться, уясняться. В человеческом духе представляющая сила есть ум, стремящаяся – воля; в Боге абсолютная сила есть абсолютный ум и абсолютная воля. Абсолютна та сила, которая все может, т. е. всемогущество, абсолютен тот ум, который все познает с полнейшей отчетливостью, т. е. всеведение, или премудрость, наконец абсолютна воля в состоянии совершеннейшей чистоты и блаженства, а это есть благодать. Таким образом всемогущество, премудрость и благодать суть необходимые атрибуты Бога, как высшие степени силы, представления и стремления. Именно так определяет Монадология существо Бога. "В Боге есть сила, являющаяся источником всех вещей, затем познание, заключающее в себе

область идей до самых мельчайших частных, наконец, воля, осуществляющая изменения или произведения согласно принципу наилучшего. И это соответствует условиям, составляющим основной характер созданных монад, именно способности представления и стремления. Но в Боге эти атрибуты абсолютно бесконечны или совершенны, тогда как в созданных монадах или энтелехиях (слово, которое Ермолао Барбаро перевел через "perfecti habiae") они только отражения их, зависящие от степени силы монад"⁵⁵⁴. "Бог, как Первосущность, должен обладать в превосходной степени всеми совершенствами, которыми обладают естественные субстанции, являющиеся Его творениями: стало быть, Он должен обладать совершеннейшей силой, познанием и волей, т. е. высшим всемогуществом, всеведением и благодатью (une toute puissance, un omniscience et une bonté souveraines)"⁵⁵⁵.

2. ТВОРЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ

Таковы атрибуты Бога, которые мы познаем отчетливо, как присущие Ему свойства: это силы, действующие в Боге. Теперь мы задаемся вопросом о роде их деятельности. Всякая деятельность состоит в осуществлении того, что возможно, или в изменении, при коем совершается переход от состояния возможности к состоянию действительности. Естественные силы действуют по мере их мощности, эта мера есть природная способность, а осуществление последней есть развитие. Но в Боге, как совершенном, беспредельном, сверхъестественном существе, нет никакой природы, стало быть, также никакой природной способности, стало быть, также никакого развития. Божеские силы не развиваются, потому что они искони абсолютны и вместе с пределом исключают это элементарное состояние возможности и способности, составляющее основу развития в остальных монадах. В Боге все возможно, но заключающаяся в Нем возможность есть не темная природная способность, а отчетливое представление, т. е. не естественная или материальная, а чисто идеальная возможность.

Следовательно, божественная деятельность заключается в осуществлении идеальной возможности или в превращении идеи в природу и действительность, мира идей в мир реальный. Проявление силы, которым осуществляется идеальное, есть не развитие, а творчество. Значит, что касается рода деятельности, то различие между Богом и монадами состоит в том, что божеские силы творят, тогда как естественные развивают. Развитие совершается по темному, бессознательному представлению, творение по отчетливому и сознательному; первое формирует материально данное, последнее воплощает отчетливо вычеканенную в сознании форму, оно действует не инстинктивно, как природа, а по сознательному плану, как искусство. Творчество есть искусство, поэтому наш философ смотрел на человеческое искусство, как на аналогон божественного творчества, и на архитектурный дух человека, как на маленькое божество.

Бог существует лишь действуя; Он действует лишь творя; Он творит по отчетливому представлению и поэтому относится к сотворенному, как художник к своему произведению. Но как и что творит Бог? По какому закону происходит созидание, или оно не

подчиняется никакому закону? Дело идет о свободе и необходимости в Боге, о двух великих вопросах, которые Лейбниц решает так же, как и в психологии человека⁵⁵⁶. Если мы будем противопоставлять друг другу свободу и необходимость, то попадем, по выражению Лейбница, в один из тех лабиринтов, в которых человеческий разум обыкновенно сбивается с пути⁵⁵⁷. Есть ли творение или деятельность божественных сил акт необходимости, совершенно подчиняющей волю и таким образом обращающей ее в ничто, или оно акт не опирающегося на закон произвола? Все равно, какую из этих двух антитез мы примем, поставим ли мы мир в зависимость от всемогущей необходимости или от всемогущего произвола, в обоих случаях выходит, что всем управляет непостижимая и непреоборимая судьба, и этим уничтожается всякая внутренняя свобода и самоопределение мира и человека. К чему же тогда проявлять деятельность и усердно преследовать цели жизни, если все совершается неизменно так, как решено заранее? По-видимому, человеку тогда не остается ничего, кроме мгновенных удовольствий и квиетистической философии по отношению к будущему, той философии, которую Лейбниц

называет вместе с древними "ленивым разумом (la raison paresseuse)". Раз мы отождествим божественную деятельность со слепой необходимостью или пустым произволом, человеческий разум попадает тем или другим путем в лабиринт фатализма, в сети древней веры в рок и Парок или магометанского учения о судьбе, т. е. проникается суеверием, так же противоречащим религии, как и разуму.

Творение есть акт божественной силы или всемогущества. Если бы оно было только актом всемогущества, то Бог должен бы был создать все, что может произвести Его сила, и творение было бы в этом случае необходимым следствием божественной энергии: оно было бы метафизически необходимо, как и самое бытие Божие. Но божеское существо есть не только всемогущая сила, а вместе с тем и всевидящий ум, познающий с полнейшей отчетливостью то, что может совершить всемогущество. Поэтому творение есть вместе с тем акт божественного ума, т. е. совершеннейшей мудрости, и если первым условием созидания является наличность силы, то вторым будет ее разумность или мудрость. Но если предположить, что творение есть только акт мудрости, то в таком случае Бог должен бы был создать все, что с полнейшей

отчетливостью представляет Его ум, и тогда творение было бы необходимым следствием божественной разумности, порождением совершеннейшего мышления: оно было бы логически необходимо, как рациональные истины и понятия. Но так как божественный ум представляет с полнейшей отчетливостью все, что может создать всемогущество, так как интеллектуальная сила Бога заключает в себе всю область идеальных возможностей, то ум равен могуществу, и обусловленное только умом творение ничем не отличается от акта чистого проявления силы. То, что вытекает из существа силы, метафизически необходимо; то, что вытекает из существа ума, необходимо логически: в Боге логическая необходимость равна метафизической. Творение логически необходимо, т. е. Бог должен создать все, что мыслит и представляет Его ум, и должен мыслить и представлять все, что может создать Его сила: поэтому логическое или обусловленное умом творение равно метафизическому или обусловленному силой.

3. МОРАЛЬНАЯ НЕОБХОДИМОСТЬ

Если бы творение зависело только от этой необходимости, то божественная воля или вовсе не принимала бы в нем участия, или принимала бы его только номинально, ибо она должна бы была допустить осуществление всего, что может совершить сила и что представляет ум: она не действовала бы от себя, а предоставляла бы действовать другим силам. Бог был бы тогда в сущности безволен, а допустить это значило бы то же самое, что усомниться в существовании силы воли вообще и вместе с тем морали. Бог не был бы Богом, если бы Он действовал только, как сила или ум, а не как личная сила воли. Поэтому надлежит понимать творение вместе с тем и как акт божественной воли. Но воля действует всегда согласно известной идее или представлению, которое наиболее ее привлекает, превосходя силою все остальные, почему она к нему стремится, выбирает его и осуществляет. Таким образом божественная воля выбирает среди возможных представлений, которые мы можем рассматривать, как столько же возможных миров, одно определенное, чтобы осуществить его: она избирает один из этих миров и делает его

действительным. Лишь через это творение становится созданием, лишь через это божественный акт становится творением в тесном смысле, тогда как в противном случае он был бы только метафизическим или логическим следствием, т. е. безвольным порождением. Но воля выбирает не первую попавшуюся идею, а всегда наиболее привлекательную. Человеческая воля следует перевешивающей склонности, она осуществляет из всех детерминирующих представлений то, которое кажется ей полезнейшим, наиболее отвечающим человеческой природе, наиболее сообразным с разумом, ибо полезное, если его мыслить ясно, есть общепольное, а последнее – разумное. Так и божественная воля выбирает из идеальных возможностей или из возможных миров тот, который кажется божественному уму полезнейшим и лучшим, который, следовательно, действительно есть лучший и счастливейший из всех мыслимых миров. Стало быть, божественная воля выбирает и создает, следуя принципу наилучшего (*selon le principe du meilleur*). Воля поступает морально, ибо она выбирает; ее поступки необходимы, потому что ее выбором руководит высшее прозрение, в силу которого она не может поступать иначе, как выбирать

наилучшее. Поэтому закон божественной воли есть моральная необходимость: она является вместе с тем последним основанием творения и в этом смысле есть высший мировой принцип. Если бы творение было необходимо в метафизическом или логическом смысле, то Бог должен бы был создать все, что может Его всемогущая сила и что мыслит Его всеведущий ум; Он должен бы был превратить в действительность все идеальные возможности. Но Он осуществляет из них лишь то, что хочет; Он хочет лишь того, что выбирает, а выбирает Он по вечному закону своей воли наилучшее: это моральная необходимость творения, и в этом состоит сущность божественной свободы. Человеческая свобода есть согласие воли с разумом, божественная свобода – высшая аналогия человеческой: она есть полное согласие высшей воли с высшим разумом, благодати с мудростью. Благодать, определяемая мудростью, составляет сущность справедливости. Справедливость есть согласная с мудростью благодать. "И так как", – говорит Лейбниц, – "справедливость, вообще говоря, есть согласная с мудростью благодать (*une bonté conforme à la sagesse*), то Бог должен обладать высшей справедливостью"⁵⁵⁸.

Человеческая справедливость проявляется в

человеколюбии, которое стремится к чужому счастью, как к своему собственному, и высшая цель которого общее счастье, гармония человечества. Божественная справедливость есть высшая аналогия человеческой: она хочет счастливого мира и создает счастливый мир, где все существа вполне гармонируют друг с другом. Если человеческая любовь находит свое счастье в счастливом человечестве, то любовь Божия находит свое в счастливом мире. Первая стремится к человеческой гармонии и способствует ей, вторая создает и завершает мировую гармонию. Божественная необходимость есть моральная, последняя есть разумная воля, стоящая на высшей ступени: мудрая благость, являющаяся одновременно справедливостью и любовью. Эта мудрая благость создает лучший мир, а как таковой, он и счастливейший. Поэтому Лейбниц называет эту моральную необходимость, составляющую сущность божественного образа действий, счастливой необходимостью, так как по ее закону осуществляется счастливый миропорядок.

Лейбницевская философия строго различает эти три вида необходимости: метафизическую (логическую, геометрическую), физическую и моральную. Все, что есть, должно быть

обоснованным и потому необходимым, но необходимость имеет различные значения, и точное различие их есть первое требование для правильного уразумения вещей. Кому неведомо понятие необходимости или кто отрицает его, тот находится вне всяческого познания; кто понимает необходимость только в одном смысле, тот впадает в заблуждение и рискует построить на доведенном до крайности и потому ложном принципе крайнюю и потому ложную систему. Так Спинозисты понимают необходимость только в метафизическом (геометрическом) смысле, материалисты только в физическом. Метафизическая необходимость, как логическая и геометрическая, имеет безусловное значение, ибо ее принцип есть сила, действующая так, а не иначе, ум, мыслящий так, а не иначе. Моральная необходимость условна, или гипотетична, ибо ее принцип есть воля, намечающая и осуществляющая из многих возможностей одну определенную. Естественная необходимость также гипотетична, ибо ее принцип есть сила, действующая при одних условиях так, при других иначе. Необходимы в метафизическом смысле вечные истины, в физическом случайные истины или естественные факты, в моральном деяния воли, определяемые выбором наилучшего или

подчиняемые принципу целесообразности (*principe de la convenance*). Метафизической необходимости подчиняется ум, моральная определяет волю. Логический ум мыслит по закону идентичности, природа действует по закону основания, воля по принципу цели. Природа и воля сходятся в том, что обе действуют при известных условиях, что, следовательно, действия обеих лишь гипотетически необходимы. Гипотетическая необходимость относится к метафизической, как частное к общему, как конкретное к абстрактному, как факт к вечным истинам или как действительность к возможности. Поэтому между ними никогда не может быть противоречия: факты природы, как и деяния воли, никогда не могут быть настолько противны разуму, чтобы противоречить принципу мыслимости.

Теперь посмотрим, как относится условная необходимость воли к условной необходимости природы, моральная необходимость к естественной. Последняя имеет место в случайных фактах природы, которые всегда являются обусловленными проявлениями сил и должны иметь свое последнее достаточное основание.

Последнее достаточное основание есть Бог, и именно божественная воля, которая одна в состоянии создать из возможного действительное и творит по закону моральной необходимости, т. е. выбирая наилучшее или следуя принципу высшей целесообразности. Таким образом моральная необходимость составляет последнее основание физической, которая простиралась бы в бесконечность, если бы не имела такого конечного и вечного заключения. Моральная необходимость есть главнейший и высший законодатель природы, и факты природы, связанные механической причинностью, должны быть объяснены в конце концов принципом целесообразности, т. е. телеологически. Так осуществляется здесь с теологической точки зрения отношение между конечными и действующими причинами, уже рассмотренное и установленное нами, как основоположение лейбницевской метафизики⁵⁵⁹. Это не однородные, не равноправные принципы, напротив, – действующая причина имеет своим предусловием целедейственную, физическая необходимость моральную, природа божественную волю. "*Causae efficientes pendent a finalibus*". Высшая целевая причина есть моральная необходимость в Боге, которой

подчиняется все остальное, все обусловленные проявления сил. "Не следует думать, что вечные, зависящие от Бога истины произвольны и зависят от Его воли, как, по-видимому, полагали Декарт и Пуарэ. Это справедливо только относительно случайных истин, принципом коих является целесообразность и выбор наилучшего, тогда как необходимые истины зависят исключительно от божественного ума, внутренним объектом коего они являются"⁵⁶⁰.

В чистой силе заключается бесконечное множество возможного, в чистом уме бесконечное множество мыслимого, в природе же, напротив, действительно лишь определенное, и размышления о природе находятся в связи с представлением и объяснением этих действительных, определенных фактов. Поэтому вопрос гласит: как из этих бесчисленных возможностей возникает эта определенная действительность? Как из мира идей, в котором могут быть представлены бесчисленные возможности, возникает этот действительный мир, где имеют место лишь такие факты? Ответ гласит: через выбор и именно через выбор божественной воли, согласующейся с самой мудростью и потому выбирающей и осуществляющей из бесчисленных возможностей

наилучший, совершеннейший, счастливейший порядок вещей.

Глава семнадцатая

СИСТЕМА ДЕИЗМА И ОПТИМИЗМА

I. ФИЗИКО-ТЕОЛОГИЯ

1. БОГ КАК ПЕРВОПРИЧИНА И КОНЕЧНАЯ ЦЕЛЬ МИРА

Мы рассматривали мир с метафизической точки зрения, как систему сил или монад, данных, как первичные существа: с этой точки зрения он является природой, развивающейся самостоятельно и восходящей постепенно все к более высшим силам, которые в конце концов завершаются просветленным духовным и моральным миром. Но высшая сила, не будучи уже ограниченной, не входит в состав природы. Когда мы доходим до понятия высшей силы или Бога, то метафизическая точка зрения превращается в теологическую, с которой мир является творением. Тут уясняется нам отношение монад к Богу, а следовательно, та сторона их природы, которую мы до сих пор умышленно

оставляли необъясненной. Говоря о монадах, мы всегда указывали, что они субстанции, самостоятельные и самодеятельные существа, развивающиеся собственной самопроизвольной силой и являющиеся исключительной причиной всего, что в них происходит: в этом выражается их независимость. Они независимы, потому что не могут быть побуждаемы извне и не подчиняются внешнему влиянию, а действия каждой из них истекают только из ее собственного существа. Как таковые, они являются элементами естественного миропорядка. Ибо природа есть лишь там, где действуют самопроизвольные силы, и где имеет место самодвижение и самодеятельность. Но монады носят в себе только причину своих действий, а не причину своего бытия; они действуют собственными силами, но самые эти силы своим существованием обязаны Богу. Если монады существуют, то все вытекает из них самих, но то, что они существуют, есть акт божественной творческой силы. Именно в этом состоит их зависимость. "Монады", – говорит Лейбниц, – "не зависят ни от чего, кроме Бога". Их деятельность самостоятельна, их бытие создано: в первом отношении они субстанции, во втором творения (создания). Субстанциями

монады являются с метафизической, созданиями с теологической точки зрения. Таким образом Бог относится к монадам: 1) как высшая сила к низшим, 2) как творец к своим творениям. Как высшая монада, Он конечная цель, к которой стремятся все остальные; как творец, Он сила, дающая бытие всем остальным. Таким образом Бог одновременно и действующая причина, и конечная причина вещей, Он их высшая causa efficiens и высшая causa finalis. Причиной творения является божественное могущество, целью творения божественный план мира, акт мудрости и благодати, стало быть, справедливости Божией. Могущество Божие есть производительный мировой принцип, божественная справедливость – правящий. Таким образом Бог имеет к миру двоякое отношение: в силу своего могущества Он творящий, создающий художник мира, в силу своей справедливости (мудрости и благодати) – правящий. Творящий художник, создающий мир, является механиком; правящий, который поддерживает созданный мир и управляет им, есть художник моральный: первый – строитель мира, второй владыка его. Как произведение строителя мира, творение есть машина, как царство владыки мира, оно государство: в первом отношении оно

механическое, во втором моральное художественное произведение.

"Действия Бога не только могущественны, но и свободны, Он не только основа, но и цель вещей, Он выказывает не только свое величие и могущество в созидании мировой машины, но также свою благодать и мудрость в ее устройстве и плане. Не следует думать, чтобы тут моральное совершенство, или благодать, смешивалось с метафизическим совершенством, или величием, и чтобы, напр., первое уничтожалось вторым. Мир не только в физическом или метафизическом, но и в моральном смысле есть совершеннейший мир, ибо моральная сила по природе присуща самим духам. Поэтому-то мир не только достойная удивления машина, но также, поскольку он состоит из духов, и лучшее государство, дающее духам наибольшее возможное блаженство и радость, а именно в этом-то и состоит их естественное совершенство"⁵⁶¹.

2. МИР КАК ПРИРОДА И ТВОРЕНИЕ

Таким образом мир и природа в конце концов приводят к Богу и являются следствием Его могущества и мудрости. Вместе с этим физика возвышается до теологии, и такими физико-теологическими воззрениями завершается лейбницевская философия, уже первые исходные точки которой указывали на физико-теологическое направление. Излагая в 1687 году в письме к Бейлю свой принцип сплошности и бесконечно малых разностей, Лейбниц говорит о значении целей в природе: "Истинную физику надо черпать из источника божественного совершенства. Бог есть последняя причина вещей, и познание Бога такой же принцип наук, как Его существо и воля принцип всего бытия. Философия освящается, если берет свое начало из источника божественных сил. Вместо того, чтобы исключать из естествознания конечные причины и рассуждения о мудром могуществе, следовало бы скорее все в природе объяснять ими. Прибавлю к этому, что в отдельности действия природы можно и должно объяснять механически, не забывая при этом их цели и пользы, но общие принципы физики и

механики находятся в зависимости от высшего промысла и не могут быть объяснены без него. Так надо примирять религию с разумом"⁵⁶².

С этой точки зрения физико-теологии решается вместе с тем ранее затронутый вопрос о возрастающем или равномерном совершенстве мира. Как известно, Лейбниц разъясняет этот вопрос в одном письме к Бурге, и Лессинг пытается решить его в духе лейбницевской философии в пользу равномерного совершенства. Его суждения правильны. Как чистая природа, мир был бы бесконечным восходящим порядком монад, стало быть, системой все возрастающего совершенства; но мир не только природа, а вместе с тем и творение; как творение, он совершеннейший мир, почему его совершенство не может быть возрастающим, так как последнее никогда не достигло бы высшей степени. Творение необходимо образует систему вечно равномерного совершенства, ибо царство существ заканчивается здесь высшей целью и последней причиной, которые обе пребывают в самом Божеском Существо⁵⁶³.

Итог естественной теологии (физико-теологии) сводится, стало быть, к следующим главным положениям. Бог создает и устраивает мир, в этом естественном и моральном

миропорядке открывается божественное могущество и мудрость: поэтому миропорядок есть откровение Божие. Это учение, согласно которому естественный порядок вещей составляет откровение божественной мудрости и благодати, мы называем деизмом. Созданный Богом мир есть из всех возможных миров совершеннейший и лучший. Это учение, согласно которому действительный мир считается лучшим, называется оптимизмом. Но в действительном мире встречается всюду несовершенство и бедствия. Как же может существовать в совершеннейшем мире несовершенное, в счастливейшем бедственность, в лучшем зло? Как при этих недостатках действительного мира может быть оправдано учение о том, что он в самом деле лучший? Этот вопрос решает Теодицея. Итак, изложение естественной теологии развивается в системы деизма, оптимизма и Теодицеи.

II. ДЕИЗМ

1. МИР КАК ОТКРОВЕНИЕ БОЖИЕ

Нам надо прежде всего установить неопределенное понятие деизма. Мы понимаем под этим термином теизм естественной теологии и отличаем его как от пантеистического учения о всеединстве, так и от теизма позитивных религий. Деизм есть естественное познание Бога, он учит о Боге, откровением которого является природа и мир в целом: в этом понятии божественного миропорядка он согласуется с пантеизмом, в обоих Бог есть *ordo ordinans*. Но пантеизм отождествляет миропорядок с Божеским Существом, тогда как деизм различает их таким образом, что находящейся по ту сторону и превыше мира Бог является личной причиной мира. Поэтому между Богом и миром, согласно деистическим воззрениям, нет единосущия, а есть отношение, подобное отношению художника к своему произведению. Художник есть эминентная причина художественного произведения, т. е. он содержит в себе больше, чем открывает последнее. Так и Бог содержит в Себе больше,

чем открывает мир, и, если дело идет только о Его могуществе или о Его метафизическом существе, то можно сказать, что Он мог бы создать также и иной мир, чем наш. Могущество Божие превосходит все естество и все естественное познание: поэтому деизм должен признавать в Боге нечто иррациональное, что хотя и оставляется им без внимания, но в конце концов склоняет его рационализм к супернатурализму. То, что отличает деизм от пантеизма, делает его теизмом: отделение Бога от мира, ограничение рационального познания, признание иррационального. Но иным является характер откровения сверхмирового Бога в чистом деизме и иным в теистических представлениях позитивных религий. Эта разница так велика и резка, что тут чистый деизм является более враждебным позитивным религиям и прежде всего христианской, чем это даже нужно для менее развитого пантеизма. Согласно понятиям чистого деизма, сверхмировой Бог открывается во вселенной, но никогда исключительно в отдельном существе; по деистическим понятиям, невозможно, чтобы совершеннейшее существо стало когда-нибудь ограниченным и несовершенным или ограниченным и несовершенное сделалось бы

равным совершеннейшему. Человек никогда не может стать Богом, а Бог человеком, апофеоза так же невозможна, как воплощение. Обоготворение естественных индивидов составляет сущность языческой мифологии, вочеловечение Бога – сущность христианского откровения. Поэтому деизм должен резко противоречить как язычеству, так и христианству, как мифологии, так и высшей вере в откровение как раз в самом существенном. Вочеловечение Бога, по словам Спинозы, уподоблялось в его глазах квадратуре круга, ибо невозможно, чтобы субстанция стала модусом. Подобным же образом должен рассуждать и чистый деизм. Что Бог становится человеком, это означает, по его понятиям, что высшая монада становится низшей, совершенное существо несовершенным; Бог, по существу своему беспредельный, нематериальный и потому не индивидуум, становится ограниченной, телесной, индивидуальной субстанцией. Вместе с вочеловечением Бога отпадает также и догмат Троицы, основанный на нем. Не чудотворцем, а законодателем мира открывает себя Бог деизма: не в уничтожении, а в вечно равномерном течении законов природы.

Религия деизма есть чистый монотеизм, никогда не обоготворяющий естественных

индивидов и никогда не воплощающий своего Бога. Поэтому деизм более родствен идеальному иудаизму и магометанству, чем языческой мифологии и христианству. Этим объясняется пристрастие немецкого просвещения к иудаизму и исламу и то обстоятельство, что даже Лессинг избрал своими героями Натана и Саладина, представителей естественных религий.

2. МИРОПОРЯДОК И ЧУДЕСА

Только в одном пункте деизм расходится с этими монотеистическими религиями. На место неограниченного произвола Божия он ставит моральную необходимость или, что то же, вечно обоснованный, установленный божественной справедливостью миропорядок. Будучи однажды создан, мир движется и развивается по врожденным ему законам, и с этих пор творение мира состоит исключительно в сохранении его, которое может быть рассматриваемо, как продолжающееся, непрерывное творение (*création continuelle*). На этом основании деизм отрицает всякое сверхъестественное вмешательство Бога в раз установленный ход вещей. К чему это вмешательство? К чему в закономерно созданном мире внезапное чудо? Не для того ли, чтобы сделать мир лучше? Это значило бы исправлять творение и признавать, что мир хуже, чем он должен бы быть, что, стало быть, созданный мир не лучший, а это противоречит божественной справедливости, равно как и идее истинного Бога. Но если сверхъестественное вмешательство Бога в ход вещей вообще не имеет места, то невозможно также, чтобы Бог открывался непосредственно и

исключительно отдельным лицам, почему деизм должен отрицать такие откровения, какие иудейская и магометанская религия приписывают своим пророкам. Так как Бог должен открываться в порядке вещей, т. е. естественным образом, то чистому деизму кажется невозможным всякое сверхъестественное откровение Божие в чудесах, и все, выдающие себя за носителей такого откровения и избранников, являются для него подозрительными. На этой точке зрения стоял Реймарус, когда писал против библейской веры в откровение свою "Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes" (Апологию разумных почитателей Бога).

Естественная теология Лейбница была тем, чем и должна была быть по всему своему направлению, — деизмом. Такого мнения был о лейбницеvском учении Лессинг, решительно утверждавший, что оно есть ясный и сознательный деизм. Лейбницеvский деизм и не думал включать в число своих истин веру в чудеса и откровение, вочеловечение Бога, Троицу и т. п., а только не хотел отнимать всего этого у позитивных религий; все это Лейбниц прямо перенес в область сверхразумного, причем, конечно, сделал из различия между сверх- и противоразумным, совершенно согласного с

духом его философии, применение, противоречащее этому духу. Вывод его был следующий. Чудеса изменяют только естественные факты, которые, будучи по природе своей случайными, могут быть также изменяемы и, будучи обоснованы в конце концов Богом, могут быть также модифицированы актом божественной воли. Такую модификацию мы называем чудом. Так как, следовательно, чудо затрагивает физическую необходимость, которая сама да себе не имеет вечной истины, то оно выходит не из пределов разума, как такового, а только из пределов опыта, оно не противно разуму, а сверхразумно. С такой оговоркой религия разума может признать веру в чудеса и откровение религий позитивных.

Естественный факт есть акт физической необходимости, чудо — акт необходимости моральной. А так как физическая необходимость подчиняется моральной, то на основании этого Лейбниц допускает возможность чуда. Ошибочность его заключения бросается в глаза. Каждый факт природы есть член в причинной связи вещей и сплошь обусловлен ею. Если какой бы то ни было факт изменяется сверхъестественной силой, то этим уничтожается вся связь природы, вся система ее законов. Но эта

система есть божественное законодательство, основанное на моральной необходимости. Изменяя и отменяя в каком-либо факте систему законов природы, чудо противоречит моральной необходимости, т. е. самой божественной справедливости. Лейбниц должен бы был придти к тому выводу, к которому после него действительно пришел Реймарус: если Бог в своем всемогуществе обладает силой творить чудеса, то Его справедливость препятствует Ему применять эту силу в установленном порядке вещей; если в силу естественных или, скорее, сверхъестественных причин Бог и может быть чудотворцем, то Он не должен быть им в действительной природе в силу причин моральных. Но и в силу метафизических оснований, согласно духу лейбницевской философии, чудо должно быть отрицаемо. Очевидно, что всякая вещь, являющаяся объектом чуда, изменяется чужим произволом для чужих целей, стало быть, уничтожается ее природная самостоятельность и особенность. Это же, согласно воззрениям самого Лейбница, метафизически невозможно, ибо противоречит положению $A = A$, высшему принципу всех рациональных истин. Таким противоречием должно было являться чудо с точки зрения

лейбницевского учения. Это учение опирается на закон тождества, чудо же на закон противоречия: оно делает из A не A , из Бога человека, из воды вино, из вина кровь, из хлеба плоть. По своей метафизической сущности Бог беспределен. Если Он превращается в ограниченный индивидуум, то это противоречит Его вечному существованию. В духе лейбницевского учения! Если бы это учение захотело строго разграничить сверхразумное и противное разуму, то оно никогда не посмело бы поставить чудо, вочеловечение, Троицу, транссубстанциацию выше разума. Более последовательная эпоха просвещения превзошла своего творца в критическом применении его принципов и смотрела на дело иначе.

Но не следует думать, что Лейбниц был слишком боязлив или близорук, чтобы следовать выводам чистого деизма. Он видел, что позитивная и церковная теология есть также в своем роде последовательная система, которую надо или целиком отрицать, или целиком принять, и что нелепо частью соглашаться с ней, частью оспаривать ее. Великий ум Лейбница предпочитал казаться более правоверным, нежели мыслить менее последовательно. Он поставил чистый деизм рядом с теологией откровения, оставляя неприкосновенными особенности обеих

систем, и предоставил будущему разобраться в разногласии между ними, что было еще не по силам его веку. Он предпочитал последовательный образ мыслей правоверных непоследовательному мышлению деистов, унитариев, социниан, которые, с одной стороны, отрицали Троицу и вочеловечение, с другой – все же признавали в Иисусе, низведенном ими на степень простого человека, объект религии. В деизме Лейбница там, где он является в чистом и систематическом виде, мы нигде не встречаем откровения или воплощения Бога в лице Иисуса, а всегда имеем дело с откровением Бога во вселенной, в естественном и моральном миропорядке. Иисус является в этом деизме субъектом и носителем естественной религии, а не предметом ее. Понятно, что Лейбниц скорее готов был допустить, чтобы данная через откровение религия видела в Христе вочеловечившегося Бога и в силу этого объект религии, нежели чтобы естественная религия, не признавая божественности Христа, тем не менее делала бы его своим предметом.

3. БОГ КАК ЗОДЧИЙ И ПРАВИТЕЛЬ МИРА. ЦАРСТВО ПРИРОДЫ И БЛАГОДАТИ

Согласно этому деизму, Бог открывается во вселенной, в телесном и духовном мире. Естественный мир является как бы машиной, изобретенной Богом, как бы зданием, построенным Им: Он открывается тут, как художник и зодчий мира (*inventeur et architecte*). Моральный мир состоит из духов, действующих по моральным законам, не только бессознательно открывающих могущество Божие, но также представляющих Его самого, стремящихся к Нему и любящих Его. Отношение морального мира к Богу выше, чем отношение естественного: в последнем отношении между миром и Богом не опознается, в первом оно опознается и ощущается, почему становится морально-религиозным отношением, основанным на сознании подчиненности и родства. К естественному миру Бог относится, как художник к своему произведению, как зодчий к построенному им зданию; к моральному миру Он относится, как король к своему государству, как властелин к своим подданным, как отец к своим детям. В естественной религии, в представлении

Высшего Существа заключается двойственное чувство подчиненности и родства. Мы чувствуем себя подчиненными Богу, как низшие существа высшему, и вместе с тем подобными Ему, как духи духу. Таким образом естественная религия связывает нас с Богом чувством подчиненности и родства, благоговением и любовью. Благоговение делает для нас Бога царем, любовь – отцом. "Духи", – говорит Лейбниц, – "способны вступать в общение с Богом, и Бог относится к ним не только, как изобретатель к своей машине (так относится Он к другим созданиям), а вместе с тем и как царь к своим подданным, или, вернее, как отец к своим детям. Поэтому собрание духов составляет город Бога (*la cité de Dieu*), возможно совершеннейшее государство под державой совершеннейшего монарха. Этот город Божий, эта истинно космополитическая монархия есть моральный мир в естественном; это самое высокое из созданного Богом, и на этом зиждется истинная слава Божия, ибо славы Божией не существовало бы вовсе, если бы духи не познавали Его величия и благости и не изумлялись бы им: только в этом отношении Бога к Его царству открывается Его благость, тогда как Его могущество и мудрость обнаруживаются всюду. И подобно тому, как ранее мы установили

существование гармонии между двумя областями природы, областью действующих и областью конечных причин, так и здесь мы должны указать на другую гармонию между физическим царством природы и моральным царством благодати, именно между Богом, как зодчим механического мироздания, и Богом, как монархом мира духовного"⁵⁶⁴.

Итак, деизм объясняет отношение между Богом и миром следующим образом. Бог относится ко всему миру, как творец (художник) к своему произведению: к миру телесному (вещам), как инженер (изобретатель, зодчий) к машинам, к миру моральному (духам), как царь к своим подданным, как отец к своим детям⁵⁶⁵. Вся природа Его дом, весь моральный мир Его семья. Как и вся вселенная, так и моральный мир сотворен Богом по выбору не безосновной, а согласной с мудростью воли, составляющей сущность самой справедливости. Созданные духи избраны любовью Божией для любви Бога: они предназначены к тому, чтобы любить Его и быть любимыми Им. Мир духов есть истинная и преимущественная сфера Бога, ибо общее и высшее чувство, связывающее всех духов, есть естественная религия, где Бог является предметом представления, познания и стремления. Так как

таким образом духи суть избранные и как бы излюбленные Бога, то Лейбниц отличает моральный мир, как царство благодати, от остальной вселенной, как царства природы. Без духов мир был бы только машиной, а Бог только механиком; духи суть живые зеркала Божества, поэтому только через них и в них мир становится действительно откровением Божеского Существа. Но откровение Бога составляет великую конечную цель творения. Она достигается в духах. Создать мир и именно духовный – к этому побуждает Бога Его собственная потребность, моральная необходимость, стремление Его Божественности к откровению. Такова идея творения в духе чистого деизма, как выражает ее Шиллер в своих философских письмах: "Freundlos war der grosse Weltenmeister, fühlte Mangel, darum schuf er Geister, selige Spiegel seiner Seligkeit. Kennt das höchste Wesen schon kein Gleiches; aus dem Kelch des ganzen Seelenreiches schäumt ihm die Unendlichkeit!"⁵⁶⁶

III. ОПТИМИЗМ

I. ДОКАЗАТЕЛЬСТВА ЛУЧШЕГО МИРА

Если чистый деизм признает Бога высшим, абсолютно совершенным существом, а мир Его откровением, то с этой точки зрения мир должен представляться совершеннейшим или лучшим из миров. К учению о лучшем из миров Лейбниц приходит двояким путем. Положение, что действительный мир есть лучший, он выводит из космологических и теологических доказательств, и одинаковость результата, к которому приводит теология и космология, является как бы удачной проверкой вычисления.

Будем исходить из понятия мира. Он составляет совокупность всех действительных вещей, из коих ни одна не имеет в самой себе основания своего бытия, следовательно, ни одна не существует в силу абсолютной необходимости, а каждая случайна, или, что то же, было бы возможно, чтобы вместо нее существовала другая. Но что имеет место по отношению к каждой вещи, то должно иметь место и по отношению к их совокупности: следовательно, бытие

действительного мира случайно. Случайно все то, противоположность чего возможна: следовательно, возможны также иные миры, чем этот. Возможность допускает бесчисленное множество миров, действительность только один. Если же из бесчисленных возможностей в действительности осуществлена одна, то это может произойти лишь по выбору: этот один мир предпочтен другим возможным, сколько бы их ни было, а это он мог заслужить только тем, что он лучше, стало быть, по сравнению с другими, лучший. Заслужить же предпочтение он должен был потому, что иначе выбор его не имел бы достаточного основания, что противоречило бы принципу причинности. Мир не носит в самом себе причины своего существования, поэтому его существование случайно, поэтому возможны и другие миры, поэтому действительный выбран или создан. Этот выбор, это сотворение мира должно иметь достаточное основание: следовательно, действительный мир лучший из всех возможных. К той же самой цели приводит нас идея Бога. Бог есть всемогущая сила, действиями которой руководит ум и воля, т. е. мудрость и благость, стало быть, мудрая благость, т. е. справедливость. Божественная деятельность есть деятельность творческая,

божественное творчество есть деяние справедливости, а последняя решает всегда в пользу наибольшего права: поэтому Бог создает тот мир, который имеет наибольшее право или наибольшее количество данных, чтобы быть созданным, т. е. из всех возможных миров лучший. Последний довод в пользу наилучшего устройства этого мира заключается в том, что он существует в действительности. Что существует в действительности, то должно быть выбрано Богом, создано и потому быть лучшим из всего возможного. Лейбниц полагает возможным опровергнуть все возражения против оптимизма одним только фактом существования мира: "Следует присоединиться к моему суждению *ab effectu*: так как Бог выбрал этот мир таким, каков он есть, то он лучший"⁵⁶⁷.

2. ПРЕДУСТАНОВЛЕННАЯ ГАРМОНИЯ

Мы видели, что с метафизической точки зрения миропорядок является необходимым следствием монад, составляющих элементы вселенной; мы видели, что они суть однородные силы, долженствующие при их бесконечном индивидуальном разнообразии составлять непрерывный восходящий ряд или гармонический порядок. С теологической точки зрения этот гармонически устроенный мир является лучшим. Лучший мир есть именно тот, в котором вещи вполне гармонируют между собой. А так как действительный мир есть выбранный для сотворения, стало быть, предустановленный, то и миропорядок необходимо превращается в предустановленную гармонию. Только теперь последовательный ход изложения системы Лейбница приводит нас к тому понятию, которое, являясь высшей мыслью его философии, стало вместе с тем и ее характеристичным определением. Мир есть творение, т. е. он выбран или назначен божественной справедливостью для перехода из возможности в действительность. Таким образом сотворение или бытие мира есть предустановление Божие: так формулируется

понятие предустановления. Но так как миропорядок заложен и содержится в источнике мира, то предустановленный мир есть вместе с тем предустановленный миропорядок: так формулируется понятие предустановленной гармонии. Это слово ничего не изменяет в естественном и фактическом миропорядке; мы только представляем его, как акт божественной воли, или, что то же, переносим из области метафизической и физической необходимости в высшую область необходимости моральной. Есть также и естественное предустановление, которое мы вместе с Лейбницем назвали преформацией. Так, мы указали, что в изначальной природе всех вещей предустановлен миропорядок или мировая гармония, в задатках каждого отдельного существа его развитие, в склонностях человеческого характера его образ действий: это предустановление было названо нами предетерминацией, а по отношению к человеческим деяниям естественной преформацией. Если бы монады носили в самих себе источник не только своих действий, но и своего бытия, то преформация являлась бы высшим понятием, а естественное развитие высшей деятельностью. Но монады, что касается их бытия, суть создания. Стало быть и задатки,

их суть нечто присозданное или предустановленное; поэтому преформация имеет значение предопределения Божия. Понятие предопределения указывает, что последнее основание всех вещей и их преформации есть не природа, а дух, воля, словом, моральный принцип. Мир и каждое из наполняющих его существ развивается собственными силами, но сами эти силы созданы и избраны Богом для бытия и действия. Отсюда явствует, как относится творение к естественному развитию, предопределение к преформации: развитие вытекает из бытия сил, а последнее из творения. Пока силы не уничтожены, они действуют согласно их внутренней закономерности, а стало быть, продолжается развитие, основанное на их свойствах или преформации. Следовательно, развитие мира состоит в сохранении его или в продолжающемся бытии сил, составляющих совокупность мира. Если же бытие этих сил есть божественное творение, то на их продолжающееся бытие должно смотреть, как на продолжающееся творение. Это понятие сохранения мира включает в себе согласование между Богом и миром, творением и развитием. С теологической точки зрения естественное развитие является божественным сохранением

мира или продолжающимся творением. Так отвечает Лейбниц на возражения, сделанные Бейлем против системы предустановленной гармонии. "Вы говорите", – пишет он скептику, – что "критические умы не могут понять, каким образом душа, если она созданная субстанция, может обладать еще и автономной, внутренней силой самодеятельности, но мне очень хотелось бы знать, почему созданная субстанция не может обладать подобной силой?" "Она получила ее изначально, а сохраняет ее в ней Творец вещей, из которого непрерывно истекают (émanent) все действительные силы или совершенства при посредстве как бы продолжающегося творения"⁵⁶⁸.

Глава восемнадцатая

СИСТЕМА ТЕОДИЦЕИ⁵⁶⁹

I. ВОЗРАЖЕНИЯ ПРОТИВ ЛУЧШЕГО МИРА

Если действительный мир и в самом деле лучший, то как согласовать с такой оценкой его бедствия? Если этот лучший мир и все, что в нем происходит, предустановлено Богом, то как согласовать с этим автономию и свободу мира и в особенности человека? Оправдать лучший мир в связи с фактическим существованием зол, оправдать божественное предопределение в связи с фактической автономией и свободой человека, — вот в чем собственно состоит задача Теодицеи. Своими бедствиями должен доказать действительный мир, что он лучший, а не только, что он лучший, несмотря на эти бедствия.

Мир есть одновременно творение и природа: в творении все совершается согласно единственной конечной цели блага, в природе господствует дружина зол; в творении все предустановлено, в природе все силы действуют согласно внутренней

закономерности или с естественной свободой. Но если Богом предустановлено, каким все должно быть и как оно должно действовать, то не существует никакой собственной закономерности вещей. Где же в таком случае человеческая свобода? Если также и зло в мире предустановлено, то где же тогда лучший мир? А если приходится отрицать, что он лучший, где же тогда божественная благодать? Либо Бог хотел зла, но в таком случае Он не благ, либо Он не хотел его, но тем не менее должен был создать, но в таком случае Его воля слабее Его могущества, уподобляющегося слепой необходимости; или, наконец, Он не хотел и не создавал его, а только не воспрепятствовал ему; в таком случае является вопрос: не хотел Бог воспрепятствовать существованию зла или не мог? Если допустить, что Он не хотел, то это свидетельствовало бы против Его благодати; если же допустить, что Он не мог, то это свидетельствовало бы против Его всемогущества. Если зло предустановлено, то то же самое должно сказать и о грехе; в таком случае вместе со злыми деяниями предустановлены также и добрые, причем и те, и другие совершаются с одинаковой необходимостью. Где же тогда различие между добром и злом? Как может быть зло наказуемо, если оно необходимо?

И если оно тем не менее наказывается, то где же тогда божественная справедливость? Как может Бог наказывать деяние человека, которое Он сам предустановил, являясь таким образом его причиной? Такое наказание не справедливо, а жестоко. С другой стороны, где же будет божественная справедливость, если зло останется ненаказанным? Бедствия в мире и зло в человеке суть факты, которых нельзя замалчивать; они свидетельствуют против лучшего мира и против всемогущества, благодати и справедливости Божией. Если же эти свойства Бога подлежат сомнению, то можно допустить сомнение и в Его совершенстве, равно как и в Нем самом. Таковы были веские возражения Бейля против системы предустановленной гармонии. Он отрицал лучший мир ввиду существования в нем зла и совершенство Бога ввиду существования этого неудовлетворительного, во зле лежащего мира. Это отрицание, по его мнению, должно быть истолковано в пользу веры; его цель показать, что человеческий разум никогда не может действительно согласовать творение и природу, предустановление и свободу, Бога и мир, а напротив, видит всюду только противоречия; эти противоречия, в которые впадает естественная теология, кроме того никогда не могут быть

разрешены разумом, вследствие чего человеку остается только слепо верить вместе с теологией откровения в неисповедимую волю Божию. Богу чужда всяческая необходимость, а стало быть, и все аналогичное человеческому разуму; поэтому невозможно оправдывать Божие творение и управление миром доводами разума, т. е. создать Теодицею. Серьезная попытка этого рода либо приведет к неразрешимым противоречиям, либо к атеизму, т. е. крайней противоположности веры. Подобно этому и Лоренцо Валла заканчивает свой разговор о свободе воли выводом, что противоречия между божественным предустановлением и человеческой свободой не разрешит никакая философия, и что его можно устранить только с помощью веры. Он должен был сослаться на нее против всех тех возражений, которые выводили из божественного предустановления необходимость человеческих деяний, ненаказуемость зла, отрицание божественной справедливости и, следовательно, отрицание религии. В конце концов Валла смог избежать этих сомнений только с помощью *salto mortale* веры; узел, которого он не мог развязать, ему пришлось разрубить так же, как и Бейлю. Напротив, Лейбниц, не любивший таких скачков, искал решения и полагал, что нашел его в своем

понятии предустановленной гармонии. При этом нам следует твердо держаться, как руководящей точки зрения, того положения, что предустановленная гармония есть слитые воедино творение и природа, что сотворенная природа есть непрерывное творение, и что последнее состоит в самодеятельности естественных сил и саморазвитии вещей⁵⁷⁰.

II. ЗЛО В МИРЕ

1. ВИДЫ ЗЛА

Существование зла надо объяснить таким образом, чтобы совершенство Бога и мира не только было совместимо с ним, но даже основывалось бы на нем. Очевидно, что не было бы вовсе зла, если бы все было совершенным и существовало бы только совершенное. Поэтому причину зла надо искать в причине несовершенного. Совершенное включает в себе все истинно сущее, несовершенное же, напротив, только частичное бытие, поэтому оно ограничено и недостаточно: предел есть принцип всяческого несовершенства и высшее основание для объяснения всяческого зла. Но ограниченность лежит в природе каждой вещи, ибо вещи суть монады, а последние могут быть мыслимы лишь, как ограниченные силы. Поэтому предел коренится в сущности вещей, он есть метафизический принцип, и так как он включает в себе причину зла, то Лейбниц именует его "метафизическим злом". Из ограниченной силы вытекает ограниченное действие и

ограниченное хотение. Таким образом зло вступает в существование. Из метафизического возникает действительное, которое может быть либо физическим, либо моральным: физическое состоит в ограниченном действовании или в страдании, ощущаемом нами, как предел, немощь и боль; моральное состоит в ограниченном хотении, которое вместо совершенного стремится к несовершенному, стало быть, действует по эгоистическим склонностям. Физическое зло равно страданию, моральное равно греху; оба вытекают из общего источника всяческого зла, которым является предел или изначальное несовершенство вещей⁵⁷¹.

Этим решается вопрос о необходимости зла. Метафизическое зло есть принцип, физическое и моральное суть факты. Ни одна вещь не может быть мыслима без предела, поэтому метафизическое зло само в себе необходимо в безусловном (метафизическом) смысле. Напротив, факты всегда обусловлены связью с другими фактами, они совершаются при известных обстоятельствах и потому возможны или необходимы лишь в условном смысле. Факты, а следовательно и деяния людей не заключают в себе безусловной необходимости, вследствие которой злые дела должны являться

ненаказуемыми⁵⁷².

Безусловно необходима лишь основа или возможность зла, а не его действительность, как в природе, так и в человеческой воле. Метафизическое зло состоит в ограниченной силе, заключающей в себе некоторое определенное совершенство и исключаящей все остальные совершенства. Поэтому ее несовершенство есть лишь ограниченное по степени совершенство, явствующее из того, что ограниченная сила не есть столь многое, не может совершить столь многого и, будучи ограничена известным совершенством, не обладает всеми остальными. Метафизическое зло состоит в недостатке совершенства: поэтому на последнюю основу всех зол, существующих в мире, следует смотреть скорее как на "causa deficiens", чем как на "causa efficiens". Позитивная основа вещей есть сила, основа присущих им зол есть недостаток силы. "Сущность зла", – говорит Лейбниц, – "не имеет в основе никакого позитивного, деятельного принципа, ибо оно состоит в лишении, именно в том, чего действующая сила не делает. Поэтому-то схоластики и называли обыкновенно причину зла недостатком". "То же самое следует сказать о злобе или злой воле. Воля стремится вообще к добру, она ищет

соответствующего ей совершенства; высшее совершенство присуще Богу. Все радости заключают в себе чувство совершенства. Если же мы ограничиваемся чувственными и другими наслаждениями в ущерб высшим благам, каковы здоровье, добродетель, религия, блаженство, то дефект заключается в недостатке высшего стремления. Совершенство всегда позитивно, оно есть абсолютная реальность; недостаток всегда привативен, он вытекает из ограниченности и стремится к новым недостаткам. Столь же истинно, как и старо следующее изречение: *bonum ex causa integra, malum ex quolibet defectu*. Так же и другое: *malum causam habet non efficientem, sed deficientem*"⁵⁷³.

2. ЗЛО И ДОБРО

Из этого объяснения зла, под которым мы всегда разумеем вместе с тем и грех, вытекает его значение и его отношение к добру, к миропорядку, к Богу. Этим взглядом на истинное значение зла разрешается задача Теодицеи. Правильное объяснение зла, как будет показано, есть истинное оправдание лучшего мира и божественной благодати. Зло, в силу своей природы, относится к добру, как несовершенное к совершенному, как ограниченная сила к активной или, так как ограничение отождествляется с дефектом, как обладающее недостатками к свободному от недостатков. Таким образом скорбь есть чувство несовершенства, которого у нас не было бы, если бы было чувство силы и совершенства, выражающееся в виде радости: поэтому скорбь вытекает из недостатка радости. Таким образом зло состоит в эгоистическом стремлении, которое всегда возбуждается в нашей душе, если мы не стремимся к общему благу: поэтому зло вытекает из недостатка добра. Но недостаток не противоположность совершенства, а только его отсутствие: поэтому между добром и злом нет дуализма, как полагали манихеи, в том

смысле, что зло есть самостоятельная сила, противоположная добру. Зло не есть нечто самостоятельное, а есть нечто недостаточное: оно относится к добру, которое позитивно, не как негативное, а как привативное. Если мы берем различие между добром и злом (злом вообще) в его высшей форме, то первое есть абсолютная реальность, второе абсолютное ничто, так что на одной стороне вся сила, на другой полное ее отсутствие; а где нет никакой силы, там не может иметь места и противоположение, требующее всегда известной силы. Если мы берем различие между добром и злом в духе действительности, не допускающей нигде абсолютного недостатка или совершенной пустоты, то первое есть большее, второе меньшее совершенство, первое высшая, второе низшая сила, откуда явствует, что в действительности зло не противопоставляется, а подчиняется добру. Мы чувствуем скорбь, если лишены радости; мы поступаем дурно, если не делаем лучшего; ибо не существует промежуточного состояния полного безразличия, в котором мы ничего не чувствуем, ничего не хотим, ничего не делаем. Каждая сила стремится к совершенному, к добру. Если она претерпевает зло, совершает грех, то это только уклонение от ее изначального пути, а вовсе не новое, изначальное,

противоположное ее прежнему направлению. Так как в зле, как и в грехе, действует известная сила, а сила, как таковая, необходимо стремится к совершенному и доброму, то именно поэтому зло живет только средствами добра и постоянно находится у него в подчинении. Даже когда мы совершаем злое дело, мы хотим сделать себе добро, мы полагаем, что поступаем на благо себе, т. е. и делая зло, мы поступаем под влиянием иллюзии, под влиянием обманчивого и смутного представления добра, а так как зло есть такое смутное деяние, то оно скорее имеет пассивный, чем активный характер. Человеческое зло в теоретическом смысле – заблуждение, в практическом – страдание. В этом отношении постоянного подчинения заключается известное ручательство в том, что между добром и злом, между совершенным и несовершенным в мире никогда не может вестись борьба с равным оружием; еще того менее можно допустить, что зло когда-нибудь одержит последнюю победу над добром. Зло, как менее сильный, а потому в конце концов бессильный момент, попадает под власть добра.

Так как причиной его возникновения является исключительно предел, недостаток, несовершенство, то оно ограничивается только

областью несовершенных существ. Возникая из индивидуума, оно и пребывает лишь в этой ограниченной сфере действия. Поэтому зло относится к миру, как индивидуум к порядку всех индивидуумов или как часть к целому. Значит, расстройство, являющееся следствием зла, поражает всегда только часть, никогда целое; последнее может быть добрым и совершенным, хотя бы части и не были таковыми. К этому надо прибавить, что и в частях, в отдельных индивидуумах зло составляет не их сущность, а лишь их недостаток, что оно не захватывает всей их силы, а состоит лишь в их недочетах, что оно в самих частях опять-таки существует только отчасти и именно в зависимости от слабейшей части. Ограниченное сферой индивидуума, зло в самой этой тесной сфере имеет только спорадическое бытие. Только в отдельных ощущениях состоит боль, только в отдельных деяниях состоит грех. А так как зло поражает часть, в которой оно существует, только отчасти, то тем более оно не поражает целого. Не будучи в состоянии ни сломить, ни уничтожить самой силы индивидуума, а имея лишь возможность препятствовать ему и опутать его, оно не может воспрепятствовать совершенству целого. Прибавим к этому, что зло поражает все части не

в равной степени, а, смотря по их природе, одну более, другую менее. Эти части суть силы, образующие восходящий порядок совершенства. Чем выше восходят силы, тем менее их недостаток, тем бессильнее и неощутимее зло. Только в физическом ощущении гнездится боль, только в ограниченной воле человека обитает зло. С этой точки зрения зло относится к миропорядку, как бесконечно малое к бесконечно большому, т. е. как исчезающий момент. Только когда мы прилагаем ко вселенной ничтожный масштаб ближайшего нам маленького мира, зло кажется нам чудовищным по величине; лишь этим и можно объяснить себе возражение Бейля, что в творениях Бога больше зла, чем добра⁵⁷⁴. В общем этот пораженный злом и пораженный лишь отчасти мир является бесконечно малым.

Зло никогда не может победить добра в мире, никогда не может сравниться с ним, ни в коем случае не может препятствовать совершенству целого. Оно побеждается, так как оно подчинено; оно исчезает в целом, ибо оно есть бессильная часть части. На это можно возразить: "ну, хорошо! Мир в целом может быть совершенным, несмотря на зло. Без зла он был бы совершеннее, с ним же он не совершеннейший, не лучший!" Но

чем был бы мир без зла? Тогда он должен бы был обладать такими свойствами, что в нем не могло бы существовать ничего злого, что он исключал бы причину и возможность его. Это был бы мир без всякого несовершенства, стало быть, без недостатков и ограничений, без индивидуумов и без сил! Мир, в котором отсутствовало бы зло, должен быть лишенным сил. А так как мир необходимо состоит из сил, то мир, лишенный сил, был бы все равно, что совершенное ничто; этот утопический мир, который нам хотелось бы считать лучшим, был бы ничто, т. е. величайшее из всех зол. Без несовершенства мир не был бы совершеннее, а его не было бы вовсе. Без возможности зла не было бы ничего совершенного, ничего доброго. Совершенство мира состоит в гармонии всех вещей, в непрерывном восходящем порядке, не могущем существовать без степенного различия вещей, как и последнее не может существовать без исключаящих и ограниченных сил. Без индивидуальных ограничений, без материи не было бы природы, связи вещей, мировой гармонии. Материя, как разъяснили мы вместе с Лейбницем, есть негативное условие мировой гармонии. На том же основании и теперь нам следует примкнуть к его суждению, что зло есть

негативное условие добра. Лишь это дает главное средство для решения вопроса. Во-первых, мы пришли к заключению, что зло никогда не может победить добра; во-вторых, что оно не противоположно ему, а скорее подчинено, и именно таким образом, что не имеет силы препятствовать совершенству целого; наконец, в третьих, что оно скорее поддерживает это совершенство, способствует ему и само служит добру. "Оно часть той силы, которая всегда хочет злого и всегда творит доброе". В восходящем ряду вещей, как и в процессе развития индивидуума, существует постоянный прогресс, постоянное усовершенствование. Поэтому несовершенство нигде не может застыть в неподвижности. Но в застаивающемся несовершенстве, в закоснелом пороке состоит сила зла, сходящая на нет при постоянном усовершенствовании отдельных вещей, при вечно равномерном совершенстве целого. Свойственные отдельным вещам несовершенства и зло не только должны исчезнуть в порядке и гармонии целого, они должны разрешиться в эту гармонию и содействовать ей. Сила и действительность добра состоит в торжестве над злом во всех его видах. Добро, которое не борется со злом и не побеждает в этой борьбе, не деятельный принцип, а пустая

фикция. Поэтому Лейбниц рассматривает зло, как отрицательное и подлежащее отрицанию условие добра, т. е. как силу, которая должна существовать, чтобы быть побежденной. Зло в мире можно сравнить, по остроумному уподоблению Лейбница, с тенью на картине, с диссонансами в музыке, не только не искажающими художественного произведения, но даже содействующими гармонии целого. Что кажется нам в отрывке беспорядочным и неблагозвучным, то в целом производит впечатление красоты и благозвучия. Нашему философу кажется вполне подходящим сравнение миропорядка с художественным произведением. Он применяет его в своей Теодицее. "Представим себе, напр., превосходную картину, совершенно закрытую за исключением очень маленькой части ее; тогда даже при ближайшем и подробнейшем рассматривании ее мы не увидим ничего, кроме тусклого, неприятного смещения красок, не имеющего ничего общего с искусством; но откроем картину, посмотрим на нее с надлежащей точки удаления, и то, что перед этим казалось нам бессмысленным малеванием, явится теперь высоким произведением художественного ума. Что открывает в картине глаз, то в музыке обнаруживает ухо. Величайшие композиторы

очень часто смешивают диссонансы с аккордами, чтобы слушатель, находясь в возбужденном, напряженном состоянии, почти со страхом ожидая исхода, пришел бы в тем большее восхищение от гармонического разрешения".

"Мы должны признать, что весь мир охвачен постоянным, свободным стремлением к божественной красоте и совершенству, что он постоянно переходит к высшей ступени развития. Так, уже теперь значительная часть нашей земли восприняла мировую культуру и с каждым днем все более воспринимает ее. И если даже порою иное снова возвращается к дикому состоянию, подвергается разрушению и угнетению, то это не должно вводить нас в заблуждение: эти разрушения и угнетения будут иметь великие последствия, и мы пожнем пользу даже из вреда"⁵⁷⁵.

Таким образом зло в мире вполне объяснено. Если мы прежде всего видели, что оно всегда подчинено добру и потому не является таким скверным, каким кажется нам в несчастье, под впечатлением физического и морального страдания, то теперь мы познаем, что оно даже служит добру, и что его значение в мире не только привативно, но и позитивно. По своему конечному и глубочайшему значению зло в мире

есть неустранимое средство для достижения добра и потому оно входит в систему моральной или счастливой необходимости. Ибо счастье есть все то, что ведет к добру. Таким образом человеческий грех, представленный в падении Адама, был "счастливой виной (*felix culpa*)", потому что без него не было бы спасения мира Христом, и вместе с тем мир не узнал бы истинной религии⁵⁷⁶. Или, если мы возьмем событие из всеобщей истории, которым по примеру Лоренцо Валлы пользуется Лейбниц и после него Уц в своем стихотворении "Теодицея": без самоубийства Лукреции, без преступления Тарквиния Секста, цари не были бы изгнаны из Рима, Рим не сделался бы республикой, не сделался бы матерью великих героев и дел, всемирным государством, которое было необходимо для величайших целей всемирной истории⁵⁷⁷. Доброе может истинно сбыться лишь там, где будет допущено и побеждено злое; только такой мир есть лучший из всех, и этот лучший мир – наш. Зло, далеко не являясь возражением против лучшего мира, при свете истины оказывается скорее его основой, потому что принадлежит к числу его средств и таким образом служит не для его опровержения, а для его оправдания.

3. ОТНОШЕНИЕ ЗЛА К БОГУ

Этим разрешается и последний вопрос. Если зло не может лишить действительный мир значения лучшего, то оно вместе с тем и не свидетельствует против совершенства Бога. Мир, который был бы хуже, чем должен быть, являлся бы несовершенным творением и, как таковое, свидетельством несовершенства Бога, т. е. доказательством против Его бытия. Пессимизм, возведенный в принцип, приводит к атеизму так же, как система деизма имеет своим следствием оптимизм. Зло вытекает из несовершенства вещей, которое равносильно их ограничению. Но вследствие своих границ существа отличаются друг от друга и все вместе от высшего. Поэтому-то зло заключается не в Боге, а в том, что отделяет вещи от Бога и делает их особенными, индивидуальными, самостоятельными сущностями. Их совершенства и силы однородны и по природе своей божественны, напротив, их несовершенства, недостатки и слабости своеобразны и принадлежат к числу особенностей, которые каждое существо само имеет, в которых оно само повинно, и, если оно моральное, за которые оно

само отвечает. Каждое совершенство и каждая позитивная сила принадлежит целому и наполняет отдельное существо, поскольку оно представляет в себе целое. Каждое несовершенство, каждый недостаток принадлежит индивидууму, как таковому. Существование зла зависит исключительно от индивидуума, причина зла заключается только в эгоизме человека. "Создания", – говорит Лейбниц, – "получают свои совершенства от Бога, свои недостатки от своей собственной природы, которая не может быть без ограничений. И именно этим отличаются они от Бога"⁵⁷⁸.

Но так как вещи не могут быть представлены без границ и несовершенств, то они должны быть мыслимы, как ограниченные и несовершенные; такими должен был мыслить их и Бог. Поэтому, хотя само зло не имеет места в Его существе, но основа его, конечно, коренится в Его уме. Эта основа сама по себе еще не есть зло, а лишь его возможность. Возможность зла существует, как и всякая другая возможность, как и всякое другое понятие, в уме, обнимающем все возможности. Возможность зла не есть ни вина Бога, ни вина вещей, ибо она вообще еще не вина; только действительное зло, осуществленный, активный недостаток входит в особенный круг действия

созданных существ и является их индивидуальным страданием и их собственной виной. Если в божественном уме существует метафизическое зло, то еще нельзя сказать, что поэтому Бог причина действительного зла. Ибо творец вещей не ум, а воля. Ум подчиняется закону логической необходимости, он может мыслить только так, а не иначе, он должен представлять вещи так, как требуют их понятия. Не воля создает ум, а наоборот, ум руководит волей. Основа зла коренится в божественном уме, но Бог не творец своего ума, ибо последний заключается в абсолютной необходимости мышления. "Бог", – говорит Лейбниц, – "создал все действительные вещи; Он создал бы также и источник зла, если бы последний не заключался в понятиях, в возможности вещей или форм, в единственном, чего Бог не создал, потому что Он не творец своего собственного ума"⁵⁷⁹.

Однако Бог не только мыслил вещи несовершенными, но и создал их таковыми, а так как Он создает лишь то, что хочет, то Он хотел, чтобы вещи были несовершенными: Он хотел, следовательно, чтобы мир носил в себе зародыш зла и несчастья. Не должны ли мы теперь сказать, что Бог хотел самого зла, что, хотя Его собственная сила не терпит зла, хотя Его ум не

создает его, а только представляет, но что Его воля хотела его? Тогда Бейль был бы в конце концов прав в своем выводе, что зло в мире делает Бога хотящим зла, несовершенным, небожественным существом. Так, конечно, будет казаться, если мы будем смотреть на божественную волю, как на голый произвол, который может делать и допускать, что ему угодно, и совершенно ничем не обусловлен. Но именно это и есть в основе своей неверное допущение. Существование мира обусловлено божественной волей, которая создает его, выбирая его, но сама эта воля обусловлена божественной мудростью. Этого фактора, божественной мудрости, Бейль совершенно не принял в расчет в своих возражениях. Существование зла в мире противоречит, по его мнению, божественной благодати. Какой благодати? Есть благодать, равносильная слабости, так как она никому не хочет причинять боли. Это доброта отца, избавляющего своего ребенка от заслуженного наказания, потому что оно причиняет боль; этот слишком добрый отец, очевидно, поступает очень неразумно; разумный отец наказывает ребенка не для того, чтобы причинить ему боль, а для того, чтобы покарать его: он хочет не боли, а исправления ребенка, он

хочет этой боли не как цели, а как средства. Тем не менее эта боль, как и всякая другая, есть зло и ощущается ребенком, как таковое. Но всякому ясно, что в этом случае зло для ребенка не только согласуется с добротой разумного отца, но и доказывает ее, не согласуясь лишь с неразумной добротой. Возможно, что и зло в мире относится к благодати Божией подобно тому, как наказание ребенка к доброте отца, что мудрая благодать, абсолютная справедливость хотела зла не как цели, а как средства для достижения добра. Как существо Бога, так и Его воля совершенна и безусловна; эта безусловная воля, тождественная абсолютной благодати, хочет только совершенного и доброго, она имеет целью добро, т. е. хочет сделать его действительным или реализовать его идею. Но представления определены божественным умом, заключающем в себе сферу всех идеальных возможностей. Эти идеальные возможности являются как бы веществом или материей, из которой создается действительный мир. Из этого материала должен творить Бог, этим материалом связана Его воля в своем творческом акте: в этом отношении она не безусловна, а обусловлена. Но все идеальные возможности суть представления несовершенных существ, ибо совершенным существом является

единственно Бог; стало быть, Он должен во всяком случае реализовать несовершенные существа, так как совершенных, кроме Него, нет, так как и божеский ум не может представлять вещи иначе, как монады, как ограниченные, несовершенные субстанции. Бог не может выбрать, не может создать совершенных существ, потому что в силу логических оснований таких нет: поэтому Он выбирает из несовершенных существ таких, которые становятся постепенно совершеннее, Он создает существа, способные к усовершенствованию, так как совершенных нет; Он творит из возможных миров лучший, так как хороший в абсолютном смысле мир, мир без всяких несовершенств, вообще немислим, стало быть, невозможен также и у самого Бога. Божественная воля стремится к хорошему, божественный ум связывает волю возможным; определенная таким образом воля творит возможно совершеннейшее, возможно лучшее. Поэтому мы, без сомнения, можем различать в божественной воле изначальное, или безусловное, стремление от обусловленного, или посредствуемого выбором: первое предшествует выбору и не определяется ничем иным, кроме самого божественного совершенства; второе следует за выбором, ограниченным областью

данных в уме возможностей: поэтому Лейбниц называет безусловную волю Бога предшествующей, обусловленную – последующей; предшествующая воля есть склонность, последующая – решение и деяние; первая стремится к благу, вторая к возможно лучшему⁵⁸⁰. Так должен художник сообразовать идею своего произведения с данным материалом, в котором она должна быть воплощена. Этот материал ставит художнику известные условия, при которых только и может осуществиться его идея. Фантазия художника безусловна в своих планах, но выполнение этих планов, работа художника обусловлена данным материалом, и для того, чтобы судить правильно, нужно хорошенько различать, поскольку фантазия свободна и поскольку она необходимо ограничена техникой. Но материал, из которого только и может быть создано художественное произведение – мир, включает в себе несовершенство, а последнее содержит в себе возможность зла. Поэтому Бог хочет несовершенства вещей не в безусловном, а в условном смысле; Он хочет его, не как результата, а как условия, не как конечной цели, а как средства. Он хочет только совершенного, но, создавая его, Он действует под влиянием

логических условий, содержащих в себе несовершенное, и таким образом не может устранить несовершенного в творении, возможности зла в мире, возможности греха в человеке. Он не может воспрепятствовать злу. Его самособственная воля не хочет его, а лишь допускает (*voluntas permissiva*). Бог хочет хорошего, выбирает возможно лучшее, или действительный мир, и поддерживает созданный мир, т. е. дает его силам полную свободу, а так как в этой самодеятельности несовершенных сил коренится возможность зла и греха в мире, то Он допускает зло, не желая его: Он допускает его, как отрицательное и подлежащее отрицанию условие добра⁵⁸¹. Что силы существуют и действуют, – единственной причиной этого является Бог. Что эти силы действуют неудовлетворительно, и потому впадают в зло, достаточным основанием этого служит их собственный недостаток, их изначальное несовершенство. "Бог относится к действующим в мире силам, как течение реки к движущемуся судну". Что судно движется, позитивной причиной этого является течение; что оно движется медленно, причиной этого служит его собственная тяжесть и сила сопротивления⁵⁸².

На то обстоятельство, что Бог не может

воспрепятствовать злу в мире, Бейль смотрит, как на прямое доказательство против всемогущества Божия. Если Лейбниц, по-видимому, и спасает совершенство Бога, то он снова уничтожает его таким допущением. Как будто не мочь всегда означает быть бессильным! Говоря о всемогуществе так же, как и о благодати, Бейль забывает условие мудрости, и то, что, по его мнению, противоречит обоим, противоречит только слепой, неразумной благодати. Божеское всемогущество не может действовать нелепо и противно разуму, оно не может создать четырехугольных кругов. Совершенные индивидуумы в природе – нелепость. Разве в данном случае не мочь значит быть бессильным? В таком случае это бессилие, если всемогущая сила Бога есть мудрое и разумное всемогущество; в таком случае это злоба, если Его благодать, допускающая зло в мире, есть мудрая благодать или справедливость! Как должен был поступить Бог, по мнению Бейля? По логическим основаниям Он не мог создать мира без несовершенства и зла, по моральным основаниям Он хотел создать лучший мир, восходящий порядок становящегося совершенства. Если бы Он не мог создать этого лучшего мира, то не создал бы, по мнению Лейбница, никакого. По

мнению же Бейля, Он должен был либо создать мир без зла, либо не создавать никакого! Он должен был рассуждать, как монах в Натане: "Если я думаю сделать что-нибудь хорошее, но с этим хорошим слишком близко граничит очень дурное, то я лучше не сделаю хорошего, потому что дурное достаточно близко известно нам, чего далеко нельзя сказать о хорошем". Однако при правильной оценке зло в мире не слишком дурно, и вечный разум знает, что оно не уничтожает добра, не мешает ему, а способствует.

III. БОЖЕСТВЕННОЕ ПРЕДУСТАНОВЛЕНИЕ И ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ СВОБОДА

Таким образом само зло свидетельствует о лучшем из миров, как о творении совершеннейшего существа. Но если в этом счастливом смысле зло вообще и предустановлено Богом, то то же самое относится и к злым деяниям людей. Они предопределены. Как совместить с этим человеческую свободу? А если злые деяния не свободны, как могут быть они наказуемы, как можем мы считаться вменяемыми? Если смотреть на творение (предустановление), как на дело безусловного произвола, и на мир, только как на сооружение (Creatur), то этих противоречий разрешить нельзя. Но Лейбниц видит в творении предустановленную гармонию, т. е. предустановленный, закономерный порядок, а в мире предобразованную гармонию, т. е. самодеятельное развитие; он видит в творении предустановленную природу и в природе продолжающееся творение: в этом смысле разрешает он противоречие между предопределением и свободой. Бог определяет

мир по его собственным законам, ибо Он должен представлять вещи так, как требует природа их, а вещи в мире определяют себя сами по своим собственным законам: эта закономерность предопределена в божественной воле и преформирована в природе вещей. Таким образом предопределение и преформация вполне согласуются друг с другом. Но если человеческие деяния преформированы в душе, то они суть самоопределения, заключающиеся, конечно, не в пустой воле, а вытекающие из действительной природы индивидуума. Каждый человеческий поступок есть следствие многих условий. Если все эти условия находятся в самом индивидууме, то поступок есть его дело и его вина, все равно, будет он добрым или злым. Один только индивидуум совершает этот поступок, хотя бы условия его были предвидены и предустановлены. Свободе индивидуума не наносится никакого ущерба, если другое существо насквозь видит его характер и потому знает наперед все вытекающие из него поступки; также не наносится ущерба и самоопределениям этого характера, если он по своим склонностям предустановлен порядком вещей и в конце концов Богом, ибо индивидуум не перестает от этого хотеть своего характера, и если бы он даже мог избежать злого дела и его

последствий, то все же не захочет отказаться ни от одного из его условий, потому что это значило бы отказаться от самого своего существования. В упомянутом разговоре Лоренцо Валлы, который Лейбниц дополняет на свой лад, Аполлон предсказывает Тарквинию Сексту, что он своим преступлением погубит царскую власть в Риме и самого себя. Когда Тарквиний раздражается жалобами на это, Аполлон, провидящий бог, указывает ему на Юпитера, как на предустанавливающего. Между прочим уже Лоренцо заставляет Аполлона говорить: "Знай, что боги делают каждого таким, каков он есть. Юпитер создал волка хищным, зайца трусливым, осла глупым и льва смелым. Он дал тебе злую душу, ты будешь поступать сообразно твоей природе, и Юпитер сделает с тобой то, чего заслуживают твои деяния; он поклялся в этом Стиксом".

Лейбниц заставляет после этого Секста отправиться в Додону и умолять самого Юпитера, чтобы он изменил его судьбу и исправил его душу. Бог отвечает: "Если ты хочешь отказаться от Рима, то будешь добрым и счастливым". Но этого Тарквиний не хочет; он не хочет перестать быть тем, что он есть. Он следует влечениям своего характера и по собственному выбору

назначает себя для злого дела, которое было предвидено и предустановлено богами; он совершает преступление, следствием которого была его собственная гибель, изгнание царей, свобода и величие Рима.

Таким путем разрешает лейбницевская философия все спорные вопросы, могущие возникнуть по поводу свободы и необходимости, творения и природы, Бога и мира, причем она отрицает в свободе то, что противоположно необходимости, и наоборот, в необходимости противоположное свободе: она отрицает в свободе произвол, а в необходимости слепую судьбу, соединяя их обе в понятии моральной или счастливой необходимости. Это понятие – ее начало и конец. Созерцание необходимого в мире успокаивает душу, созерцание счастливого мира просветляет ее. Поэтому неомрачаемый покой является истинным настроением философа; он наслаждается познанием мира, порядок которого таков, что каждое несовершенство разрешается в более высокое совершенство, каждое зло в более высокое благо, каждая тень и диссонанс в гармонию. Этот счастливый мир есть удавшийся шедевр совершеннейшего художника; познание его наполняет душу непреходящей радостью. Радоваться счастью и совершенству других

значит поступать в духе чистой, неэгоистической, бескорыстной любви. Поэтому истинный духовный покой состоит в любви к человеку, к миру и к Богу; это тот духовный строй, в котором соединяется мораль, философия и религия.

В конце своих Принципов природы и благодати Лейбниц говорит: "Бог есть совершеннейшее, счастливейшее и потому наиболее достойное любви из всех существ, ибо истинно чистая любовь состоит в радости, возбуждаемой совершенствами и блаженством любимого; поэтому любовь, предметом которой является сам Бог, должна доставлять нам величайшую радость". "И хотя эта любовь бескорыстна, тем не менее она сама по себе является для нас высшим благом и пользой, ибо она порождает в нас полное упование на божественную благость, и это упование дает истинный покой духу, не так, как у стойков, которые как бы принуждали себя к терпению и душевному спокойствию, а в силу наличного удовлетворения, служащего нам порукой за будущее счастье. И не говоря уже об этом удовлетворении в настоящем, нет ничего лучшего для будущего, ибо любовь к Богу осуществляет также наши надежды и ведет нас на путь высшего счастья, потому что в силу совершенного

миропорядка все устроено к лучшему как для общего блага, так и для каждого индивидуума, живущего этим убеждением и довольствующегося божественным мироправлением, что необходимо делает каждый, любящий источник всяческого добра. Конечно, высшее блаженство, как бы живо ни было дающее его созерцание или познание Бога, никогда не может быть полным, ибо Бог бесконечен и потому никогда не может быть познан вполне. Но наше счастье не состоит и не должно состоять в полной радости, в которой иссякли бы наши стремления и угас бы наш дух, а состоит в постоянном переходе к новым радостям и новым совершенствам".

Книга третья

ОТ ЛЕЙБНИЦА К КАНТУ

Глава первая

ХАРАКТЕРИСТИКА И КРИТИКА ЛЕЙБНИЦЕВСКОГО УЧЕНИЯ

I. СИСТЕМА ИДЕАЛИСТИЧЕСКОГО НАТУРАЛИЗМА

1. РАСЧЛЕНЕНИЕ СИСТЕМЫ

Теперь, когда мы закончили изложение системы, прежде, чем приступить к ее критическому разбору, необходимо возобновить в памяти общий очерк всего учения и определить его характер.

1. Основным понятием, вытекающим из рассмотрения явлений движения и непосредственно достоверным для нашего внутреннего опыта, является понятие силы,

которую следует понимать, как единицу силы, или монаду, причем, так как последняя самодеятельна, то монад существует бесчисленное множество. Каждая из них есть как активная, так и пассивная, или ограниченная, сила, как формирующая, так и образующая пространство и порождающая материю, как душа, так и тело: каждая из них, как одушевленное тело, есть живая машина и, как таковая, индивидуум, который развивается и потому является эволюционирующей или целедейственной, т. е. представляющей и стремящейся силой. То, что она представляет, есть ее собственная сущность в отличие от всех остальных, почему каждая монада должна представлять не только самое себя, но и всех других, т. е. мир: каждая монада есть представление или микрокосм. Таково учение о принципах рассматриваемой нами системы, или лейбницевская метафизика в тесном смысле слова.

2. Каждая монада есть ограниченный микрокосм и, как таковая, должна представлять ограниченную, пребывающую помимо других ина ряду с другими, стало быть, пространственную и наполняющую пространство сущность: она должна являться телом или частью материальной вселенной, членом великой мировой машины, в

которой все процессы совершаются по механическим законам и производятся врожденными представляющими силами, т. е. не порождаются, а сами себя порождают. Каждая монада есть органический элемент. Чем ниже порядок этих элементов, тем в большей степени являются их комплексы просто сложными вещами, собирательными сущностями или агрегатами, т. е. неорганическими телами; напротив, чем выше эти порядки, тем более органичными должны являться сложные сущности, тем организованнее тела, так что в высших организмах одна монада господствует, как центральная, и относится к совокупности других, как душа к телу. Но так как все монады представляют один и тот же мир, то они родственны или аналогичны друг другу, почему различия между ними могут быть только степенными и при бесчисленном множестве монад должны увеличиваться на бесконечно малые элементы таким образом, чтобы монады образовали в целом непрерывный восходящий порядок возрастающего совершенства. Принцип аналогии и принцип постоянной градации, или однообразия и вариации, как называет иногда Лейбниц эти два великих принципа, соединяются в третьем, вытекающем из них принципе

величайшего возможного единства в величайшем возможном разнообразии: именно в этом состоит сплошное согласование всего сущего, или мировая гармония, которая преформирована в природе и предустановлена Богом. Гармония есть отношение монад друг к другу. Поскольку каждая монада есть душа и тело, постольку не может быть речи о гармонии между обоими. Поскольку одна монада относится к другим, как душа к телу, постольку отношение между ними может быть объяснено предустановленной гармонией. К понятию естественной мировой гармонии в разбираемой нами системе приходит учение о порядке вещей, или космология, заключающая в себе естествознание, или учение о телах.

3. Мировая гармония состоит в непрерывном восходящем порядке представляющих сил, в которых мы различаем главным образом темное, ясное и отчетливое представление. Темному соответствует слепая образующая сила, ясному – способная к восприятию впечатлений, или осязающая, отчетливому – способная к познанию, или мыслящая. Эта последняя составляет сущность духа, который представляет и стремится сознательно, т. е. познает и хочет или обладает способностью ума и воли и развивает их. В нем темное представление гармонии

развертывается в отчетливое уразумение и намерение, чувство красоты в познание истины и добра. Но познание всеобщих и необходимых истин, как рациональных, так и эмпирических, основывается на изначальных, или прирожденных, принципах (идеях), которые в качестве таковых должны быть неразвитыми, или бессознательными, представлениями, почему учение о бессознательных представлениях и темном, или бесконечно малом, сознании составляет существенную и характерную часть лейбницевской пневматологии. Без малых представлений, этих атомов и молекул духовного мира, нет микрокосма, нет восходящего порядка сил, нет гармонии вещей, нет непрерывности душевной жизни, нет разумного познания, нет способности к прекрасному, истинному, доброму. Лейбницевская пневматология расчленяется на учение о духовных способностях (психология), учение о познании, учение о нравственности и учение о религии. Учение о познании включает в себе начала учения о прекрасном (эстетика); учение о нравственности включает в себе начала учения об искусстве, так как воля имеет склонность и побуждение к воспроизведению прекрасного. Дух, как микрокосм, есть мир в миниатюре; как художник, он божество в

миниатюре; в религии он образ Божий или богосознание, из которого вытекает учение о Боге.

4. Лейбницевская теология расчленяется на доказательства бытия Божия, на учение о божественных силах, их творческой деятельности и откровении во вселенной, которая является совершеннейшей и лучшей из всех возможных, и на оправдание этого оптимистического мирозерцания в Теодицее.

2. НАТУРАЛИСТИЧЕСКИЙ И ИДЕАЛИСТИЧЕСКИЙ ХАРАКТЕР

Темой лейбницевской философии служит сплошь примирение и сглаживание тех противоположных учений, на которые распалась прежняя. Учение о предустановленной гармонии соединяет понятие естественного развития с божественным творением и стремится уничтожить этим противоречие между античной и христианской философией. Несмотря на свою противоположность, обе они, если мы сравним аристотелевское учение со схоластическим, сходятся в признании целедейственных форм в природе и божественной конечной цели мира. Именно этот-то теологический взгляд на вещи отвергла новая философия в лице Бэкона и Гоббса, Декарта и Спинозы, причем как раз последний отрицал цели не только отчасти и с известными ограничениями, а решительно и вполне. И вот Лейбниц с самых первых своих шагов в области мысли, с тех пор, как он признал механические принципы новых философов, начинает думать о том, как соединить систему конечных причин с системой причин действующих: он стремится, говоря его словами,

к реабилитации древней и вместе с тем к реформе новой философии. Примирение принципов теологии и механической причинности достигается в идее мировой гармонии; примирение понятия природы с понятием творения достигается в идее предустановленной гармонии. Таким образом по отношению к предшествующим системам Лейбниц является универсальным философом, который их соединяет.

Что же касается будущего философии, то в этом отношении он занимает среднюю и переходную ступень между Спинозой и Кантом. Такой ступенью в его метафизике является принцип индивидуальности, или представляющей единицы силы, в физике понятие динамического тела, в учении о познании его взгляд на прирожденные идеи, как на изначальные способности разума, в эстетике чувство гармонии, в учении о нравственности и свободе внутреннее предопределение, в учении о религии понятие разумной веры. Вся вселенная является в мирозерцании Лейбница прогрессирующим просвещением, восходящим порядком существ, в которых темные естественные силы постепенно просветляются до сознательных сил познания, и таким образом в конце концов все действующие в

мире силы содействуют решению проблемы познания. Короче говоря, сокровеннейшей темой мира является, по учению Лейбница, постоянно прогрессирующий процесс познания. Если из этого учения и не вытекает решение проблемы познания, то значение ближайшей эпохи философии только в том и состоит, что эта проблема выдвигается на первый план и с этих пор составляет основной вопрос философии. Нам придется решить этот вопрос, коль скоро мы разбираем значение системы.

Сведем теперь в одно основные черты лейбницевского учения, чтобы определить его общий характер одним словом, которое выражало бы его особенность. Мы называем то учение натуралистическим, согласно которому сущность или природа вещей рассматривается как данная, и наше познание их выводится из нее. В этом смысле лейбницевская философия натуралистична, как философия Декарта и Спинозы. Мы называем то учение идеалистическим, согласно которому физический мир рассматривается как необходимое явление или представление, т. е. как продукт представляющих сил. В этом смысле лейбницевская философия идеалистична, как философия Берклея и Канта (сравнение, которого

мы не простираем далее названного пункта). Поэтому мы называем систему нашего философа идеалистическим натурализмом и полагаем, что этим названием, которое после данных объяснений не может быть истолковано в дурную сторону, вполне определяется его характер, как учения единственного в своем роде в истории философии.

3. ГЛАВНЫЕ МОМЕНТЫ УЧЕНИЯ О ТЕЛАХ И УЧЕНИЯ О ДУШЕ

В лейбницевском учении о телах особенно важны следующие три пункта:

1. Познание сохранения силы, постоянства величины силы и измерение ее квадратом скорости. Это воззрение, независимо от Лейбница, получило развитие в современной физике благодаря механической теории теплоты и имеет чрезвычайно важное по своим следствиям значение.

2. Основанное на микроскопическом исследовании мнимых семенных животных учение об изначальности и непреходимости живых особей, по которому индивидуумы и их органы не возникают, а существуют с самого начала в бесконечно малом виде в первичном зародыше и не порождаются, а лишь развиваются, переходя из скрытого состояния, или состояния инволюции, в состояние развития, или эволюции. Этот взгляд держался среди биологов более столетия, пока Касп. Фр. Вольф не опроверг своим трактатом о зарождении учения об эволюции, заменив его учением об эпигенезисе, т. е. о возникновении индивидуума и

его органов (1759). Не только истины, но и заблуждения, исходящие из правильных принципов, плодотворны, так как они противоречат фактам опыта и этим вызывают их опровержение.

3. Учение о высших организациях, по которому живые тела, являющиеся таковыми, суть не индивидуумы, а царства индивидуумов или монад, более или менее централизованные природные государства, которые тем совершеннее, чем благоустроеннее и постепеннее их централизация. Этот взгляд на высшие организмы делает учение о монадах предтечей учения о клеточках, появившегося лишь через восемьдесят лет после плодотворного открытия Вольфа.

Что касается лейбницевого учения о душе, то, повторяем, самой важной его частью остается освещение темных состояний нашего духа, бессознательных и малых представлений и возникновения сознания, которое, подобно солнцу, восходит и заходит в нашем мире представлений.

4. АНТИМОНИСТИЧЕСКОЕ ОСНОВНОЕ НАПРАВЛЕНИЕ

Контраст между Спинозой и Лейбницем, быть может, самый поучительный и самый интересный во всей истории философии, уже неоднократно являлся предметом наших указаний и обсуждений. Если мы еще раз возвращаемся к этой теме, то лишь для того, чтобы коснуться старого, снова всплывшего вопроса: был ли Лейбниц когда-нибудь последователем Спинозы или хотя только сторонником его?

Либо вещи суть модусы одной единственной субстанции, либо сами субстанции, самостоятельные особи, монады. Либо всеединство, либо бесчисленное множество силовых единиц, словом, либо Спиноза, либо Лейбниц! Так стоял вопрос и так понимал его сам Лейбниц, когда писал в декабре 1714 года Людовику Бурге (впоследствии профессору в Нефшателе): "Я не понимаю, как вы можете выводить из моих принципов нечто вроде спинозизма. Совсем напротив: монады уничтожают учение Спинозы. Он был бы прав, если бы не было монад".

С тех пор как Лейбниц напал на основную

мысль учения о монадах, он должен был смотреть на отношение своей системы к учению Спинозы так, как смотрит в упомянутом письме к Бурге, написанном им за два года до смерти. Ибо с понятием монады несовместимы ни учение о субстанциальности тел и реальности протяжения, ни учение о единстве субстанции и несамостоятельности отдельных вещей. В письме к Якову Томазиусу от 1669 года Лейбниц объявляет себя противником учения Декарта, и приводимые им причины свидетельствуют, что он еще того менее мог быть спинозистом. Взгляд, согласно которому его статья "de vita beata" считалась свидетельством его картезиано-спинозистского образа мыслей, давно опровергнут указанием, каким образом возникло это сочинение. В письмах, писанных им в начале 1671 года герцогу Иоанну Фридриху, уже ясно выражены основные черты его нового учения⁵⁸³. Незадолго до этого он узнал через филолога Гревюса, что изгнанный из синагоги еврей Спиноза автор Теолого-политического трактата⁵⁸⁴. Одновременно с этим он сам писал свои "demonstrationes catholicae", целью которых было воссоединение римско-католической и евангелической церквей. И противоположность их взглядов, выразившаяся в данном случае в

области теологических и церковных вопросов, так велика, что большей невозможно себе представить.

Чем ближе знакомится Лейбниц с подлинным учением Спинозы, при чем для него уясняется метафизическая противоположность его принципов, тем сильнее развивается в нем стремление овладеть системой противника, продумать ее и опровергнуть. Ибо вопрос о последующем направлении философии всегда вырисовывался в его сознании в совершенно отчетливой формуле: "или он, или я".

В 1675 и 1676 годах Лейбниц виделся сначала в Париже, потом в Лондоне с Чирнгаузенем, сторонником и знатоком учения Спинозы, но не последователем его; ему очень хотелось лично познакомиться со Спинозой, и в ноябре 1676 года он часто посещал его в Гааге, при чем вел с ним философские беседы⁵⁸⁵; в Амстердаме он свел знакомство с немецким врачом Георгом Германом Шуллером (который в недавно найденных, изданных ван Флотеном письмах называется Шаллером)⁵⁸⁶, другом и учеником Спинозы, и сблизился с ним. Последний дал ему прочесть три письма Спинозы к Ольденбургу и свои собственные заметки, касавшиеся его учения, на которые Лейбниц еще в Амстердаме

написал критические замечания и возражения⁵⁸⁷.

Из писем Шуллера к Лейбницу мы узнаем, что первый принадлежал к числу издателей посмертных сочинений Спинозы и послал философу один экземпляр их в Ганновер в декабре 1677 года. В этом издании было помещено также то единственное, известное нам письмо, которое Лейбниц написал Спинозе в ноябре 1671 года по поводу одного своего изобретения в области оптики. Опубликование его произошло без согласия и ведома Шуллера, ибо Лейбниц категорически выразил желание, чтобы его письмо осталось ненапечатанным, хотя он имел дело только с оптиком Спинозой, а не с автором Теолого-политического трактата. Такой дурной славой пользовался Спиноза, и так осторожен был Лейбниц, что пожелал сохранить насколько возможно в тайне даже столь незначительный документ.

На полях экземпляра Этики Лейбниц сделал много заметок; он раскритиковал первую часть ее от начала до конца и написал несколько критических замечаний по поводу обеих следующих частей⁵⁸⁸.

Мы знаем, что еще во времена Лейбница старались вывести спинозизм из

каббалистических сочинений, и что именно Иог. Г. Вахтер пытался доказать это в своих трактатах о спинозизме в иудействе (1699) и о тайном философском учении евреев (1706). Этому указанию следует Лейбниц в своей Теодицее, говоря, что учение Спинозы каббалистического происхождения. Да и в наши дни Фуше де Карейль считает спинозизм продуктом скрещения картезианского и каббалистического учений. К последнему из названных сочинений Вахтера Лейбниц написал примечания, содержащие в себе опровержение учения Спинозы, основанное на критике положений всех частей Этики. Так как в Теодицее повторяется одно место этой критики, то, как справедливо замечает ее издатель, она должна была выйти между 1706 и 1710 годами⁵⁸⁹.

Мы сомневаемся, чтобы наперекор этому ряду свидетельств, выставляющих Лейбница постоянным противником учения Спинозы, приверженцам новейшего взгляда удалось доказать, что годы 1676–1680 были для нашего философа периодом склонности к спинозизму. Если лейбницианец Теофил в *Nouveaux essais* в первом же диалоге объявляет, что однажды, находясь в религиозном экстазе, он уже готов был склониться на сторону спинозистов, но как раз в

это время его совершенно покорило и обратило на иной путь новое учение Лейбница о познании и о Боге, то я не могу признать, чтобы в данном случае философ говорил о своем собственном прошлом. Тем более, что такому несколько легкомысленному допущению противоречат важные свидетельства самого философа. Под самым первым и, конечно, самым благоприятным впечатлением, которое произвели на него Спиноза и его учение, Лейбниц писал в 1677 году Галлуа: "Я видел Спинозу проездом через Голландию и часто подолгу с ним беседовал. У него странная метафизика, полная парадоксов. Между прочим он думает, что мир и Бог одно и то же, что Бог представляет собою субстанцию всех вещей, а последние суть только модусы или акциденции. Однако я заметил, что многие из его мнимых доказательств, которые он излагал мне, неточны". Из этого что-то не видно, чтобы в 1677 году Лейбниц был вполне или наполовину спинозистом!

В следующем году, после того как он получил и прочел сочинения Спинозы, он пишет Чирнгаузену: "Что вышло посмертное издание сочинений Спинозы, это вы знаете. В Этике он излагает свой взгляд не везде удовлетворительно, что замечено мною во многих местах. Иногда он

делает ошибочные заключения, потому что уклоняется от строго логического ведения доказательства, что меньше всего должно иметь место в метафизике и этике". Это опять-таки не свидетельствует о том, чтобы в 1678 году Лейбниц находился в периоде спинозизма⁵⁹⁰.

Что касается отношения друг к другу обоих философов и их систем, то тут надо различать три вопроса: 1) Не усвоил ли себе Лейбниц на пути к учению о монадах точку зрения Спинозы и не прошел ли через нее, как через фазу собственного развития? На этот вопрос, по нашему мнению, следует ответить отрицательно. 2) Не протрудился ли Лейбниц спинозизм с точки зрения своего учения о монадах, не познал ли в нем противоположность собственному учению и не пытался ли опровержением его упрочить свою систему? На этот вопрос следует ответить утвердительно. 3) Не приводят ли последние основные мысли учения о монадах к таким выводам, которые невольно и неведомо для него самого возвращают его на путь Спинозы и учения о всеединстве? Чтобы ответить на этот вопрос, мы должны обратиться к разбору самого учения.

II. КРИТИКА СИСТЕМЫ

1. ПРОТИВОРЕЧИЕ В УЧЕНИИ О ПОЗНАНИИ

Познание вещей, состоящее в ясных и отчетливых представлениях целого, возможно лишь для совершенных познающих сил, каковых не существует нигде во вселенной. Только Бог обладает всеобъемлющим и всепроникающим прозрением. Даже высшее познание, на которое вообще способны монады, ограничено и потому только отчасти ясно и отчетливо; в человеке, занимающем среднее место в восходящем порядке вещей, такова лишь очень малая часть его. Но если бы даже большая часть его была ясной и только самая небольшая частица оставалась бы темной, оно все же было бы в целом смутным, так как отчетливое познание должно проникать в самые малейшие подробности. Если все вещи монады, все монады ограниченные силы и потому смутные представления, то учение о монадах невозможно. Ни одна монада в мире не может быть монадологом! Если учение о монадах есть

неотчетливое познание сущности и связи вещей, то оно не то, чем должно и хочет быть. Если оно ясно и отчетливо, то творец его не может быть монадой в том смысле, какой он сам дает этому понятию. Спиноза мог все объяснить, одного только он не объяснил: возможности спинозизма. То же самое можно сказать и про Лейбница: он может объяснить все, за исключением лишь одного: возможности монадологии. Он не в состоянии, исходя из принципов своей философии, оправдать ее саму. По его собственному объяснению, представление мира зиждется также и в человеческой душе на малых, неотчетливых, бессознательных перцепциях, оно является темным микрокосмом, а не микрокосмом, скудно освещенным сознанием и умом.

Мы замечаем тут противоречие в учении нашего философа о познании. Это противоречие существует между задачей системы, которая должна давать познание вещей, и принципами, которые не в состоянии решить этой задачи. Свойства монад противоречат возможности ясного и отчетливого познания, носителями коего они должны быть. Если лейбницевское учение объективно истинно, то субъективно оно невозможно. Если вещи таковы, как нас учит

Лейбниц, то познания вещей объяснить нельзя. С одной стороны, философ выдает свою систему за истинную, освещающую первоосновы и порядок мира, с другой – он должен утверждать, что представление целого остается темным и неясным также и в человеческой душе. Не должны ли мы, исходя из принципов Лейбница, прийти к выводу, что истинным познанием может обладать только темный микрокосм? Мы сопоставили эти принципы с их задачей. Сопоставим их теперь с их выводами.

2. ПРОТИВОРЕЧИЕ В ИДЕЕ БОГА

Познание, истекающее из человеческого ума, находится в лейбницевской философии на средней высоте, с которой открывается ограниченный кругозор. Под собою оно видит темную глубину человеческой души, над собою непостижимые тайны божественного духа: по эту сторону бессознательную, таинственную индивидуальность, по ту сторону сверхразумное, таинственное Божество. Оба для ясного уразумения иррациональны. Перемешиваясь так с иррациональным, система должна впасть в противоречия, подрывающие ее основы. Мы разберем эти противоречия в ее главных понятиях, в понятиях, выражаемых словами: Бог, мир, монада. Было сказано, что Бог есть высшая монада и, как таковая, должен быть мыслим беспредельным и нематериальным. Будучи совершенно нематериальным, Бог находится вне естественной связи с миром, стало быть, абсолютно отличается от остальных существ. То противоположение между материальным и нематериальным, которое, по мнению Лейбница, разрушено им в соотношении между душой и телом, снова выступает здесь между Богом и

миром. Но ведь предел и материя суть необходимые условия всякой индивидуальности, а последняя есть сущность монады. Поэтому беспредельная монада есть такая, которая собственно вовсе не монада. Такое очевидное противоречие заключается в лейбницевском понятии о Боге. Оба положения имеют место: "Бог есть монада", и диаметрально противоположное: "Бог не есть монада". Вследствие этой антиномии лейбницевское учение о Боге колеблется также и в своих выражениях. Согласно учению о монадах, Бог должен относиться к другим существам, как господствующая монада к подчиненным, как высшая к низшим, как душа к своему телу. Ввиду этого Бог назван "monas monadum" Он есть совершеннейшая душа в совершеннейшем теле, мировая душа в мировом теле. В других душах и монадах отчетливо представляется только часть мира, напротив, в Боге, как в мировой душе, отражается вполне ясно и отчетливо вся вселенная; Он центральная монада мира, вездесущий центр, как выражается Лейбниц: "centre par-tout". Но как ни одна монада не выбирает и не создает своего тела, а является врожденной ему, так не может выбирать и творить своего тела и мировая душа. Мировая

душа не творец мира. Как и всякая другая душа, она ограничена определенным телом; ее тело есть сама вселенная; поэтому мировая душа не беспредельна, стало быть, она и не высшая монада в строгом смысле слова, т. е. не такая, чтобы еще высшая была уже немислима. Но лейбницевская философия имеет в виду именно такую абсолютно высшую монаду, она видит в Боге не только всеобъемлющую, но творческую монаду, абсолютную личность и поэтому снова берет назад понятие мировой души, выраженное ею словами "centre par-tout". "Мы выразились удачно", – говорит Лейбниц, – "что Бог есть как бы вездесущий центр, но Его периферия не есть часть, ибо для Него все непосредственно налично без всякого удаления от этого центра"⁵⁹¹. Другими словами, это значит: между Богом и монадами не существует естественной связи. Бог совершенно нематериален, вещи непосредственно наличны в Его уме, они представляют собою идеальные возможности, из которых Он выбирает те, которые должны перейти в существование.

Но если Бог беспредельная субстанция в строгом смысле слова, то, конечно, не может быть и речи о Его саморазличении и личности, о Его моральном самоопределении и необходимости, о выборе лучшего мира и

сотворении его: мир, возникающий из беспредельного существа, есть не его творение, а его безвольная эманация; вещи, возникающие таким путем, не творения, а, по выражению самого Лейбница, как бы излучения или отблески Божества; они уже более не монады, а акциденции, как модусы в учении Спинозы⁵⁹². И сам Лейбниц определяет в одном месте божественное могущество, как принцип, из которого истекает все действительное. Таким образом невольно для него самого понятие творения превращается в понятие эманации⁵⁹³.

Итак, лейбницево учение о Боге впадает в противоречие, так что не может следовать ни тезису, ни антитезису. Тезис гласит: "Бог есть монада". Это понятие, будучи продумано до конца, приводит к теории мировой души, решительно противоречащей духу Монадологии. Антитезис гласит: "Бог не монада, а беспредельная субстанция". Это понятие, будучи продумано до конца, приводит к пантеизму другого рода, к теории эманации, которая уничтожает в Боге моральное самоопределение, в вещах природную самостоятельность, очень похожа на спинозизм и также противоречит духу Монадологии. Что же в таком случае остается делать? Чтобы избежать и той, и другой

крайности, Лейбниц не трогает самого противоречия и делает Бога творческой монадой, т. е. монадой, которая действует так, как будто она вовсе не монада.

Нам, конечно, могут возразить, что теперь мы указываем даже на противоречие между теологией и Монадологией, которое мы раньше отрицали. Но надо принять во внимание, что там было изложение, здесь – критика. Кроме того, указанное противоречие отнюдь не то, в котором обыкновенно обвиняют Лейбница. Как будто он мог воздержаться от своей теологии! Как будто он должен был воздержаться от нее, оставаясь последовательным в духе учения о монадах! Если мы указали, что понятие Бог и понятие монада не согласуются между собою, то это значит, что понятие высшей монады не согласуется само с собою.

Оно содержит в себе антиномию, ибо совершенно так же можно доказать, что Бог монада, как и то, что Он не монада; оно приводит к дилемме, ибо из лейбницевских доводов можно вывести, что Бог не может быть ни монадой, ни ее противоположностью. Но, как мы показали, учение о монадах должно было требовать понятия высшей монады и развить его. Противоречие, связанное с этим понятием, дано

вместе с понятием самой монады, почему оно и выясняется не при изложении системы, а впервые при ее разборе.

3. ПРОТИВОРЕЧИЕ В ПОНЯТИИ МИРА

Из бесчисленных возможных миров Бог выбирает лучший. Фундаментом действительного мира является моральная необходимость в Боге. Какое же значение имеют те бесчисленные миры, которые возможны в божественном уме? Основываясь на принципах лейбницевского учения, можно с полной уверенностью утверждать одно, что все они должны состоять из монад, ибо и божественный ум не может представлять сущности вещей иначе, чем она должна быть мыслима. Но все монады суть одушевленные тела, представляющие силы, однородные сущности, составляющие вследствие их степенных различий совершенный восходящий порядок, в котором не может быть ни малейшего перерыва. Всякая мыслимая монада есть мыслимая разность, а по закону сплошности последняя должна быть действительной.

Если возможные миры состоят не из монад, то они не мыслимы, стало быть, невозможны в логическом уме, так же и в божественном. Если же это монады, существующие только в уме, а не в природе, то, очевидно, их не хватает в последней; значит, тут есть "défaut d'ordre",

значит, действительный мир не есть действительно вселенная, не есть совершенный восходящий порядок, т. е. не есть совершеннейший или лучший мир. Поэтому мы приходим к следующему выводу: либо эти бесчисленные миры невозможны, либо, если возможны, то должны быть также и действительными. Кроме действительного мира, никакой другой невозможен.

Всякая монада, в силу своей сущности, должна представлять все остальные, сколько бы их ни было, все миры, сколько бы их ни было. Поэтому в действительном мире должны быть сопредставлены также и все возможные, вследствие чего они не только возможны, но и существуют в действительности. Если монады, в силу своей сущности, необходимо связаны друг с другом, то акт творения не может порвать этой связи, не разрушив самой сущности монады, в противном случае творение было бы не осуществлением, а уничтожением монад.

Если же, кроме действительного мира, другие невозможны, то действительный не случаен, а необходим во всех смыслах. По Лейбницу, выходит, что если каждая отдельная вещь случайна, то и мир, как совокупность всех отдельных вещей, должен быть случайным.

Подобное заключение основано на сомнительной первой послылке. Разве то, что относится к частям, относится также и к целому? Как раз противоположно учил нас философ, когда хотел доказать, что несовершенство частей не только допускает, но и влечет за собою совершенство целого⁵⁹⁴. Если целое случайно, потому что случайны части, то оно также несовершенно, потому что несовершенны части. Если космологическое доказательство Лейбница верно, то его Теодицея неосновательна.

Если при логически правильном применении лейбницеvских принципов уничтожается разница между бесчисленными возможными мирами и действительным, то последний никоим образом не может быть иным, чем он есть, а должен, каков он есть, проистекать из Бога, так что в его первооснове воля Бога совпадает с его сущностью и моральная необходимость с метафизической. Но таково было учение Спинозы, к которому возвращает нас учение о монадах вследствие выводов, сделанных нами при его разборе. *Nolentem trahunt!*

Не на том пути, который привел Лейбница к учению о монадах, а на том, на который оно выводит нас, встречаемся мы со спинозизмом. Основываясь на выводах, к которым нас

вынуждает учение о монадах, мы должны утверждать необходимость мира в той самой форме, в какой признавал ее Спиноза, и наперекор ему всегда отрицал Лейбниц. Именно этот пункт был главным объектом его полемики. В этом совершенно сходятся замечания, сделанные им в 1676 году в Амстердаме относительно писем Спинозы к Ольденбургу, с теми, которые были сделаны им тридцать лет спустя в Ганновере по поводу сочинения Вахтера о каббалистическом происхождении учения Спинозы. Спиноза писал Ольденбургу: "Я никоим образом не подчиняю Бога фатуму, а разумею, что все вытекает из природы Бога с неизбежной необходимостью". Лейбниц замечает на это: "Совершенно неверно, что все должно вытекать из природы Бога без всякого вмешательства воли". "Если все необходимо вытекает из существа Бога, и все возможное вместе с тем действительно, то нет никакой разницы между добром и злом, и нравственная философия должна покончить свое существование". Это замечание касается главного пункта учения Спинозы и выражено в очень решительной форме: оно относится к 1676 году, т. е. ко времени, когда Лейбниц якобы склонялся к учению Спинозы. Тридцать лет спустя его

суждение осталось совершенно таким же; так пусть же укажут то время, когда он, по документальным данным, рассуждал иначе ⁵⁹⁵!

В упомянутом письме к Ольденбургу Спиноза говорит, что он отождествляет чудо с неведением, а это, другими словами, значит, что он совершенно отрицает возможность чуда. Лейбниц оспаривает также и этот взгляд. Хотя он и отвергает вмешательство Бога в ход мировой машины, но допускает известные виды чуда, которые не выходят за пределы природы вещей, а лишь превосходят наше чувственное восприятие. Такие чудесные явления, как воскресение Христово и вознесение на небо, он причисляет к сверхразумным чудесам⁵⁹⁶. Что казалось ему противным разуму, того он не признавал. Если ему встречались такие чудеса в Библии, то он склонялся на сторону рационалистического толкования, которое оставляет рассказанный факт, но исключает из него чудесное. При случае он и сам применял такое толкование. Так, историю пророка Валаама и его говорящей ослицы он пытался объяснить в одном небольшом сочинении, как аллегорическое видение; без его ведома это сочинение было издано его ученым другом Гардтом в Гельмштедте (1706)⁵⁹⁷.

4. ПРОТИВОРЕЧИЕ В ПОНЯТИИ МОНАДЫ

Лейбницевская космология и теология противоречат понятию монады, согласно коему Бог не может быть беспредельным, а мир случайным, т. е. таким, кроме которого еще возможно бесчисленное множество других. Тут открывается противоречие в понятии самой монады: она не может быть беспредельной, ибо она по существу своему индивидуальность, и не может быть случайной, ибо она по существу своему субстанция. Но так как ее сущность рассчитана на возрастание силы, на восходящий порядок вещей, то она должна стремиться освободиться от границ и требовать, как последней цели, высшей, беспредельной субстанции. Однако высшая монада необходимо ограничена, она имеет от природы известную сферу действия силы, в пределах которой движется, имеет известную способность, которую развивает. Не сама она создает свои границы, а каждая монада изначально ограничена: поэтому причина ее ограниченного бытия, основа ее индивидуальности находится не в ней, а вне ее; она есть создание другого существа и потому, что касается ее бытия, зависима и случайна. Как

изначальная, самодеятельная сила, монада субстанция; как ограниченная, извне обоснованная сила, она создание. Оба эти противоположные определения, субстанциальности и созданности, непосредственно связаны в лейбницевском понятии монады и противоречат друг другу. Тут мы встречаемся с противоречием, коренящимся в основоположении всего учения и явно выступающим в кульминационных пунктах системы, в понятиях, выражаемых словами Бог и мир. Давая столь часто повторяемое объяснение, что монады независимые существа, зависящие только от Бога, Лейбниц сам высказывает ту антиномию, о которой мы говорим. Он признает самостоятельность монад при одном ограничении, которое отрицает ее; он одновременно и устанавливает, и уничтожает понятие монады, впадая с понятием субстанции в то же противоречие, на которое мы уже указывали у Декарта.

То, что составляет субстанцию монады, было названо активной силой, или душой; то, что ограничивает субстанцию и делает ее зависимой, было названо пассивной силой, или телом. Душа является в монадах принципом единства, тело принципом множественности: первая есть их

целедейственная природа, второе – механическая. Душа и тело, по Лейбницу, суть непосредственно одно существо; элементы вещей, или монады, суть одушевленные тела, живые машины, полные индивидуумы, вся деятельность которых заключается в развитии того, что заложено в них, как изначальное определение. На этом понятии индивидуальности зиждется плодотворное и богатое мирозерцание Лейбница. С точки зрения этого принципа мир является живым и непрерывным восходящим порядком, который изначально существует в источнике вещей и развертывается в их деятельности. Мировая гармония заложена в природе и предустановлена в Боге. Таким образом первоосновы мира переносятся сначала в глубочайшие недра природы, затем в сокровеннейшие глубины божественной воли, т. е. в такие области, куда не могут проникнуть монадические, стало быть, также человеческие представляющие и познающие силы.

III. ДАЛЬНЕЙШЕЕ РАЗВИТИЕ ЛЕЙБНИЦЕВСКОГО УЧЕНИЯ

1. ЭКЛЕКТИЧЕСКАЯ СИСТЕМА. ХРИСТИАН ВОЛЬФ

Система Монадологии включает в себе целый ряд задач, составляющих темы ее дальнейшего развития.

Каждая из трех великих метафизических систем нового времени проникнута одной основной истиной, очевидной также и для естественного сознания. Противоположность между духом и телом составляет главную мысль учения Декарта, общая связь всех вещей главную мысль учения Спинозы, восходящий ряд существ главную мысль учения Лейбница. Все эти три истины настолько очевидны для естественного сознания, что будет справедливо, если мы скажем, что каждый из трех названных философов воспользовался для обоснования своего учения исключительно "естественным светом разума".

Теперь выдвигается на первый план требование соединить эти три истины в одной

системе и именно так, чтобы ни одна из них не противоречила или не казалась противоречащей естественному опыту. Разносущность тела и духа должна быть признана, но при этом мы не должны считать вместе с Декартом тела лишенными силы, а животных не ощущающими; должна быть признана также сплошная причинная связь всех вещей, но при этом мы не должны отрицать вместе со Спинозой целей и целедейственных сил в мире; наконец, должен быть признан и восходящий порядок существ, но при этом мы не можем разделить взгляда Лейбница, что все вещи суть представляющие и независимые друг от друга единицы сил (монады). Так именно должны быть соединены и примирены не только эти три основные истины, но также и метафизика с опытом, рационализм с эмпиризмом. Систематическое решение этой эклектической задачи было делом, вполне соответствующим школе Лейбница и требованиям просвещения. Это было выполнено Христианом Вольфом (1679–1754), учеником Лейбница, мыслителем не гениальным, но в своем роде выдающимся.

Хотя Лейбниц систематически распланировал и продумал свое учение, тем не менее он не изложил его в форме системы и неравномерно

разработал его отдельные части. Эта систематическая разработка была второй задачей, которую должен был решить Вольф. Лейбниц очень ценил немецкий язык и верно подметил его полную пригодность для философии, но его собственные философские сочинения почти все написаны частью по-латыни, а большею частью по-французски. Его немецкие сочинения показывают, что он хорошо владел родным языком, но в них еще встречаются неправильности, обязанные своим существованием тогдашнему французящему веку. Изложение философии на немецком языке было третьей задачей, которую решил Вольф.

Он дал систему, получившую название лейбниц-вольфовской философии, в целом ряду хорошо составленных учебников, написанных на правильном и чистом немецком языке (1712–1726); затем он написал серию тех же книг по-латыни, желая сделаться учителем философии для всего человечества. Он был философским руководителем немецкого просвещения и, следуя по пути, проложенному Лейбницем и Христианом Томазиусом, основал первую школу немецкой философии, занимающую видное место в истории нашей национальной литературы; из нее вышли Готшед и наши школьные философы

восемнадцатого века. Первым делом Фридриха Великого было возвращение Вольфа в Галле, откуда он был изгнан его отцом (1723). Вольтер написал на одном памятном листке: "Wolfio docente, rege philosopho regnante".

2. ЛЕССИНГ И ГЕРДЕР

Эпоха Вольфа прошла, ничего не зная о лейбницевских "Новых опытах исследования человеческого ума", об этом главном его философском творении, вышедшем в свет только одиннадцать лет спустя после смерти Вольфа. Тут Лейбницем зажжен факел, освещающий темную глубину человеческой души, таинственную мастерскую познания и характера, тут он показывает нам в малых и темных представлениях весьма важные по своему значению элементарные органы человеческого микрокосма и открывает связь между человеческим духом и вселенной. "Малые представления это то, чем я объясняю мировую гармонию". Это изречение раскрывает нам суть лейбницевского учения. Кто не понимает первого, тот не поймет также значения последнего.

Лессинг, глубже чем кто-либо проникший в "эзотерический" характер лейбницевской философии и умевший отличать его от "экзотерического", хотел перевести Новые опыты, а вовсе не имел в виду сам написать сочинение против Локка под этим заглавием, как полагали его брат и его издатель⁵⁹⁸. Гердер, проникнутый

истым духом лейбницевого учения, ставил Новые опыты даже выше Теодицеи⁵⁹⁹. Лейбниц скрыл от мира свое произведение, хотя оно было готово к печати за десять лет до его смерти. Он оставил его неизданным, потому что Локка, которого он опровергал, уже не было в живых. Однако несколько лет спустя он издал свою Теодицею, хотя Бейля, которого он опровергал, также уже не было в живых. По всей вероятности, причина, по которой он не поведал миру своего главного творения, лежит глубже. В Новых опытах мировая гармония объясняется природой, степенными различиями монад, малыми представлениями, т. е. естественной постепенностью вещей, тогда как Теодицея, трактуя и обосновывая мировую гармонию теологически, излагает ее в более популярной, назидательной и более подогнанной к религиозным представлениям форме. Если мы будем, по примеру Лессинга, различать экзотерическое от эзотерического в учении Лейбница, то к первому относится Теодицея, а ко второму Новые опыты, которые появились спустя полвека после смерти философа и указывают на важную точку поворота в истории развития его учения. Экзотерический дух господствует в учении Вольфа и его школы, главенствовавшей в

первой половине восемнадцатого века; эзотерический дух проникает в немецкое образование и просвещение благодаря Лессингу и Гердеру. Мы уже ранее указали на то, что первое собрание философских сочинений Лейбница, равно как и первое полное собрание его творений появилось в то десятилетие, когда в нашей литературе одновременно подвизались Винкельман, Виланд, Лессинг и Гердер, а Гете заканчивал в родном городе нашего философа свои первые учебные годы и создавал свои первые поэтические произведения. И не случайно появляется дух Лейбница в этой плеяде умов, встречающих зарю великой эры.

3. ФИЛОСОФИЯ ЧУВСТВА И ВЕРЫ

Если не частичное, а неразделенное и цельное познание одно только истинно, то, как это явствует из учения Лейбница и в особенности из Новых опытов, оно может быть приобретено только при посредстве темных душевных сил в виде чувства и веры, а не при посредстве скудного светоча ума. Лейбницевская философия признает оба вида познания: демонстративное и инстинктивное; первое принадлежит уму, второе чувству или вере, первое подчиняется общим правилам, второе силе личного дарования и гения. Противоречие, указанное нами в учении нашего философа о познании, именно невозможность того, чтобы из свойств монад вытекало вполне ясное и отчетливое представление вещей, т. е. истинное познание, должно было иметь своим следствием противоречие между обоими названными видами познания; они ополчаются друг на друга, и между ясным и темным познанием, между умом и чувством или верою возникает борьба за истину. Ум строит и располагает свои суждения по правилам логики, чувство черпает свои из темного источника индивидуальности, из

гениальных и полных природной мощи инстинктов истины. Низшие силы познания, как они называются в учении Лейбница и в его школе, возмущаются против высших и поднимают универсальность и глубину темного познания против ограниченности и поверхностности ясного. В своей истории национальной немецкой литературы Гервинус так описывает этот мятеж: "Темные силы чувства и фантазии устремились в исконные области ума, в пылу своего возбуждения они погасили свет в одних частях и снова зажгли его в других, куда он никогда не проникал; родилась вера в чудесные силы, с помощью которых хотели оживить религию, сообщив ей новую крепость, хотели озарить светом науку и природу").

Борьба между философами ума и философами гения происходила в эпоху просвещения, ибо дело шло о путях и об истинном направлении последнего. На одной стороне во главе движения стояли вольфианцы Реймарус, Мендельсон и Николаи, на другой Иог. Георг Гаман, Лафатер, Фр. Генрих Якоби и Гердер. Общим родоначальником их является Лейбниц. Эти философы чувства и гения были представителями периода бури и натиска в философии, как Гете и Шиллер в поэзии. Сколь ревностно

противоборствуют они сторонникам умственного просвещения, таким людям, как Мендельсон и Николаи, столь же родственными чувствуют они себя Лейбницу. Это особенно ясно видно на Гердере, который, будучи духовно родствен Гаману и Якоби, был вместе с тем восторженным поклонником и ревностным последователем Лейбница. Истинный дух лейбницевского учения, преобразовавший философию нового времени, в соединении с критическим и поэтическим дарованием, предназначенным для реформы немецкой литературы, проявляется в Лессинге. В лейбницевской школе, беря это слово в обширном смысле, обнимающем всю историю развития немецкой философии от Вольфа до Канта, Лессинг представляет собою самое высокое явление. Он был другом Мендельсона и Николаи, издателем фрагментов Реймаруса и идеалом Гердера.

4. ЭПОХА КРИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Пройдя все свои стадии в философии Бэкона, Гоббса, Локка и Беркля, эмпиризм в лице Юма пришел к выводу, что истинного познания вещей человеческим разумом невозможно достигнуть ни рационалистическим, ни сенсуалистическим путем. Противоположное направление метафизики, завершив свое развитие в философии Декарта, Спинозы, Лейбница и Вольфа, пришло в лице немецких философов веры и чувства к подобному же результату, поскольку этим результатом является отрицание всей догматической философии и рационального познания. Гаман и Якоби прекрасно сознавали, что сходятся в этом пункте с шотландским скептиком, и вполне признавали его значение.

Настало время для преобразования философии. Она ожидает решения, требующего изменения основоположений, преобразования не только принципов, но и проблемы. Если подлежит изменению основной вопрос, самая формулировка и постановка задачи, то философия переживает не только преобразование, но и переворот или эпоху. Ее задачей остается ясное и отчетливое познание. Эта задача

неизменна, и сила справедливого и плодотворного скептицизма, без сомнения, может исправить проблему, преобразовать ее, но отнюдь не устранить и не уничтожить. Такое благотворное влияние скептицизм оказывал всегда, когда являлся следствием исторического хода развития философии, как необходимое и потому мощное течение.

Когда оказалось, что задачу философии нельзя решить с помощью принципов Декарта, то пришлось изменить последние для обоснования ясного и отчетливого познания вещей. Это частное преобразование было произведено Спинозой. Когда оказалось, что, исходя из принципов Спинозы, также нельзя объяснить возможности познания, а скорее следует отрицать ее, то пришлось коренным образом преобразовать принципы картезиано-спинозистского учения и реформировать понятие субстанции. Это полное преобразование было произведено Лейбницем. Установление и развитие принципов, касавшихся сущности вещей, прошло через все возможные точки зрения, соответствующие течениям новой философии при ее основном рационалистическом направлении. Когда, наконец, оказалось, что и с точки зрения учения о монадах ясное и отчетливое познание вещей является

невозможным, то единственное, что осталось сделать философии, это преобразовать свою проблему и изменить самую точку зрения. Теперь уже нельзя было основывать возможность познания на вере и выводить ее из природы вещей и человеческого духа; она должна предшествовать всем остальным вопросам и должна быть исследована и решена, как основной вопрос. Что такое познание, и как оно возможно? Или другими словами: в чем состоит способность познания, сам познающий разум, и какова его организация? Вещи, как предметы нашего представления и познания, подчиняются условиям познания; надо знать последние, чтобы судить о первых. Не видимыми предметами объясняется зрение, а наоборот. Поэтому задачи философии располагаются в таком порядке, что сперва ставится вопрос о сущности познания, затем уже о сущности вещей, а не наоборот: в этом и заключается видоизменение проблемы философии. Представления вещей должны находиться в зависимости от рода и свойств способностей познания, от законов представления и познания, а не наоборот. Поэтому философия должна изменить точку зрения своего доселешнего мирозерцания и подняться на высшую, чтобы она была в состоянии, исходя из

сущности разума и его деятельности, осветить и познать возникновение чувственного мира, являющегося общим объектом нашего представления и опыта. Она должна стать на такую точку зрения, которая относилась бы к созерцанию всего чувственного мира подобно тому, как гелиоцентрическая точка зрения Коперника относится к созерцанию мира планет. Это изменение задачи и точки зрения философии составляет эпоху, которую создал Кант своей Критикой разума.

Основатель критической философии вышел из лейбниц-вольфовской школы, как назвал ее Бильфингер, и благодаря Юму пришел к убеждению в несостоятельности догматических систем. Путь от Лейбница к Канту ведет через эпоху немецкого просвещения, представителей которого мы назвали школой Лейбница в том же широком смысле, как мы назвали представителей эмпиризма школой Бэкона, первую ступень рационализма школой Декарта, а представителей новейшей философии называем школой Канта. Мыслителями, из которых каждый создал эпоху в истории философии нового времени, были Бэкон, Декарт, Лейбниц и Кант. Поэтому мы и озаглавили эту третью книгу: От Лейбница к Канту.

Глава вторая

ЛЕЙБНИЦ-ВОЛЬФОВСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

I. ХРИСТИАН ВОЛЬФ

1. БИОГРАФИЯ

Этот весьма замечательный в свое время человек был сыном одного кожевенника, большого любителя изящных искусств. Он родился 24 января 1679 года в Бреславле и умер 9 апреля 1754 года в Галле-на-Заале, прожив несколько более семидесяти пяти лет. Годами 1706, 1723 и 1740 жизнь его делится на четыре периода, из которых первый равняется двадцати семи годам, второй (1706–1723) семнадцати, третий (1723–1740) также семнадцати, и четвертый четырнадцати (1740–1754).

Еще будучи учеником гимназии Магдалины в своем родном городе, Вольф, по указанию пастора Неймана, обратил внимание на картезианскую философию; затем он изучал математику в Иене (1699) и получил в Лейпциге

право на чтение лекций защитой составленной по математическому методу диссертации об общей практической философии: *de philosophia practica universali, methodo mathematica conscripta* (1703). Это сочинение заинтересовало Лейбница и было причиной его знакомства с Вольфом, который начал с этих пор, по совету великого ганноверского философа, ревностно изучать его учение и сочинения, насколько они были ему тогда доступны. С 1705 года Вольф становится решительным сторонником "системы предустановленной гармонии". По рекомендации Лейбница он был приглашен в следующем году в качестве профессора математики во вновь основанный университет в Галле-на-Заале; тут он читал лекции сначала по математике, затем по физике и наконец по всем частям философии, – и читал их на немецком языке по примеру Христиана Томазиуса, отец которого Яков Томазиус был первым преподавателем философии у Лейбница. Христиан Томазиус был первым профессором, отважившимся объявить о лекции на немецком языке в лейпцигском университете и прочесть ее (1687).

Кроме творений Декарта и Лейбница, Вольф читал также сочинения по естественному праву Гуго Гроция и Самуила Пуфендорфа и в

особенности изучал произведение одного автора, хорошо знакомого нам по биографиям Спинозы и Лейбница, именно "Medicina mentis" Чирнгаузена, появившуюся в том самом году, когда Томазиус прочел в Германии первую академическую лекцию на немецком языке. Как известно, Чирнгаузен также исходил из учения Декарта; в Нидерландах он прошел через школу Спинозы и учил в своем сочинении эвристической логике, которая являлась как бы умственным лекарством и врачебным искусством и была построена по образцу математики таким образом, что каждое следующее положение обуславливалось всеми предшествующими, а последние, образуя строго систематический ряд, исходили из наидостовернейших истин: столь же достоверных, как картезианское *cogito ergo sum*. Такое методическое мышление Спиноза назвал "emendatio intellectus", и Чирнгаузен все время имел в виду его превосходный трактат "De intellectus emendatione", когда писал свою "Medicina mentis".

Таковы главные моменты духовного развития Вольфа, характеризующие первый период его жизни. Мы видим, как в течение его он подходит к той задаче, которую ставит ему история философии; этой задачей является изложение на

немецком языке и систематизирование лейбницевской философии, такое систематизирование, которое имеет в виду включение в нее дуалистического учения Декарта и демонстративного способа Спинозы и претендует на значение универсальной системы, превосходящей по своей оригинальности и обширности даже систему Лейбница. Поэтому Вольф был недоволен, когда его лучший ученик Г. Б. Бильфингер из Каннштадта в Виртемберге (1693–1750) назвал его философию лейбниц-вольфовской (leibnitio-wolfiana).

Свою философию Вольф разрабатывал и читал в университете в Галле-на-Заале. Там же читал свои лекции по естественному праву с 1690 года Христиан Томазиус, находившийся тогда в полном расцвете сил. Он принадлежал к числу основателей университета.

Огромное число слушателей, привлеченных вскоре философскими чтениями Вольфа на немецком языке, именно его лекциями по естественной или рациональной теологии, столь же быстро восстановило против него галльских богословов. Представителем пиетистического направления, которое в связи со стараниями Томазиуса привело к основанию университета, был почтенный, пользовавшийся заслуженной

признательностью за свои учреждения в Галле Август Герман Франке, изгнанный за свою деятельность из Лейпцига и Эрфурта. Ему нравилось все решительно в библейской назидательности богословских лекций и, напротив, в высшей степени не нравились вольфовские рациональные истины религии. Представителем закоснелого лютеранского правоверия, совершенно отрицающего всякое значение и право человеческого разума в делах веры, был Иоаким Ланге, отец того самого Самуила Готгольда Ланге, которого осмеял на все времена Лессинг за его плохой перевод Горация. Это было в год смерти Вольфа (1754 г.). Так как переводчик принял одного комментатора Горация за схолиаста, то Лессинг говорит: "это так же нелепо, как если бы я вздумал назвать Иоакима Ланге отцом церкви"⁶⁰⁰.

Разумеется, не одно только правоверие и пиетизм коллег Вольфа были причиной того, что они ополчились на него, но также и свойственный академическим корпорациям порок – зависть. Бес академической зависти и сплетен постоянно подливал масла в огонь. Противникам Вольфа хотелось добиться запрещения его философских лекций, но они тщетно пытались достигнуть этой цели с помощью правительственных комиссий,

которые несколько раз назначались для исследования учения Вольфа; комиссии эти постоянно решали дело в пользу Вольфа. Тогда прибегли к темным проискам и с помощью их достигли гораздо большего, чем хотели. С 1705 года в Берлине был назначен гофмейстером И. П. Гундлинг из нюрнбергского округа (1673–1731); это был пьяница и человек сварливый, игравший при Фридрихе Вильгельме I роль ученого придворного шута; он был членом табачной комиссии, был пожалован в бароны, а в конце концов похоронен в винной бочке в Борнштедте. Этот-то господин и уверил короля, что предустановленная гармония – фатализм, и что, согласно этому учению, его рослые гренадеры дезертировали по воле Божией, почему и не могут быть наказаны. Король пришел в неопишную ярость и издал варварский указ от 8 ноября 1723 года, полученный в Галле 13 ноября; этим указом повелевалось немедленно лишить Вольфа его должности и приказать ему под страхом виселицы оставить королевские земли в течение 48 часов. Вольфовские учебники метафизики и морали были запрещены, а за распространение его учения назначались каторжные работы (1727). Несколько лет спустя влиятельные сторонники вольфовской философии

в Берлине, как, напр., Мантейфель и Рейнбек, утишили гнев короля и в такой степени изменили его взгляды, что Вольфу было сначала предложено вернуться в Галле, затем поселиться во Франкфурте-на-Одере, а в 1739 году был издан указ, которым повелевалось кандидатам на должности пасторов изучать философию Вольфа. Однако Вольф не рискнул при жизни Фридриха Вильгельма I вернуться в его владения, из которых ему пришлось бежать сломя голову. Да и берлинские его друзья не советовали ему делать этого.

Богословские факультеты в Тюбингене, Иене и Упсале открыто объявили себя солидарными с галльскими богословами в осуждении учения Вольфа. Последний покинул Галле 13 ноября и отправился в Кассель, чтобы принять уже полученное им приглашение в Марбург, если это еще было возможно. Со стороны правительства препятствий к этому не встретилось. Там правил в это время ландграф Карл (1675–1730), сын которого Фридрих, как супруг королевы Ульрики Элеоноры, сестры Карла XII, сделался королем Швеции (1720–1751) и управлял своими гессенскими землями через своего брата Вильгельма, которого назначил штатгальтером.

31 мая 1740 года король Фридрих II вступил

на престол после смерти своего отца, и одним из первых его распоряжений было распоряжение о возвращении философа Вольфа, которого он назвал своим великим учителем. По желанию короля он должен был сделаться вице-президентом Академии Наук в Берлине, но по своему собственному предпочел этому месту академическую учебную деятельность в Галле, не желая служить с Мопертюи и занимать должность ниже его. Его возвращение было триумфом, не имеющим себе равного в летописях истории философии. Между тем его философия устарела, отжила свое время и потеряла ту притягательную силу, которую имела вначале; поэтому нет ничего удивительного, что она испытала судьбу Готшеда, ее последователя и панегириста. Во времена Фридриха Вильгельма I она была интересна, в эпоху же Фридриха Великого сделалась отсталой и скучной; аудитории Вольфа опустели, и сам он сделался унылым и мрачным, несмотря на все почести, которыми его осыпали; он был прусским тайным советником, канцлером университета, вице-президентом петербургской Академии и имперским бароном; его приглашали в Россию, Голландию и Данию. Его личность стала совершенно излишней для изложения и

распространения его учения, ибо все оно до мельчайших подробностей было изложено в массе его сочинений.

2. СОЧИНЕНИЯ ВОЛЬФА

Научно-литературная деятельность Вольфа делится на два периода, из коих первый (1712–1726) посвящен изложению его учения в серии немецких книг, а второй (1728–1753) более пространному изложению того же содержания в латинских томах in quarto, числом 23. Свои немецкие книги Вольф писал, как профессор философии в Галле и Марбурге, а латинские, как "praeseptor universi generis humani".

Конечная цель их просвещение человеческого ума, что только и приводит человека к наслаждению своей интеллектуальной деятельностью, которая, как учил еще Лейбниц, составляет сущность человеческого счастья. Поэтому Вольф и называет свои книги "Разумные мысли" и т. д., "преподаваемые любителям истины".

Его логика называется "Разумные мысли о силах человеческого ума и правильном применении их к познанию истины" (1712), метафизика: "Разумные мысли о Боге, мире и душе человека, а также о всех вещах вообще" (1719), мораль: "Разумные мысли о всех деяниях людей. Для споспешествования их счастью"

(1720), политика: "Разумные мысли об общественной жизни людей" (1721), физика: "Разумные мысли о действиях природы" (1723), телеология: "Разумные мысли о целях естественных вещей" (1724), физиология: "Разумные мысли о частях человека, животных и растений" (1725).

Заглавия латинских книг следующие: "Philosophia rationalis sive Logica" (1728), "Philosophia prima sive Ontologia" (1729), "Cosmologia generalis" (1731), "Psychologia empirica" (1732), "Psychologia rationalis" (1734), "Theologia naturalis" (1736–1737), 2 Vol., "Philosophia practica universalis" (1738–1739), "Jus naturae" (1740–1748), 8 Vol., "Jus gentium" (1749), "Philosophia moralis" (1750–1753), 4 Vol.

В предисловии к третьему изданию своей морали (§§ 1–12) от 8 сентября 1728 года Вольф рассказывает о том, что ему пришлось пережить в Галле; этот рассказ вызван бессовестными клеветами его врагов; "ему никогда и в голову не приходило, чтобы зависть могла побудить некоторых людей не только закрывать глаза перед истиной, но и держать насильно в темноте других, которые на все смотрят чужими глазами". По его мнению, нечто называется хорошим и достохвальным не потому, что это повелено

Богом, а потому что этому учит разум; в этом отношении он сходил с Конфуцием, великим моралистом китайцев, и никогда не основывал своей морали на учении о предустановленной гармонии. Заметим при этом, что Вольф не только изложил на немецком языке и систематизировал лейбницевскую философию, но также и разработал область практической философии, чего совсем не сделал Лейбниц. Он разработал именно мораль и политику, естественное и международное право подробнейшим образом, как в своих немецких, так и в латинских сочинениях. Стремление к универсальности идет еще дальше. В своих латинских сочинениях, которые он написал, как "praeseptor universi generis humani", Вольф пытается сгладить великую антитезу между эмпиризмом и рационализмом, что явствует из его "Psychologia empirica" и "Psychologia rationalis", цель коих дополнять друг друга. Психология, составляющая центр лейбницевской философии, разделяется у Вольфа на эмпирическую и рациональную: предмет первой составляет душа, какую она является при посредстве тела и воспринимается нами, предмет второй, напротив, какова она сама по себе, чтобы вывести из ее сущности душевные явления.

II. НЕМЕЦКАЯ ШКОЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

1. НОВЫЙ ДУАЛИЗМ

Вольф считает душу "простою", а тело "сложною" вещью, и так как из данного простого нельзя вывести данного сложного, то соединение души и тела должно быть объясняемо исключительно божественным чудом, как предустановленная гармония. Разложение того основного понятия, которым Лейбниц установил единство души и тела, естественно должно повлечь за собою разложение системы познания. Психология, составляющая центр лейбницевской философии, разделяется у Вольфа на рациональную и эмпирическую: предметом первой служит душа, какова она сама по себе, предметом второй – душа, какою она является при посредстве тела и воспринимается нами. Оба фактора знания, соединенные Лейбницем, опыт и спекуляция, являются у Вольфа разобщенными способами познания, и вот возникает та мертвенная метафизика, та лишенная глубины эмпирия, которые совместно придают философии вид сухой школьной мудрости, столь презираемой

впоследствии философами гения. Таким образом Вольф кладет основание умственного просвещения, энциклопедически округляя философию, систематически подразделяя ее на части и логически дисциплинируя каждую из этих частей. Это умственное просвещение не есть завершение лейбницевской философии, а есть лишь одна и именно первая фаза ее развития, систематическое выражение ее экзотерического духа; оно не представляет собою, как часто полагают, итога немецкого просвещения, а является лишь одним из моментов в его истории. Формальное образование ума и распространение логической формы на все части знания – неоспоримая положительная заслуга Вольфа по отношению к немецкому просвещению. С разумным мышлением непосредственно граничит моральное действие: поэтому наряду с формальной логикой Вольф разрабатывает на свой лад этические науки, мораль, естественное право, политику; он излагает их в исторической форме и присоединяет к своей системе под именем практической философии. Этим он дополняет лейбницевскую философию, как позже Баумгартен дополнил вольфовскую эстетикой; ибо Лейбницем были установлены этические и эстетические понятия, но не были разработаны в

самостоятельные учения, а у Вольфа не хватало эстетики.

По этим основным чертам вольфовской философии нетрудно определить точку зрения, господствующую в его общем мирозерцании и вообще характеризующую немецкое умственное просвещение. Этот ум, неспособный постичь лейбницевского принципа тождества, разлагает понятие монады, рассматривая душу и тело, как различные субстанции. Но, отделяя душу от тела, он вынужден отделить отчетливое познание от темного, мораль от природы, Бога от вселенной, и таким образом здесь разрывается та духовная связь порядка всех вещей, которою у Лейбница является понятие монады и развития. Если душа не изначально имманентна телу, а соединена с ним внешним образом, то в теле нет никакой самодеятельной, а стало быть, и целедейственной силы; в таком случае вообще в самих вещах нет конечной цели. Не в них, а вне их находится цель, для которой они предназначены; сами они только средства для чужой цели; не они стремятся достигнуть ее собственной силой, а она достигается чем-то посторонним при их посредстве: они, собственно говоря, не целедейственны, а лишь целеслужебны или полезны.

2. ВНЕШНЯЯ ЦЕЛЕСООБРАЗНОСТЬ

Истинно целесообразное носит свою цель в себе самом; полезное служит посторонней цели: первое есть конечная цель, второе промежуточная. Внутренняя целесообразность является принципом лейбницевской метафизики в ее подлинном, эзотерическом смысле; внешняя целесообразность, или польза, составляет принцип вольфовской метафизики. В этом и состоит главным образом изменение, произведенное Вольфом в учении Лейбница: вместе с понятием монады необходимо отчуждается и понятие цели, внутренняя целесообразность превращается во внешнюю, конечная цель в понятие полезности, жизнь в машину. Эта точка зрения является руководящей в эпоху умственного просвещения; вещи рассматриваются, оцениваются и объясняются в связи с их пользой. Подобно тому, как Декарт и его школа хотели объяснить все в мире промежуточными причинами, вольфовская философия с ее школой хочет объяснить все промежуточными целями. Если Спиноза выводил объяснение вещей из них самих и из закона природы, которому они подчиняются, без всякого

отношения к человеку, то последователи Вольфа, напротив, должны все относить к человеку, ибо польза вещей может оцениваться лишь с точки зрения пригодности их для человека. В этом отношении существует крайняя противоположность между этикой Спинозы и моралью немецкого просвещения; в глазах Спинозы было грубейшим предрассудком судить о вещах сообразно целям, и именно человеческим целям, тогда как умам вольфовского просвещения как раз и было непонятно, как можно судить о вещах независимо от целей, а тем паче отрицать значение последних. Это тоже одна из причин, почему в эпоху немецкого просвещения никак не могли понять Спинозу; просветители совершенно отказывались верить, чтобы Спиноза серьезно отрицал систему конечных причин и считал бы понятия целей пустыми фикциями. Они были до такой степени убеждены в необходимости их понятия цели, что считали противоположное ему не только неверным, но и невозможным. Мендельсон недоверчиво покачивает головой, читая в письме Якоби к Гемстергейсу, будто Спиноза утверждал, что учение о конечных причинах есть поистине бессмыслица. "Если все это действительно было сказано серьезно, то подобное утверждение представляется мне

величайшей дерзостью из всех, когда-либо выходявших из уст смертного. Ничего подобного не должен бы себе позволять сын земли, который так же, как и мы грешные, не питается амброзией, а подобно остальным сынам человеческим должен есть хлеб, спать и умирать. Если мудрец в своих спекуляциях доходит до таких чудовищных утверждений, то мне кажется, что для него настала пора осмотреться и поискать здорового человеческого ума, от которого он слишком удалился"⁶⁰¹. Здоровый ум говорит питающемуся хлебом человеку, что ему нужно это средство для утоления голода, что для получения хлеба, который он ест, нужны столь многие другие средства, доставляемые благодетельной природой нуждающемуся человеку. Если же природа благодетельна, то человек именно то существо, которому она оказывает свои благодеяния. Но разве могла бы природа быть благодетельной без благого и мудрого Творца, создавшего ее и имевшего в виду в своих творениях пользу человека? Поэтому "здоровый человеческий ум" твердо убежден, что он понимает божественные цели творения, если рассматривает вещи с точки зрения человеческой пользы, и вместе с тем наиболее способствует естественному богопочитанию. К этому

назидательному образу мыслей, который называл себя в те времена просвещенным, очень подходит известная эпитафия: "welche Verehrung verdient der Weltschöpfer, der gnädig, als er den Korkbaum schuf, gleich auch den Stöpsel erfand!"⁶⁰²

3. БОГ И МИР. КРИТИКА ОТКРОВЕНИЯ

Тут философия считается не мудростью, носящей свою цель в самой себе, а средством для просвещения, просвещение средством для споспешествования человеческому счастью, искусство средством для морального воспитания. Тут безжизненная природа считается средством для питания и сохранения живой, тело средством, при помощи которого проявляет себя душа, а вселенная средством, при помощи которого открывается Бог. Весь мир является делом божественных намерений, машиной, созданной и устроенной божественной мудростью. Эта мудрость и это устройство заключаются в том, что все части мировой машины связаны между собой целесообразно, т. е. согласно божественным намерениям. Поэтому понимание пользы вещей считается высшей теоретической мудростью, а полезное действие, или выборание лучших средств для лучших целей, – высшей практической. Этой точке зрения подчиняются понятия естественной религии и естественной теологии. Если мир машина Бога, что так часто и так охотно повторяет Вольф, то в

нем все совершается в силу изначально установленной связи, каждая часть его изменяется в согласовании со всеми остальными, каждое состояние мира вытекает из непосредственно предшествующего. Следовательно, в моральном смысле не нужно и потому морально невозможно, чтобы Бог внезапно нарушал ход этой машины и изменял течение вещей. Это значило бы изменять всю машину и действовать противно самим божественным намерениям; это очевидно противоречило бы мудрости совершеннейшего художника настолько же, насколько и природе совершеннейшего творения. Каждое внезапное вмешательство Бога в течение мира было бы исправлением творения, следовательно, доказательством его несовершенства, которое нам пришлось бы отнести на счет божественной мудрости. Такое вмешательство доказало бы божественное могущество за счет божественной мудрости. "Но мудрость", – говорит Вольф в своих Разумных мыслях о Боге, – "есть более высокое совершенство, чем могущество: ибо обладающий могуществом, конечно, может делать, что хочет; но только обладающей мудростью может делать все наилучшим образом, так, чтобы никакой ум не мог найти в сделанном

ни одного недостатка. Для Бога мало творить что-нибудь; существо с таким совершенным умом, что оно провидит все, и с такой совершенной волей, что не хочет ничего, кроме лучшего, должно делать все так, чтобы в сделанном нельзя было найти ни одного недостатка. Если в мире все происходит естественно, то он дело мудрости Божией. Напротив, если случаются факты, не имеющие никакого основания в сущности и в природе вещей, то это совершается сверхъестественно или при помощи чудес, и, стало быть, мир, в котором все совершается при помощи чудес, есть дело только могущества, а не мудрости Божией"⁶⁰³.

С этой точки зрения чудеса, сверхъестественные откровения, вдохновение, вочеловечение и т. д. должны быть подвергнуты сомнению и в конце концов должны быть отрицаемы. Тут начинаются те разногласия между естественной теологией и позитивной, о которых мы говорили раньше. Деизм, примирившийся у Лейбница с религией откровения, становится независимым от нее в созданной Вольфом просветительной системе и идет последовательно к решительному разрыву с позитивной верой. Сам Вольф, по-видимому, пришел лишь наполовину к такому результату: он

не хотел прямо отрицать чудес и откровений, но не хотел также и оставить их без рассмотрения под именем сверхразумного, как это сделал Лейбниц; он обусловил их возможность, ограничив их, и допускал непосредственное откровение Божие только при известных критериях, обстоятельно им установленных. Откровение, не имеющее этих критериев, казалось ему ложным и беспочвенным. Этим было положено начало серьезной критике веры, которая не могла удовлетворяться неопределенным установлением границ. Кроме того, "признаки", при существовании которых Вольф допускал чудо и непосредственное откровение Божие, были таковы, что, в сущности, и то и другое считалось возможным только по имени, по существу же дела являлось невозможным⁶⁰⁴. Откровение именно, по его мнению, может иметь место лишь тогда, когда человеку абсолютно необходимо знать нечто такое, чего он никогда не может постичь собственным разумом. Но и в этом случае чудо допустимо лишь тогда, когда это не может совершиться по законам природы. Положим, наконец, что оба эти условия даны, тогда опять-таки чудо и откровение Божие будет истинным лишь в том случае, если в нем нет

ничего противоречащего божественному совершенству и премудрости. Но оно также не должно противоречить человеческому разуму и его необходимым истинам. А так как вообще между истинами не должно существовать никакого противоречия, то всякое божественное откровение, обязывающее человека к какому-нибудь деянию, не согласному с законами природы и с существом души, будет неистинным. Наконец, если выполнены все эти естественные и моральные условия, то откровение Божие должно совершаться так, чтобы при этом не было потрачено излишней силы, чтобы все, что может быть сделано при помощи естественных сил, было совершено при помощи их. Если оно совершается, как это обыкновенно бывает, при помощи слов, "то не должно быть употреблено более слов, чем необходимо для дела, а сами слова должны быть понятными; кроме того, все расположение слов должно согласоваться с общими правилами грамматики, равно как и риторики".

Таким образом Вольф допускает чудо и откровение, предварительно взяв их под строгий физический, моральный, экономический и грамматический контроль, т. е. предварительно поставив им такие условия, каких не могло

выполнить и не выполнило ни одно из сверхъестественных откровений, о которых рассказывает история религии.

Глава третья

ЧИСТЫЙ ДЕИЗМ. ГЕРМАН САМУИЛ РЕЙМАРУС

I. ИСКЛЮЧИТЕЛЬНОЕ ЗНАЧЕНИЕ РЕЛИГИИ РАЗУМА

1. НЕВОЗМОЖНОСТЬ ЧУДЕС

Что подготовил Вольф, то выполнил Реймарус, самый светлый ум из всех сторонников этого направления. Вопрос о соотношении между естественной религией и религией, данной через откровение, разрешается им в духе умственного просвещения. Если Вольф считал сверхъестественное откровение возможным при условиях, которые в сущности делают его невозможным, то Реймарус прямо объявляет, что оно невозможно. Этот мыслитель, являющийся вместе с тем по своему стилю лучшим писателем эпохи просвещения, берет принципы, систематически выведенные Вольфом и Баумгартеном, в их полном логическом значении

и основывает на них критику позитивной религии. В своем сочинении о "важнейших истинах естественной религии" он утверждает, что, кроме сотворения мира, не может иметь места никакое иное чудо, никакое иное откровение Божие; он доказывает, что с точки зрения моральной необходимости оно невозможно, а в смысле божественных намерений и божественного совершенства даже нецелесообразно; он отрицает сверхъестественное откровение на точном основании деизма и вольфовской теологии. "Нельзя отрицать божественного провидения, не отвергая бытия Божия и Его совершенств, а вместе с тем и творения. Полагая, что в мире есть нечто, чего не предвидел Творец, или что Он представлял себе иначе, мы вместе с тем полагаем пределы Его уму и приписываем Ему вместо всеведения и совершеннейшей премудрости неведение, темноту, неясность, опрометчивость, противоречие и заблуждение. Божественное прозрение есть вместе с тем постоянная побудительная причина для божественной воли неизменно сохранять мир во всем его действительном течении. Ибо, если бы решение Божие изменилось в зависимости от течения действительных событий, то у Него должны бы

были явиться также иные побудительная причины к этому сравнительно с первоначальными. Следовательно, этим Он сам признал бы свои прежние прозрения и решения не благими и не премудрыми, и, стало быть, вышло бы, что Он заблуждался и сделал дурной выбор либо сначала, либо под конец, а это противоречит бесконечному совершенству Божию". – "Если бы Бог делал все непосредственно и при помощи чудес, то Он делал бы все один: но для чего же Он предпринимал бы тогда сотворение конечных вещей? Если бы Он постоянно ставил препятствия стремлениям созданных субстанций и законам их природы, то для чего же тогда Он дал им их? Чем более совершал бы Он чудес после сотворения, тем более снова уничтожал бы природу, а не поддерживал бы ее, – тем более, значит, было создано Им ни к чему не нужного; по отношению же к самому себе Он либо не провидел бы возможных естественных средств для своей цели, либо часто менял бы свою цель и противодействовал бы своему собственному влиянию в деле сохранения природы"⁶⁰⁵.

2. ОТКРОВЕНИЕ ЧЕРЕЗ ЧУДЕСА

Если эти объективные основания делают чудо вообще невозможным, то совершенно то же самое можно сказать о всяком сверхъестественном откровении Божиим, которое только и может совершиться путем чуда. Но если в самом деле не существует непосредственного откровения Божия, то наша вера в откровение не имеет смысла, ибо она основывается на упомянутом сверхъестественном факте. Таким образом достигается цель стремлений умственного просвещения. Для того, чтобы религия могла иметь место, она должна основываться только на естественном познании. Естественная религия уже не может мириться с религией откровения, ибо она заявляет о своих исключительных правах на истину. Религия склоняется исключительно на сторону естественного познания; истина исключительно на стороне естественной религии. Так решает Реймарус вопрос об отношении последней к вере в откровение. В этом отношении его взгляды резко разнятся как от взглядов Лейбница, так и от взглядов Бейля. Реймарус сходится с Лейбницем в том, что разум согласуется с религией, или что есть религия

разума; но, тогда как Лейбниц пытается соединить религию разума с откровением, Реймарус противопоставляет их друг другу, причем, в его глазах, вера в откровение вместе с истиной теряет всякое право на религиозное значение. Он сходится с Бейлем в том, что разум и откровение противоречат друг другу; но, тогда как скептик, противопоставляя религию разуму, основывает ее только на откровении, деист, напротив, противопоставляет религию откровению, основывая ее только на разуме. Признаваемое обоими противоречие они разрешают в противоположном смысле: Бейль раз навсегда подчиняет человеческий разум откровению, Реймарус, наоборот, откровение разуму; первый делает позитивную веру в откровение последним судьей в вопросе о религиозной истине, второй не признает никакого иного судьи в делах человеческой веры, кроме естественного разума. Итак, взгляды Бейля и Реймаруса на отношение разума к откровению диаметрально противоположны; по критической силе ума это равные противники, но в пользу Реймаруса говорит то, что он был проникнут твердым религиозно-нравственным убеждением, которого скептику не могли дать ни религия, ни разум.

II. РАЗУМНАЯ ВЕРА И БИБЛЕЙСКАЯ ВЕРА

1. КРИТЕРИИ ОТКРОВЕНИЯ

Реймарус является выразителем чистого деизма со всеми его положительными и отрицательными характерными чертами. И никто не выказал при защите этой точки зрения столько учености и проницательности, столько моральной серьезности и добросовестной основательности, как Реймарус в своей "Защите или апологии разумных почитателей Бога"⁶⁰⁶. Такое заглавие имел в виду дать Реймарус этому замечательному сочинению, разработке которого он посвятил свою жизнь; немногие части его были изданы после смерти автора Лессингом в знаменитых "Вольфенбюттельских фрагментах"⁶⁰⁷.

Реймарус вполне сознавал, что его убеждения идут вразрез с официальной религией, с обычной теологией и с верой большинства, основанной на привычке и воспитании, и эти соображения удержали его от издания своего сочинения; но в нем самом рано сказалась внутренняя потребность основательно исследовать противоречие между разумом и откровением и

разрешить его. Поэтому он сделал критику библейских откровений задачей своей жизни. Как бы ни были далеки от точки зрения этой критики наше время и нынешняя наука, все же теперь, как и тогда, остается неоспоримым, что этот человек относился к истине с нравственной серьезностью и хотел только одного – дать себе возможно ясный отчет в том, что касается высших дел человеческих. Но он прекрасно знал, что ему нельзя было открыто исповедовать эту истину, что противники не станут противопоставлять его доводам свои доводы, чтобы опровергнуть ее, а будут только искать средства зажать ей рот. Борьба с разумом и с разумными почитателями Бога, по мнению их защитника, не будет вестись противниками честно; разум будут поносить с кафедры, а разумно верующих, или деистов, станут преследовать средствами, не дозволяемыми религией. Если богословы слепо подчиняют разум вере и даже считают его злым принципом в человеке, то они противоречат учению Христа, который проповедовал нравственную религию, противоречат иудейской и апостольской церкви, Библии и самим себе. Они противоречат Библии, потому что изречения, на которые они ссылаются, истолковываются ими противно истинному библейскому смыслу; они

противоречат самим себе, потому что не стесняются называть учение другой церкви противным разуму и, стало быть, нуждаются в разуме, сколько бы ни отрекались от него. "Это поношение разума у протестантских богословов", – говорит Реймарус, – "совершенно такая же иерархическая уловка, как у католических патеров запрещение чтения Библии мирянам, на что они хотят сохранить исключительное право, чтобы толковать ее, как им угодно"⁶⁰⁸. Так же противоречит истинной религии и то, что разумные почитатели Бога подвергаются преследованиям со стороны ортодоксальных. Ибо их побеждают силой: вместо того, чтобы поучать их, их изгоняют; вместо того, чтобы опровергать их, их наказывают. Позорят их гражданскую честь там, где следовало бы выслушать и обсудить их научные доводы. Это насилие противоречит Библии, примеру Христа и апостолов, наконец, гражданскому праву, осуждающему лишь произвольные деяния; но вера вовсе не дело полного произвола. "Ортодоксальные теологи", – говорит Реймарус, – "набирают для подавления религии разума целое войско отчаянных забияк, и верховной власти, как защитнице веры, приходится запрещать под страхом тяжкого наказания продажу сочинений

свободомыслящих авторов и осуждать эти книги на сожжение рукой палача; а бывает даже, что, открыв имя автора, его лишают должности или сажают в тюрьму, или изгоняют. Тогда принимаются за безбожные сочинения и опровергают их с полной уверенностью, по богословскому методу. Но истина должна основываться на доводах: она не признает за своими противниками никакой права давности. Дела богословов, должно быть, обстоят плохо, если они употребляют против сочинений своих противников силу и затем авторитетно заявляют, что честно опровергли их. Нетерпимость и преследования направлены у всех христиан как бы по общему уговору главным образом против религии разума, и это ложится неизгладимым позорным пятном на все христианство, в особенности же на протестантизм. Во всем христианском мире скорее будут терпеть какое угодно безбожное суеверие, какую угодно нелепую ересь и обрядовую мишуру, какое угодно заблуждение и химеру, даже непримиримых врагов Христова имени, чем религию разума"⁶⁰⁹.

Разоблачив таким образом несправедливости, которые приходится терпеть деизму со стороны правоверных, как они называют себя, Реймарус

исследует со своей стороны право на существование веры в откровение. Возможно ли вообще, спрашивает он, чтобы сверхъестественное откровение служило фундаментом всеобщей религии? Или может ли сверхъестественное откровение быть средством для всеобщей религии? Если может, то оно целесообразно, и нет причины, препятствующей Богу применять это средство. Если же не может, то оно не соответствует цели, а несомненно, что божественная премудрость никогда не пользуется не соответствующими цели средствами. Поэтому Реймарус исследует с величайшей точностью условия, при которых сверхъестественное откровение Божие может сделаться религией: оно может сделаться ею, если его содержание может стать достоверно известным каждому. Предположим теперь, что, как повествует Библия, Бог открывался в одном народе известным лицам в известные времена, что это откровение засвидетельствовано известными документами; в таком случае должна существовать возможность распространения веры в эти документы (в смысле твердого и ясного убеждения) среди человеческого рода. Если это возможно, то должны быть даны признаки, при наличии которых факт откровения не может подлежать

отрицанию. Чтобы в эти документы верили, нужно прежде всего, чтобы они были известны всем. Положим, что это выполнено, чего на самом деле нет, – в таком случае они должны быть переведены на все языки. Положим что это выполнено, чего на самом деле нет, – в таком случае каждый человек должен обладать способностью разумно рассуждать, и если он обладает ею, то никакой предрассудок и никакая сила не должны удерживать его от изложения их. Но и этой способности, которою обладают отнюдь не все, далеко еще не достаточно для твердой веры в документы откровения. Чтобы верить в них, надо также быть в состоянии вполне объяснить их, и каждый должен мочь это сделать, чтобы верить в них. Если он может это, то должен быть убежден, что перевод верен, что оригинал не искажен, что авторы не вымышлены, что рассказы и догматы истинны, что пророчества и чудеса божественного происхождения. "Одной единственной неверности, грешащей против очевидного опыта, против истории, против здравого смысла, против неопровержимых принципов, против правил доброй нравственности, достаточно, чтобы не признать данную книгу за божественное откровение". А так как из перечисленных выше

условий в строгом смысле слова ни одно не имеет места, то отсюда следует, что всеобщая вера в откровение есть дело совершенно невозможное, что, следовательно, Бог не мог сделать откровения средством религии. Единственным путем к всеобщей религии является не какой-либо писанный документ, а "книга природы, создания Бога и отпечатки божественных совершенств, ясно отражающихся в них, как в зеркале, для всех людей, как ученых, так и неученых, как для варваров, так и для греков, евреев и христиан, всюду и во все времена"⁶¹⁰.

2. БИБЛЕЙСКИЕ ОТКРОВЕНИЯ

С этой точки зрения Реймарус рассматривает порознь каждое из библейских откровений Ветхого и Нового Завета, документы, на которых основывается иудейская и христианская вера в откровение. Он стоит на точке зрения читателя, который обладает всеми условиями, как ума, так и образования, чтобы объяснить и критически рассмотреть эти документы, который, стало быть, может и хочет верить в них, коль скоро убедится в их достоверности. "Ну, хорошо!" – так заканчивает он первую книгу своего труда, – "я рассмотрю по очереди деятели, деяния, учения и писания как Ветхого, так и Нового Завета и покажу, почему каждое из них кажется нам прямо противоречащим свидетельству их, что нам через них даровано сверхъестественное, божественное откровение для нашего блаженства"⁶¹¹.

Принципу, отрицающему вообще возможность чуда и сверхъестественного откровения, Реймарус следует в своей критике Библии косвенно. Не из принципа, стоящего на заднем плане, а из фактов библейской истории выводит он недействительность библейских откровений. Как догматик, он показывает, что в

силу божественной премудрости, действующей согласно естественным целям, не может быть ни чудес, ни откровений. Как критик, он говорит: предположим, что существуют сверхъестественные откровения Божии; в таком случае носители их должны во всех отношениях согласоваться с божественной целью, стало быть, действовать строго в религиозном духе и потому совершенно морально. Однако относительно каждого из носителей библейских откровений можно доказать, что они не действовали так, а стало быть, и их откровения были не божественного происхождения⁶¹². Так выводит Реймарус из образа действий библейских носителей откровения недействительность их откровений: причем, конечно, собственные философские взгляды критика являются неизменным масштабом и отправной точкой его суждений.

Принципы этой критики весьма просты. Вся она зиждется на следующем логическом основоположении. Закон противоречия, аксиома логики, учит нас, что нечто не может быть одновременно утверждаемо и отрицаемо; всякое утверждение есть вместе с тем отрицание противоположного; стало быть, утверждение истинной религии есть вместе с тем отрицание неистинной.

Если же истинной религией является одна только естественная, основывающаяся только на разуме, и если ей противоречит религия откровения, т. е. библейская, то отсюда вытекает, что последняя должна быть признана неистинной и в силу этого подлежит отрицанию. "Лишь естественная религия истинна, библейская же религия противоречит естественной; значит, она неистинна". Таков силлогизм, на котором основывается Реймарус. Первая посылка есть сумма его философских убеждений, вторая – результат его критики.

Истины естественной религии тесно связаны между собой. Она есть основанная на доказательствах разума вера в Бога, как в справедливого, премудрого, благого Творца мира, и в бессмертие человеческой души: вера в мудрый и закономерный миропорядок, как в совершеннейшее откровение Божие. Стало быть, если бы Бог хотел дать какую-нибудь религию через откровение, то, в силу божественной справедливости и благости, она должна бы иметь в виду все человечество, должна быть приноровлена к нему; в таком случае земные носители ее должны бы быть нравственнейшими, лучшими, мудрейшими людьми. Следовательно, всякая присущая религии и умаляющая ее

значение граница свидетельствует против ее божественного откровения, равно как и всякое заблуждение, всякая эгоистическая, земная цель тех, которые считаются носителями божественного откровения и пророками.

Если мы представим себе теперь, что библейские писания Ветхого и Нового Завета рассматриваются с этой критической точки зрения, то вместе с такой постановкой вопроса будет дан и ответ на него. Если религией откровения может быть лишь такая, которая, обладая полной ясностью и внутренним согласованием, озаряет весь род человеческий, то шестьдесят писаний на различных языках, не составляющих связного целого, возникших постепенно в течение двух тысячелетий и наконец собранных в один канон, не могут быть откровением. Если носители божественного откровения должны прежде всего отличаться нравственной чистотой, в таком случае плохо обстоят дела мнимых носителей иудейского откровения: Ноя, патриархов, Иосифа, Моисея, Самуила, Давида и т. д.; в таком случае они не были избранными орудиями Бога, а только старались казаться ими для своих земных, эгоистических целей. Если от истории откровения, какую претендует быть библейская,

отнять откровение, то что же останется? История кажущихся, мнимых откровений, человеческое мороченье самого низкого сорта! К такому результату приходит критика Реймаруса. Теперь для нас совершенно ясен тот процесс, который Реймарус ведет с Библией, во всей его полноте, и из односторонности и внутренней невозможности сентенции нам нетрудно вывести односторонность и несовершенство всего этого критического суда. От истории божественного откровения остается в качестве исторической сути, выражаясь кратко, лишь человеческое мороченье и обман. Такое решение дела неутешительно, тем не менее оно могло бы быть истинным; это был бы не единственный, а лишь худший случай безотрадности истины. Но решение в своих главных пунктах невысказано по внутренним причинам. Так, действительно совершенно невысказано, чтобы апостолы с таким пламенным вдохновением проповедовали Воскресшего и обращали к Нему людей, сознавая в то же время, что они тайно похитили Его тело. Такое связанное с ложью и обманом вдохновение невысказано; это совмещение представляет собою как раз то самое противоречие, которое сам Реймарус считает критерием невозможности.

Мы оставляем в стороне библейскую

проблему, исследование и решение которой есть задача богословской науки. Наше дело лишь указать, к каким выводам пришло просвещение в лице Реймаруса. Вопрос о религии выдвинулся на первый план. В нем находится центр тяжести проблемы просвещения. Историческая религия, совпадающая с откровением, рассматривается при таком освещении, при котором объяснение этого факта, заключающее в себе вместе с тем его оправдание, является невозможным. Таким образом естественная религия не видит рядом с собою никакой другой и претендует одна на все религиозное значение. Поэтому просвещение должно попытаться добиться признания естественной религии, как религии. В этом заключается его ближайшая задача.

Глава четвертая

ПРАВСТВЕННОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ И ПОПУЛЯРНАЯ ФИЛОСОФИЯ. МОИСЕЙ МЕНДЕЛЬСОН

I. МОРАЛЬ КАК СУЩНОСТЬ РЕЛИГИИ

1. ИСХОДЯЩИЕ ИЗ СЕРДЦА ДОКАЗАТЕЛЬСТВА БЫТИЯ БОЖИЯ

С этих пор с точки зрения просвещения религия признается лишь в границах естественного познания. Естественная религия отвоевывает себе свободное поприще, ибо границы, поставленные ей Лейбницем, а религии откровения Вольфом, уничтожены Реймарусом. Так как бытие Бога и бессмертие души может быть выведено из естественных понятий, то просвещение исчерпывает обеими этими истинами, на которые оно только и опирается, всю сущность человеческой религии. Эти истины ставятся им на место откровения. Поэтому является потребность сделать их популярными и

превратить из методических доказательств в живое познание и моральное убеждение.

Умственное просвещение, систематическим выразителем которого является Вольф, а критическим Реймарус, начинает принимать близко к сердцу дело естественной религии и стремится склонить на ее сторону также симпатии своего века. Оно стремится сделаться нравственным просвещением и сообразует с этим свою задачу, свое направление, свой тон. Представителем этой точки зрения является Моисей Мендельсон; ей как нельзя более соответствовал его духовный строй, и ей он обязан тем значением, какое приписывает ему эпоха просвещения. Он выражает экзотерический дух лейбницевской философии в экзотерической, свободной форме. Цель его сочинений, которой соответствует и их форма, сводится к стремлению сделать истины естественной религии общеизвестными и доступными каждому, так изложить их, чтобы они не только стали очевидными для ума, но вместе с тем влияли бы на поступки людей, как произвольные максимы, и сделались бы практическими принципами; ему хочется сделать их не только ясными, но также достойными размышления и поучительными. В этом отношении он различает

в своем трактате "Ueber die Evidenz der metaphysischen Wissenschaften" (Об очевидности метафизических наук) в естественной теологии умовые доказательства от таких, которые обращаются к человеческому сердцу. Для доказательств сердца нужен не методически-строгий писатель, как Вольф и Реймарус, а ритор, подобный Мендельсону. Поэтому, несмотря на всю легкость и изящество стиля, его писания однообразны и часто отдают поучением, ибо содержание их бедно, а тенденция добродушно-моральна. Мендельсону хотелось быть для немецкого деизма тем же, чем был для английского Шефсбюри. Он всюду является подражателем и несамобытным философом; своей философией он обязан Вольфу и его школе, своим литературным значением Лессингу, которого он понимал лишь постольку, поскольку тот имел отношение к эпохе умственного просвещения. Его точкой зрения остается естественная религия, в истины которой, по его мнению, должно верить исключительно на основании естественного познания и исключительно с целью живого и полезного их применения, или "прагматического познания". В видах этого он трактует с претензией на сократовскую мудрость бессмертие души в своем

Федоне и учение о Боге в своих "Morgenstunden" (Утренних часах), в том сочинении, которое вовлекло его в роковой спор с Якоби. Словом, он непрестанно занят превращением религии в мораль. Это стремление, конечно, требующее известного ораторского искусства, но вовсе не требующее особой спекулятивной силы ума, делает Моисея Мендельсона видным и, если угодно, интересным писателем просвещения. Он так решительно утверждал и с таким остроумием доказывал, что сущность религии составляют образ мыслей и мораль человека, что в этом отношении примыкает к теолого-политическим понятиям Спинозы, а, с другой стороны, удачно дополняет Реймаруса.

2. РЕЛИГИЯ КАК НЕЧТО ПРОТИВОПОЛОЖНОЕ ЦЕРКВИ

Если именно Реймарус применял точку зрения чистого деизма против веры в откровение и библейской религии, то Мендельсон применяет ее против церкви. Он указывает на противоречие между религией и церковью, как Реймарус на противоречие между разумом и откровением. Церковь именно составляет юридическое учреждение, как бы государство религии, а Мендельсон рассуждает подобно тому, как Спиноза в своем Теолого-политическом трактате, что религия по своей природе никогда не может вылиться в форму юридического учреждения. Ибо права имеют значение лишь там, где на другой стороне есть обязанности, к выполнению которых в случае надобности можно принудить. Каждое право должно иметь возможность сделаться принудительным правом: оно должно быть в состоянии принудить к исполнению соответствующих обязанностей, если они не исполняются. К чему никоим образом нельзя принудить, на то никогда не может существовать серьезного права. Но ведь сущность религии заключается в моральных воззрениях; тут вся

ценность поступков зависит исключительно от воззрений, вызвавших их. Воззрения же и мысли никогда не могут быть вынуждены, а потому не имеют ничего общего с областью права; в религии нет ничего такого, что могло бы расцениваться в юридическом учреждении, заслуживая либо награду, либо наказание. Таким образом Мендельсон приходит к решительному выводу, защищаемому им в первой части его сочинения "Иерусалим, или о религиозной власти и иудаизме"⁶¹³: что в силу доводов разума и религии не может быть церковного права, что всякое так называемое церковное право существует за счет религий⁶¹⁴. Поэтому он требует, как Спиноза и Реймарус, полной терпимости со стороны государства к религиозным убеждениям и представляет в этом отношении резкую противоположность охочему до уний Лейбницу, высказываясь против всякой попытки соединения религиозных мнений, потому что такое соединение верований необходимо предполагает религиозный договор, формулу, символ, а чтобы их соблюдали, они должны быть возведены в закон и потому вооружены гражданской властью. Всякий символ веры приводит к церковному праву, а всякое церковное право к религиозным стеснениям,

одинаково противоречащим и общей справедливости, и истинным интересам религии. Для защиты последних и для возведения терпимости в закон необходимо лишить церковь и религию всякой гражданской власти или, что то же, отделить от государства. Мы оставляем в стороне вопрос о том, как применил Мендельсон эти выводы, сделанные вполне в духе эпохи умственного просвещения, к защите иудаизма, насколько он имел право утверждать относительно религии Моисея, что в ней нет церковного права, что она не предписывает никаких вероучений, что ее вероучения опираются не на божественное откровение, а только на естественное познание, и что единственной целью иудейского откровения был практический закон и житейские правила⁶¹⁵.

II. УМСТВЕННАЯ ОГРАНИЧЕННОСТЬ ЭПОХИ ПРОСВЕЩЕНИЯ

1. МЫШЛЕНИЕ, ИДУЩЕЕ ВРАЗРЕЗ С ИСТОРИЕЙ

Конфликт с христианством, к которому в лице Реймаруса приходит последовательное в своих выводах просвещение, имеет отношение вообще к позитивной или исторической религии и вместе с тем ко всей истории, тесно связанной с этой религией. Умственное просвещение со своим деизмом и естественной моралью относится отрицательно ко всем историческим векам, не согласующимся с ним или черпающим свои религиозные понятия не из естественного познания, а из других источников. Оно видит в представлениях позитивных религий пустые фикции и, хотя по сравнению со Спинозой держится совершенно иного философского образа мыслей, тем не менее совершенно сходится с ним в этом отрицательном отношении к историческим религиям. Но если религии напоследок опираются действительно на обман или подлог, то и религиозная жизнь, характеризующая целую

эпоху, и история, нераздельно связанная с религиозной жизнью, представляют собою необъяснимое явление. Вот к какому противоречию с самим собою приходит умственное просвещение. Руководясь светом своего ума, оно доходит до того, что для него становится темной история всех времен, что оно не видит ничего, кроме своего собственного света. Все, что не рождено в этом свете, является для него темным. Оно судит по чисто логическому закону: что истина может быть лишь одна, что поэтому не согласующееся с нею должно быть ложным. Истинно лишь то, что может быть ясно и отчетливо понято; все, не подходящее под эту рубрику, совершенно безосновно и ложно. Ум может мыслить Бога лишь единым; поэтому монотеизм истинен, а политеизм совершенно ложен: так судил Вольф о язычестве⁶¹⁶. Ум может понять откровение Божие лишь во всей вселенной и в согласном с законами природы ходе вещей, а не в чуде, прерывающем и останавливающим движение мировой машины; поэтому истинна лишь одна основанная на естественном познании религия, а религия откровения ложна: так судит Реймарус о иудейской религии и о христианстве. Откровение он считает ложным, но почему? Потому что оно

никогда не может привести к всеобщей религии. Но кто же сказал, что целью его должна быть такая всеобщая религия, в которой совершенно сходились бы все люди? Наконец, положим, что цель его такова: разве не должна необходимо такая всеобщая религия бесконечно видоизменяться в зависимости от степени культуры людей и веков? Разве Бог в своей премудрости не мог хотеть вместо такой всеобщей религии истории религий? Не должен ли был Он хотеть этого, если мыслил род человеческий таким, каков он есть: постепенно совершенствующимся, восходящим все на высшие ступени духовного развития?

2. МЕНДЕЛЬСОН И СОКРАТ

Но век этого просвещения мерит все на свой аршин; он всюду видит лишь свой ум, лишь то, что согласуется и не согласуется с ним. Его Мендельсон кажется ему новым Сократом только потому, что древний Сократ представляется ему совершенным Мендельсоном. Он видит в сыне Фэнареты не воплощенного гения философии, ищущего идею истины, а добродушного популярного философа, добродетельного моралиста, который возжег свет естественной религии: нечто, напоминающее героя Ксенофонта, а не Платона. К последнему он относится так же, как Федон Мендельсона к платоновскому; с древностью и вообще с чуждым ему он обращается так, как Мендельсон с Платоном, от которого он эклектически заимствует то, что кажется ему соответствующим его образу мыслей. Этот Сократ Мендельсона красноречивый вольфианец, черпающий свои важнейшие доказательства бессмертия души у Вольфа, Реймаруса и Баумгартена. Под личиной греческого мудреца мы слышим в афинской тюрьме немецкого профессора философии восемнадцатого века, проповедующего о

бессмертия души с применением всех метафизических и телеологических доказательств тогдашней философии. Ничто не характеризует так Мендельсона и его эпоху, как это бесконечное переложение платоновской метафизики в вольфовскую, это исправление платоновского Сократа Баумгартеном и Реймарусом, эта поддельная, лишенная своей исторической индивидуальности личность, которая именно в силу этого вполне соответствовала вкусу тогдашнего времени. Так мало или, вернее, так ничтожно было понимание и чувство исторической истины в эпоху умственного просвещения. Все те религиозные и непонятные особенности, которые характеризуют историческую личность греческого философа, совершенно затушеваны в немецкой копии. В характеристике Сократа, которую Мендельсон предпосылает своему Федону, он сглаживает эти черты и вместо того, чтобы объяснить их, извиняет. Он совершенно не понимает античных мотивов сократической нравственности. Основой, на которой зиждется нравственное величие Сократа, Мендельсон считает "непоколебимое чувство долга по отношению к Творцу и Хранителю всего, которого он ясно познавал непреложным светом разума". Поэтому и его

Сократ советует всем своим друзьям добиться посвящения в элевзинские таинства; "ибо", – говорит Мендельсон, – "есть полное основание думать, что элевзинские таинства были не что иное, как учения естественной религии". Почему же сам Сократ колебался относительно собственного посвящения в них? "Для того, чтобы иметь право безнаказанно распространять эти таинства, чего с помощью посвящения хотели лишить его жрецы". Любовь Сократа к Алкивиаду, этот философский эрос, так увлекательно и дивно описанный в платоновском Пире, Мендельсон называет "неестественной галантностью", которую он извиняет ввиду того, "что она была тогда в моде подобно тому, как и в наши дни самый серьезный человек, пища даме, считает неперемным своим долгом прикидываться влюбленным". "Ничего иного", – прибавляет он, – "не доказывают выражения Платона, как ни странно звучат они для нашего уха". Но страннее всего было для Мендельсона то, что Сократ называл своим гением или демоном. Тут берлинский мудрец не мог придумать ничего, кроме обвинения своего героя в "слабости", которую он извиняет только тем, что во времена Сократа вера во внушения духов не была искоренена так основательно, как во времена

какого-нибудь Мендельсона и Николаи. У Сократа не было бы этого демона, если бы он имел счастье быть учеником вольфовского просвещения. И в этом, может быть, заключается единственная разница между Сократом и Мендельсоном, что у последнего не было демона, что он был совершенно свободен от этого гения. "Разве прекраснейший человек", – спрашивает он покровительственно и снисходительно, – "непременно должен быть свободен от всяких слабостей и предрассудков? В наши дни уже не считается заслугой высмеивание внушений духов. Быть может, во времена Сократа для этого были нужны силы гения, которые он применил с большей пользой. Кроме того, он обыкновенно терпел всякий предрассудок, если он не мог вести непосредственно к безнравственности". Он видит только морального Сократа и в нем лишь то, что согласуется с моралью современного ему просвещения; религиозные и удивительно своеобразные черты исторической личности для него совершенно не существуют. Тот возвышенный энтузиазм, который неудержимо влек Сократа к прекраснейшему и гениальнейшему афинскому юноше, так же непонятен для Мендельсона, как и то, что внешность Сократа, его походка могли иметь

эстетические недостатки, дававшие драматургу, как художнику, право осмеять философа в комедии. Аристофана он считает "продажным сочинителем комедий", подкупленным софистами, чтобы высмеять их противника, а "Облака" шутовским фарсом. Естественно, что при таких взглядах Мендельсон видел и в смерти Сократа не трагическую судьбу, а лишь смертную казнь невинного, лежащую на совести жрецов, софистов и ораторов, т. е. врагов просвещения и морали. Естественно, что такого Сократа не трудно было смешать с Мендельсоном. "Если бы мы захотели", – говорил один из современников последнего, – "назвать одного из наших мудрецов Сократом нового времени, то кто же имеет на это большее право, чем мягкий, кроткий, нежно-мечтательный Мендельсон?"

3. ПРОСВЕЩЕНИЕ В ПРОТИВОРЕЧИИ С ПОНЯТИЕМ РАЗВИТИЯ

Мы взяли здесь мендельсоновского Сократа, исключительно как пример, чтобы показать наглядно, как узок был кругозор этого умственного просвещения, каким скудным и бледным светом освещало оно всю историческую жизнь человека, зависящую от иных факторов, чем худосочные и бессильные представления естественной морали и религии. Если у ортодоксальных все, несогласующееся с установленными учениями религии откровения, считается неверием, то у их антиподов, просветителей, все, противоречащее установленным понятиям естественной религии, считается суеверием. С противоположных точек зрения и те и другие приходят к противоречию с историей; обеим сторонам совершенно чуждо историческое чувство и основанная на нем историческая критика вещей; обе они одинаково неспособны понимать в истории развитие и применять к каждому данному веку его собственные законы культуры. Что в голове философа, в воображении поэта когда-либо могли существовать иные представления, чем те,

которые естественная теология оправдывает столь многочисленными доводами разума, было для просвещения почти непонятно. Какому-нибудь Мендельсону демон Сократа кажется печальным результатом суеверия, как Гомерова вера в богов. Гомер был бы превосходным поэтом, если бы только у него не было этих темных представлений о многих богах, чувствующих по-человечески и обуреваемых человеческими страстями. Мендельсон замечает с некоторым сожалением, что просвещение не озаряло фантазии Гомера. "В самом Гомере", – говорит в своем Иерусалиме просвещенный мудрец, – "в этой мягкой, любвеобильной душе, еще не было мысли, что боги прощают по любви, что без благодати они не были бы блаженными в своем небесном жилище". Понятия просвещения настолько высоки для предшествующих веков, что даже величайшие умы не могли добраться до них. И, конечно, в сравнении с предшественниками просвещенные должны казаться сами себе недостижимо великими; они должны воображать себя бесконечно лучше и мудрее тех, которым свет разума никогда не сиял так ярко, и которые даже при высших духовных силах оставались людьми ограниченными и блуждали впотьмах. Таким образом просвещенные со всей терпимостью,

которой они хвалятся, являются в конце концов такими же надменными и самодовольными, какими всегда были ортодоксальные с их нетерпимостью. Они делят род человеческий на две части: на живущих до Вольфа и после него, и считают самих себя счастливыми, что принадлежат к числу последних. "Я", – говорит Мендельсон в добавлении к своему Федону, – "никогда не мог сравнивать Платона с людьми нового времени, а его и последних с обскурантами средних веков, не благодаря в то же время Провидение за то, что родился в эти счастливые дни". Таким образом род человеческий и всемирная история, закона которой они не понимают, должны представляться им хаосом, где попадаются лишь немногие светлые точки, одни светлее, другие темнее, которые светят и снова исчезают, тогда как человечество в целом остается тем же самым. Как Лейбниц судил о сумме движущих сил в природе, что она остается постоянной, т. е. не возрастающей и не убывающей, так судит и просвещение о сумме моральности в нравственном мире. Оно не понимает развития в мире, почему и должно отрицать прогресс человечества. "Прогресс", – говорит Мендельсон в своем Иерусалиме, – "существуешь лишь для

единичных людей. Но чтобы также все человечество здесь на земле с течением времени постоянно двигалось вперед и совершенствовалось, такой цели, как мне кажется, Провидение не имело; по крайней мере это еще не так очевидно и далеко не так необходимо для спасения провидения Божия, как обыкновенно думают".

Как мистики все видят в Боге, так эта эпоха все видит в Вольфе, – всех философов, как древних, так и новых. Аристотель кажется ей подобным Вольфу, равно как Лейбниц, равно как Спиноза. За Спинозу Якоби удачно отомстил Мендельсону, но понимание лейбницевской философии, к сожалению, и по сие время осталось таким же, каким было во времена Вольфа. Еще и теперь учение о монадах понимают так, как понимал его Вольф; еще и теперь учение Лейбница о гармонии рассматривается с чисто внешней стороны совершенно в духе вольфовской философии: не как саморазвитие индивидуума, не как совершенный восходящий порядок сил, а как внешняя, механическая целесообразность, как внешняя, механическая связь между душой и телом. И именно то обстоятельство, что это понятие развития в мире совершенно отсутствует

и (мы показали, почему) должно отсутствовать в вольфовской философии, делает ее слепой по отношению ко всем чуждым ей представлениям, ограничивает ее бесплодное и узкое мышление, меряющее все своей меркой, прилагающее ко всему свои готовые понятия и применяющее закон формального противоречия, от которого оно только и признает свою зависимость, ко всему разнообразию и полноте исторической жизни. Так как к данному субъекту может быть приложен лишь один из двух различных предикатов, так как он не может быть вместе и А, и не А, то, по этой логике, религия людей не может быть вместе монотеизмом и политеизмом, не может быть вместе деизмом и христианством; поэтому, гласит заключение, языческая и христианская религия в том виде, как их дает нам история, необходимо должны быть ложны. И для этой мудрости непостижимо, как это люди могли быть когда-то такими неразумными и суеверными, могли иметь такие понятия о Божестве. Как узки эти взгляды сравнительно с возвышенным образом мыслей Лейбница, "который при своих исследованиях никогда не обращал внимания на принятые мнения, но, будучи твердо убежден, что никакое мнение не могло бы быть принято, если бы не было

истинным с известной стороны, в известном смысле, всегда подвергал его всестороннему рассмотрению, пока ему не удавалось обнаружить эту известную сторону, уловить этот известный смысл". Ведь принцип лейбницевской философии есть особенность, бесконечное разнообразие вещей, бесконечный восходящий порядок действующих в мире сил. Чувство чужой особенности является фундаментом учения о монадах в душе его творца; без этого чувства оно никогда не возникло бы. И именно это-то чувство особенности и индивидуальности каждого явления совершенно отсутствует в вольфовской философии, как и вообще у представителей умственного просвещения. Органом этого просвещения является ограниченный логический ум, считающий себя мерилom вещей, приспособляющей все к себе и воображающий, что он одолел все, раз его спекуляции свободны от предрассудков и последовательны. Однако можно быть свободным от предрассудков и последовательным, оставаясь в то же время очень ограниченным. Органом лейбницевской философии является обширный, конгениальный ум, обладающий способностью приспособляться ко всем вещам, в своеобразную природу которых он проникает. Этот ум есть тайный и высший

смысл Монадологии; он угасает вместе с понятием монады в эпоху Вольфа и возрождается снова лишь после того, как померк свет просвещения. То, что ограниченный логический ум по необходимости оставил темным, освещает конгениальный и таким образом поднимает немецкое просвещение на высшую ступень мирозерцания и миропознания. Умственное просвещение первого рода умело делать оценку всем объектам лишь постольку, поскольку они подходили под его логические и моральные понятия; оно признавало в них лишь то, что могло выразить и доказать правильной фигурой силлогизма; и сколь благотельно, без сомнения, было влияние этого просвещения там, где дело шло о человеческой тупости, о заблуждениях ума, об иллюзиях воображения, столь же ограниченными и превратными являлись его суждения там, где дело шло не о логике и морали, а о действии таинственных сил природы и человечества; оно бессильно и несправедливо по отношению ко всем явлениям, в которых открывается индивидуальная необходимость, как в творениях природы и гения, в созданиях религии и искусства. Эти творения созданы не логикой и моралью, а потому не могут быть и поняты этим путем. Чтобы понять их, их надо

передумать, почувствовать, как бы воссоздать. Надо проникнуть в их изначальную особенность, в их тайный внутренний строй, чтобы постичь их смысл. Но для конгениального понимания вещей у представителей умственного просвещения не было никаких задатков. И если вся острота ума, вся строгая логика и нравственная серьезность этой эпохи выразилась в Реймарусе, как в классическом примере, то не менее характерно выказалась в Николаи отрицательная сторона ее логики, полное отсутствие конгениальности, плоский ум, не способный проникнуть в особенности чуждой ему природы и культуры. Умственное просвещение наталкивается на непреодолимую преграду там, где начинается гений. Что действует инстинктивно или гениально, как природа, искусство, религия, история в своих элементарных образованиях, то совершенно недоступно уму этого просвещения. Он побеждает в борьбе с верой в авторитеты, но пасует в борьбе с гением: бессилие, ни в ком так ясно не выразившееся, как в Николаи.

Глава пятая

ПРОСВЕЩЕНИЕ В ГАРМОНИИ С ИДЕЕЙ РАЗВИТИЯ. ГОТГОЛЬД ЭФРАИМ ЛЕССИНГ

I. КОНГЕНИАЛЬНОЕ ОТНОШЕНИЕ К РАССМАТРИВАЕМОМУ

1. ЗАДАЧА И ТОЧКА ЗРЕНИЯ

Умственное просвещение в конце концов пришло к тому, что ясно выказало свою неспособность к объяснению и пониманию исторических явлений; оно потеряло из виду понятие развития мира, эту основную мысль, этот светоч лейбницевской философии, а в лице Мендельсона пришло даже к полному отрицанию его. Следствием этого является то, что история, возникновение и особенности человеческой культуры становятся для него темными, и через это освещаемая им область умалывается до крайности. Чем далее идет оно в этом направлении, тем более суживается его духовный

кругозор, тем ограниченнее становится оно само. Оно в самом деле так мало похоже на действительное просвещение, что само нуждается в просвещении. Теперь его ближайшая задача заключается в том, чтобы выйти из этой ограниченности и расширить область просвещающего мышления.

Есть только один путь, которым просвещение может расширить сферу своего действия и действительно двигаться вперед: оно должно соединить со свободным от предрассудков, последовательным, ясным мышлением чувство особенности вещей, стало быть, понимание чужой индивидуальности, оно должно превратить логический ум в конгениальный, который сперва усваивает себе чужие представления, а затем уже объясняет и разбирает их. Такой ум понимает, что всякое явление имеет свою особенную природу, силу и выражение, что к нему надо прилагать его же, а не чуждую ему меру, что его надо разбирать и излагать в его же собственном духе: это относится ко всякой эпохе, ко всякой религии, ко всякому произведению искусства. Этот ум снова начинает смотреть на вещи так, как смотрел на них Лейбниц: как на монады, микрокосмы, ступени великого эволюционного ряда, члены гармонического целого. Таким

образом в мышлении конгениального ума снова возрождается и развивается эзотерический дух лейбницевской философии подобно тому, как экзотерический господствовал на первой ступени умственного просвещения. Само собою разумеется, что теперь уже дело не ограничивается простым повторением метафизических понятий монады и развития, а сводится к применению их к действительным фактам и прежде всего к историческим, благодаря чему расширяется кругозор просвещения, и оно освобождается от ограниченности своей прежней точки зрения. Теперь уже не говорится более, что вещи должны быть рассматриваемы, как монады, как ступени развития целого, теперь они действительно рассматриваются так. Теперь вообще начинают смотреть на искусство, религию, государство, историю с точки зрения развития: каждое явление ставится на надлежащее место, занимаемое им в естественном и историческом миропорядке, и то, что прежде, будучи вырвано из общей связи и своей родной почвы, казалось нелепым и противоестественным, является теперь совершенно естественным и обоснованным. Теперь разрешаются те противоречия, которые умственное просвещение нагромодило на

исторические формации прошлого, на религиозные понятия язычества и христианства; что казалось нелепым и полным противоречий по сравнению с эпохой просвещения, то является в полной гармонии с самим собою, будучи отнесено к соответствующей эпохе. Умственное просвещение не понимало истории, потому что не понимало развития, и не могло постичь развития, потому что вместе с понятием монады у него не хватало чувства оригинальности вещей, или конгениального ума. Всюду, где проявляется этот конгениальный ум, он схватывает вместе с особенностью и оригинальностью своего объекта также его развитие и историю.

2. ВИНКЕЛЬМАН И ДРЕВНИЕ

Первым объектом, требовавшим такого конгениального понимания, так как он был близок духу немецкого просвещения и тем не менее не мог быть постигнут его методическим умом, была классическая древность. Она оставалась чуждой картезиано-спинозовской философии, потому что в ней не было соответствующих понятий для искусства, красоты и формы. Лейбниц воскресил в новой философии понятие формы, он первый снова почувствовал родство с греками и прежде всего с Платоном и Аристотелем; но последующая эпоха умственного просвещения не могла по-гречески мыслить и чувствовать греческие формы, а брала и искажала их сообразно своему вкусу рококо.

Первым человеком, обладавшим конгениальным умом для понимания греческой древности, был Винкельман, духовно родственный эллинам, эстетическое чувство древних было у него врожденным, почему ему было достаточно одного только созерцания античной красоты, чтобы раскрыть сущность классического искусства. Ибо конгениальный ум имеет такое же право на независимость от

философии и школы, как и сам гений. Его первое сочинение о "подражании греческим образцам в живописи и ваянии"⁶¹⁷ указывает на начало новой эпохи. "Единственное средство для нас", – говорит Винкельман в начале своего сочинения, – "сделаться великими, даже, если возможно, неподражаемыми, это подражать древним, и то, что кто-то сказал про Гомера, – а именно, что его удивляет тот, кто научился хорошо понимать его, – относится также к художественным произведениям древних, в особенности греков. Надо узнать их так же, как своих друзей, чтобы находить Лаокоона столь же неподражаемым, как Гомера. При таком близком знакомстве с ними мы будем смотреть на них, как Никомах на Елену Зевкиса. "Возьми мои глаза", – сказал он одному невежде, порицавшему картину, – "и она покажется тебе богиней"⁶¹⁸. У Винкельмана была потребность постоянно иметь перед глазами античные произведения искусства, жить в непосредственном их созерцании. Его поездка в Италию и пребывание в Риме являются столь же важным и знаменательным фактом для эстетики, как науки об искусстве, как впоследствии путешествия Кука, Форстера, Гумбольдта для естественных наук. Знаменательно это потому, что способность конгениального понимания

природы и искусства требует этого живого созерцания и непосредственной близости своих объектов. Проникнув в греческое искусство греческим взором, Винкельман смог различить исторические фазы его развития и дать действительную историю древнего искусства. Тут начинается весьма важное разветвление в эволюции нового просвещения. С того момента, когда в немецком просвещении логический ум побеждается конгениальным, оно оставляет далеко позади себя англо-французское, поднимаясь на такую высоту, которой последнее, быть может, не достигло еще и в наши дни: англо-французское просвещение идет по наклонной плоскости от деизма к материализму, тогда как немецкое возвышается от деизма до конгениального воззрения на природу и искусство и затем до гениального художественного творчества. Там метафизические понятия становятся все более узкими, поверхностными и не способными осветить жизнь и действительность; здесь понятия расширяются с каждым шагом и их созерцания становятся все живее и глубже.

II. КУЛЬМИНАЦИОННЫЙ ПУНКТ ПРОСВЕЩЕНИЯ. ЛЕССИНГ

1. ОБРАЗ МЫСЛЕЙ ЛЕССИНГА, ЕГО СТИЛЬ И КРИТИКА

В своем сочинении о подражании древним Винкельман вновь открыл античный гений, но обратил слишком мало внимания на особенности различных искусств и скорее смешал границы образного искусства и поэзии; теперь надлежало открыть эти границы, и нужен был не менее конгениальный ум, чтобы охарактеризовать каждый из этих родов искусства, указать присущие ему, так сказать, его прирожденные, естественные пределы. Явился Лессинг и, основываясь как на античных образцах, так и на природе самих искусств, определил в своем "Лаокооне" "границы между живописью и поэзией". В нем во всей полноте отразился дух этой высшей ступени нашего просвещения. Совершенно свободное от предрассудков, последовательное, ясное мышление соединяется в нем с глубиной понимания, логический ум с

конгениальным; и только этим сочетанием, вполне удавшимся лишь в нем, объясняется его изумительный стиль, столь ясный, столь отчетливый и вместе с тем столь проникновенный. Один он умел расчленять логическим умом объект своего исследования и снова воссоздавать его во всей присущей ему самобытности умом конгениальным. У него в руках были одновременно и части, и духовная связь, соединяющая их в одно целое. Он чувствовал, где находится центр тяжести объекта и, что дается лишь немногим, мог логически объяснить это чувство без всякой риторики, без всяких мудреных изречений, мог осветить его понятиями и уяснить образной речью. Его стиль стремится исключительно быть метким. Если он действительно был таковым в высшей степени, то причиной этого является конгениальный ум, который командует логическим и ясно указывает ему цель, в которую он должен попасть. При этом он обладал высшей степенью природной диалектики. Я называю диалектику Лессинга природной, потому что она не руководствуется никакими школьными правилами, а отличается полной свободой и непринужденностью, потому что его речь представляет собою как бы живой разговор с самим собою и сплошь носит характер

диалога, из которого, как из своей природной стихии, рождается диалектическое искусство. Пресловутый противник Лессинга довольно удачно назвал этот неподражаемый стиль его "театральной логикой", и Лессингу очень понравилось это выражение, ибо сам он с великим удовольствием чувствовал, что его стиль драматичен, и что в драме ему лучше всего удаются диалоги.

Конгениальный ум Лессинга всегда направлял соответствующим образом его критику, почему она всегда была положительной в противоположность критике просвещения, которая не имела и не могла иметь этого качества. Ибо логический ум хорошо видит недостатки своего объекта и демонстрирует его отрицательные стороны; конгениальный, напротив, показывает нам, каково данное явление само по себе; при этом он не руководствуется предвзятыми мнениями, а проникает в его внутреннюю, изначальную сущность и раскрывает нам его положительный смысл. И этот конгениальный ум, эта конгениальная критика является тем фактором в натуре Лессинга, который, как он сам говорил, был близок к гению.

С одной стороны, Лессинг способствовал

своей деятельностью просветительному движению в его борьбе с авторитетом и верой в букву, в его союзе с безыскусственной природой и естественным познанием: это сделало его другом Мендельсона и Николаи, издателем Вольфенбюттельских фрагментов, защитником Реймаруса и энергичным противником Геце. С другой стороны, он освободил умственное просвещение от его предубеждений и ограниченности, от его неспособности к правильной оценке исторических явлений и чуждых ему моментов развития религии и искусства; это сделало его преемником Винкельмана и сблизило его с гением древних, а также с Шекспиром, дав ему в руки самое сильное драматургическое оружие против Вольтера. Этот конгениальный ум показал ему Спинозу и Лейбница в их настоящем виде (тогда как Мендельсон смешивал их одного с другим и совершенно перепутал их характерные особенности); он делал его способным и легко усваивать себе дух какого-нибудь схоластического мыслителя, как, напр., Беренгара Турского, и горячо защищать в вольфенбюттельском фрагментисте наиболее резкого выразителя чистого деизма. Поэтому Лессинг сделался образцом для Гердера. В

словесном бою нашей классической поэзии с просветителями он остался неуязвимым Ахиллесом даже в глазах Шиллера и Гете⁶¹⁹; и когда позднейшее поколение поэтов, предводительствуемое Шлегелями, снова возродило конгениальную критику, то оно подняло Лессинга на свои щиты. Кто желает наглядно представить себе, что может совершить логический ум, если конгениальный тождествен ему, и как проявляется конгениальный ум, если ему не содействует логический, пусть только сравнит Лессинга с Гердером.

2. РЕЛИГИЯ И БИБЛИЯ. АНТИ-ГЕЦЕ

Реймарус и Винкельман это два писателя, к которым тесно примыкает Лессинг. С подражанием древним Винкельмана непосредственно связан Лаокоон, с изданием Вольфенбюттельских фрагментов – Анти-Геце, без сомнения, самое замечательное из полемических сочинений, порожденных борьбой между философией и теологией. Никогда еще более значительная тема не защищалась так дельно и с таким успехом, как в письмах вольфенбюттельского библиотекаря, направленных против главного пастора в Гамбурге. И если это полемическое сочинение не утратило, подобно другим, с течением времени своего интереса, то причина этого кроется не только в значительности его темы, не только в его драматическом стиле, легко и свободно распоряжающемся всеми средствами победоносной аргументами, но и в великом нравственном благородстве, в страстной, ни на что невзирающей любви к истине, сквозящей в каждой его строке и свидетельствующей об изумительном таланте и вместе с тем об

удивительном характере его автора. В Лессинговом Анти-Геце просвещение ввело в бой все свои превосходящие военные силы, оно явилось с ног до головы вооруженным наилучшим оружием, и моральная победа не могла бы быть полнее, даже если бы его противник оказался менее недостойным, менее ограниченным⁶²⁰. Центром тяжести спорного вопроса, возникшего между Лессингом и Геце, является отношение христианской религии к Библии или, выражаясь в еще более общей форме, отношение религии вообще к священным книгам.

В отличие от враждующих партий деистов и ортодоксистов Лессинг становится в этом исследовании на такую точку зрения, которая одинаково чужда им обеим, и определяет искомое отношение таким образом, что сама религия является изъятой из спора партий и ставится в такое положение, что столкновение противоположных мнений уже не может поколебать ее основ.

Реймарус и Геце сходятся только в одном: что христианская религия находится в зависимости от достоверности Библии. Как они смотрят на Библию, так смотрят и на христианскую религию. Так как свидетельства Библии истинны, говорит

Геце, то и христианство истинно; всякое посягательство на авторитет Писания есть посягательство на саму христианскую религию. Так как свидетельства Библии, в силу столь многих оснований, недостоверны, говорит Реймарус, то и христианство возбуждает сомнение. Таким образом оба отождествляют христианскую религию с библейской верой: этот тезис является исходной точкой их несогласия, и против него именно принципиально возражает Лессинг.

Он требует различения Библии от религии. Религия уподобляется старинному зданию, в котором люди живут уже много веков, и которое они отделяли в течение долгого времени по мере своих потребностей и искусства, тогда как библейские документы являются как бы первыми планами этого здания, составленными древнейшими архитекторами. Разве для мирных обитателей и деятельных продолжателей постройки этого огромного дворца необходимо подробное знакомство с этими планами? Или разве это значит поджигать здание, если кто-нибудь хочет ближе осветить только его планы? Разве вместе с планом должно сгореть и строение? А если бы оно и действительно где-нибудь горело, так разве мы стали бы вместо

того, чтобы тушить огонь, сначала разыскивать по плану то место, которое горит? Однако так поступают ортодоксальные богословы, как они сами себя называют, ибо всякое возражение против Библии они считают за возражение против религии. Через это они наверно дали бы сгореть дворцу, если бы он действительно горел, но в том-то и дело, что они считают всякое световое явление за пожар⁶²¹.

3. РЕЛИГИЯ КАК ОСНОВА БИБЛИИ

Очевидно, что религия должна предшествовать священным книгам; очевидно, что христианская религия существовала прежде, чем были написаны и начали читаться христианские священные книги. Религия древнее Библии; христианство древнее писаний евангелистов и апостолов и существовало задолго до библейского канона. Но если религия существовала некогда без писанных документов, то этим доказывается, что она вообще может существовать без них, что христианство может существовать без Библии. Если бы это было невозможно, то начало христианства следовало бы отнести ко времени написания Библии, а начало нашего христианства к тому времени, когда мы начали читать Библию. Но против этого свидетельствует разум, человеческий опыт и история христианской церкви. Историческое христианство основывается не только на Библии, но также и на предании, как, напр., католицизм; с другой же стороны, совершенно не христианские, еретические учения, как, напр., социнианизм, также ссылаются на Библию для оправдания своих заблуждений. Итак, нет никакого вероятия,

чтобы Библия составляла основу религии, а скорее справедлива противоположная аксиома, и религия должна быть рассматриваема, как основа Библии. Так гласит положение, по всем пунктам защищаемое Лессингом против Геце⁶²².

4. ЧУДО КАК ОСНОВА РЕЛИГИИ. "REGULA FIDEI"

Истинность христианской религии основывается не на достоверности Библии. Пусть себе фрагментист сколько угодно опровергает последнюю, все же первая не будет от этого поколеблена. Что же служит истинной основой христианской религии, если не Библия? Нам указывают на сверхъестественный факт ее возникновения. Говорят, что христианские чудеса служат "доказательством духа и силы". Если бы и в самом деле чудеса были этим доказательством, если бы только они одни свидетельствовали об истинности христианской религии, то они не должны бы прекращаться, ибо единственное доказательство чудом есть совершающееся чудо. Но для нас уже не существует таких чудес, мы имеем только сведения о чудесах, некогда совершившихся. Очевидно, что сами эти сведения не суть чудеса, и даже в лучшем случае, если они верны, если чудеса действительно совершились, они только исторические истины, и достоверные рассказы о них свидетельствуют лишь об известных фактах, некогда случившихся, почему им можно приписывать лишь условную, а не

вечную необходимость. Случайные истины, говорит Лессинг, никогда не могут служить доказательством вечных истин разума. Поэтому религия никоим образом не может основываться на вере в исторические истины⁶²³.

Итак, основой религии служит не письменный документ и не историческая истина: ни чудо, ни какой-либо иной, некогда случившийся факт. В чем же заключается религия? В вечных истинах, которые никогда не могут быть доказаны единичными фактами. В чем заключается христианская религия? В вечных истинах, в которые верили с самого начала христианства, и совокупность которых издавна получила название "regula fidei". Эта regula fidei древнее церкви, древнее общины, древнее Нового Завета. Писания апостолов вовсе не являются источником этих изначальных правил веры и не раз считались в первые века новой эры лишь их достоверными комментариями: они не источник их, а лишь древнейшие о них свидетельства⁶²⁴.

5. ХРИСТИАНСКАЯ РЕЛИГИЯ И РЕЛИГИЯ ХРИСТА. КРИТИКА ЕВАНГЕЛИЯ

Однако христианскую религию следует отличать от религии Христа. Там Христос является объектом, здесь субъектом религии; христианская религия есть вера во Христа, религия же Христа есть Его собственная вера. Первая есть вера во Христа, как Сына Божия, спасшего своею смертью род человеческий; сам же Христос верил в вечную жизнь и в божественное назначение человека. Лессинг, как и Лейбниц, убежден, что Христос впервые проповедовал словом и делом чистую, практическую религию разума, что он был первым практическим проповедником бессмертия⁶²⁵. Вера Христова и в субъективном, и в объективном смысле (как религия Христа и как христианская религия) предшествует Библии и лежит в основе писаний евангелистов и апостолов: в этих последних уже довольно ясно выказывается различие между исторической и религиозной верой. В трех первых Евангелиях, заимствованных, но гипотезе Лессинга, из одного общего иудейского Первоевангелия, преобладает

внешнее и историческое понимание, предметом которого является Христос-человек; в Евангелии Иоанна, напротив, преобладает высшее, духовное разумение, созерцающее во Христе вочеловечившееся Божество. В первых, более ранних Евангелиях чувствуется влияние исторической истины, в позднейшем, Иоанновом, влияние вечной истины Христовой религии. Если бы первое понимание оставалось единственным, то христианству грозила бы опасность погибнуть, как иудейской секте, ибо тут еще не обнаружилось коренное различие между принципом иудейской и принципом христианской религии. Для того же, чтобы последняя оставалась особой, независимой религией среди язычества, должен был написать свое Евангелие Иоанн, чем была положена основа независимому христианству на вечные времена⁶²⁶.

6. СУЩНОСТЬ РЕЛИГИИ. ОСНОВНЫЕ ИСТИНЫ ХРИСТИАНСТВА

Этот пункт имеет большое значение для религиозно-философских исследований Лессинга. Он ищет элементы религии и находит их не в каком-либо историческом факте, не в каком-либо писанном документе, а исключительно в вечных, внутренних истинах, являющихся предметом веры и практического применения. Таким образом его исследование имеет в виду источник религии и главным образом изначальный дух религии христианской. Изначальность христианства Лессинг доказывает яснейшим образом, указывая на его независимость с обеих сторон: как от библейских документов, источником коих служит христианская религия, так и от иудаизма, из которого, в силу исторического хода вещей, возникло само христианство. В первом отношении он является решительным противником ортодоксальности, основывающей религию исключительно на Библии и стремящейся наложить на дух христианства ярмо буквы; во втором он резко расходится со старым просвещением, видящим в христианской религии лишь дальнейшее развитие

иудейской. Лессинг познает, что христианство вносит во всемирную историю совершенно новые начала, отличающиеся в принципе от всех прежних религиозных понятий, как иудейских, так и языческих. Если вообще всякая религия выражает известные представления об отношениях человека к Богу, то христианство по существу своему совершенно иная религия, чем иудаизм, ибо ему присущи иные понятия о человеке и иные понятия о Боге.

Именно этого-то и не понимало просвещение до Лессинга. Что касается человека, то христианская религия верит в вечную жизнь, зиждущуюся на бессмертии человеческой души. Что касается Бога, то оно верит в Богочеловечество: представление, являвшееся с точки зрения иудейской религии атеизмом; поэтому впервые в Иоанновом Евангелии христианские религиозные документы становятся истинно христианскими, ибо они уже проникнуты этим представлением, как вечной истиной, тогда как предшествующие иудействующие евангелисты еще не дошли до него. Иудейское понятие о Боге есть чистый монотеизм; христианское же, догматически выведенное понятие о Боге есть Троица. Вера в Богочеловечество, служащая основой учения о Троице, представляет собою

историческую особенность христианства и так неразрывно связана с ним, что только вольфовское просвещение, совершенно не способное к пониманию исторических событий, могло проглядеть ее. Лессинг был первым человеком, стремившимся постичь христианскую религию во всей ее оригинальности, во всей ее исторической своеобразности; в этом только и заключается великая проблема, вызвавшая его глубокомысленные исследования.

7. ХРИСТИАНСТВО РАЗУМА. ТРОИЦА

Религию Христа Лессинг считает чистой, практически подтвержденной религией разума. А христианская религия, разве она, по его понятиям, противоречит разуму? Возможно ли вообще неразрешимое противоречие между религией и разумом? Если оно невозможно, то позитивные религии вообще должны гармонировать с религией разума; в таком случае и в истории религий может быть открыт и констатирован разум. Вопрос гласит: как может возникнуть из естественной религии позитивная, из разумного христианства христианство откровения, или как относится религия разума к исторически данной религии? До Лессинга немецкое просвещение исчерпало все возможные формулировки этого отношения, при предположении, что в позитивных религиях, или религиях откровения, заключается нечто непостижимое, во что никогда не сможет проникнуть человеческий разум. Если допустить, что религии откровения действительно присущи такие сверхъестественные и иррациональные представления, то просвещающий разум может

относиться к ним трояко: либо позитивно, признавая это непостижимое, как сверхразумное; либо индифферентно, равнодушно оставляя его без внимания; либо, наконец, негативно, отрицая его, как противное разуму. Первой точки зрения держался Лейбниц, последней Реймарус, а эклектической середины заурядные вольфианцы, шедшие широкой торной дорогой просвещения. Каждая из этих точек зрения имела свой недостаток и не могла привести к решению самой задачи. Вместо искомой гармонии между религией разума и откровением Лейбниц достиг лишь предварительной сделки, причем были урезаны права разума. Другие же, имевшие в виду один только разум, всегда грешили против истории: они либо отнимали у позитивной религии всю ее историческую особенность, либо все религиозное значение. Лессинг устранил выше упомянутое предположение, породившее указанные точки зрения и препятствовавшее окончательному решению вопроса. Разве вполне установлено, что откровение непостижимо и недоступно для разума, все равно, превосходит ли оно его или противоречит ему? Или, быть может, само понятие откровения возможно превратить в рациональное понятие? Такую попытку делает Лессинг, и вместе с этим изменяется исходная

точка всего исследования. Он хочет доказать, что позитивные (исторические) религии и прежде всего позитивное христианство не сверхразумны, не противны разуму, а согласны с ним. Позитивную религию и историю вообще Лессинг признает так же, как и Лейбниц, на сторону разума он становится так же решительно, как Реймарус; ему удается соединить обе точки зрения, причем он рассматривает историю религий, как процесс развития человеческого разума. Только таким образом может разум действительно постичь историческую религию; лишь при этом условии возможно действительное согласование между ними, тогда как у Лейбница они только мирно существуют наряду друг с другом, а у Реймаруса находятся в конфликте между собой. Лессинг решает свою задачу сперва на примере христианской религии, более близком ему, а затем применяет свою точку зрения ко всем историческим религиям. Если историческое христианство согласуется с разумом, то то же самое можно доказать относительно всякого откровения, всякой позитивной религии. Историческое же христианство будет согласно с разумом в том случае, если его основные понятия могут быть выражены в виде рациональных понятий. Эти понятия суть догмат Троицы и

представление о вечной жизни. Таким образом исследование Лессинга сводится к вопросу: согласны ли эти понятия с разумом?

Вечная жизнь основывается на предположении, что человеческий дух продолжает свое существование, свое индивидуальное развитие и может соединиться с высшей телесной организацией. Эту возможность Лессинг пытается доказать в одном фрагменте на основании принципов лейбницевской философии. В непрерывном восходящем ряду вещей представляющие силы должны все более возрастать и развиваться; они стремятся также и в человеке к более обширному и ясному кругозору, а чтобы достигнуть этого, чтобы ясно и отчетливо познать все элементы мира, человек высшего типа должен обладать большим количеством и притом более развитых органов, чем те, какие даны ему теперь в виде пяти чувств⁶²⁷.

Догмат Троицы гласит, что Бог не есть абстрактно Единый, а от начала времен порождает тождественное себе существо, составляющее с Ним самим одно. Необходимость этого Лессинг выводит из понятия о Боге, как оно установлено лейбницевской философией. Бог есть совершеннейшее существо и, как таковое, вместе

с тем совершеннейшее представление. Был ли бы Он последним, если бы не представлял самого себя? Представлял ли бы Он самого себя, если бы в Его представлении о себе не хватало чего-нибудь из того, что Ему присуще? Тогда Он представлял бы не самого себя, а лишь свою тень; тогда Его представление, а следовательно, и Его существо не было бы совершеннейшим, стало быть, сам Он не был бы Богом. Если Он Бог, то Его представление должно быть столь же совершенным, как Он сам; в таком случае, представляя себя, Бог должен "удваиваться", не раздваиваясь. На этом и зиждется триединство Божие. Бог мыслит самого себя, т. е. Он мыслит совершеннейшее существо, а следовательно, вместе с тем и ряд несовершенных существ. Или, как выражается Лессинг, Бог мыслит свое совершенство абсолютным и разделенным: Он мыслит его абсолютным в существе, столь же совершенном, как Он сам; Он мыслит его разделенным в восходящем порядке становящегося совершенства. Всякая божественная мысль есть творение. Стало быть, Бог создает равное себе существо, т. е. рождает Сына, и восходящий порядок становящегося совершенства, т. е. создает мир. Он создает этот мир совершеннейшим способом, т. е. создает

совершеннейший или лучший мир. Этот лучший мир состоит из бесконечного ряда существ, образующих непрерывный восходящий порядок и стремящихся с каждой новой ступенью все к большему богоподобию. Разум не может мыслить Бога иначе, как такой Троицей, а мир иначе, как таким восходящим порядком. Эти понятия согласуются с духом христианства, хотя и не содержатся в его букве. Поэтому Лессинг называет их "христианством разума"⁶²⁸, желая этим сказать, что разум можно совершенно свободно согласовать с духом христианства. Конечно, Лессингова Троица не есть церковный догмат. То, что он называет Сыном Божиим, не есть Богочеловечество в церковном смысле, не есть Христология в смысле ортодоксальной догматики. Но Лессинг и не хочет ни игнорировать, ни отрицать этого различия; он только хочет доказать, что христианские религиозные понятия вовсе не так чужды разуму, как полагало прежнее просвещение, и как утверждали ревностные ортодоксисты. Глубоко мыслящий разум невольно приводит к христианству; с другой стороны, если мы будем развивать христианские религиозные понятия в их истинном духе, то они должны привести к разуму. В "Христианстве разума" Лессинг

указывает только на возможный пункт соглашения между разумом и христианством, как на цель, к которой надо стремиться, и к которой он сам хотел подойти насколько возможно ближе. Но он отнюдь не думал, что нашел этот пункт и установил его на все времена. Он хотел проложить путь к этой цели, так как видел ясно, что современные ему направления слишком уклонились от нее. Он мог бы сказать, что человеческий разум прирожденный христианин, что христианство можно открыть в самом разуме независимо от откровения.

8. РЕЛИГИЯ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ РАЗВИТИЯ

А) ИСТОРИЯ КАК РАЗВИТИЕ

По Лессингу, религия Христа есть чистая религия разума. Разум является источником исторического христианства, христианство разума должно быть целью истории. Но к этой цели не должен вести никакой иной путь, кроме истории самой христианской религии, точно так же, как единственным путем от начатков человеческой религии до христианства является история прежних религий. Не посредством какой-либо формулы, а при посредстве самой истории хочет Лессинг примирить религию разума с позитивной, христианство разума с христианством позитивным. Без сомнения, разум и его религия есть высшая цель человечества. Но разве все равно, как она будет достигнута? Разве безразлично, каким путем будет приведен к ней род человеческий, если он только когда-нибудь достигнет ее? Разве самый прямой путь вместе с тем и самый короткий? Разве в данном случае прямая линия действительно кратчайшая? Очевидно, что было бы очень неразумно как бы

толкать и гнать людей по пути прогресса, не обращая никакого внимания на их силы. Кажущийся ближайшим путь может в действительности оказаться самым далеким, минуя цель именно потому, что ее нельзя очень скоро достигнуть. Всякое торопливое, насильственное просвещение противно истории, противно разуму, противно природе человека. Всей душой любя истину и защищая права разума, Лессинг является в этом отношении врагом всякого вынужденного просвещения, каким было в его век Иосифово, столь же чуждое пониманию истории в своих действиях, сколь чуждо было ему умственное просвещение в области мысли⁶²⁹. Такое просвещение уже не просвещение, а лжепросвещение.

Б) ОТКРОВЕНИЕ КАК ВОСПИТАНИЕ

Духовная природа человека не терпит никакого насилия. Единственно разумным путем, медленно, но верно ведущим человечество к его цели, является постепенное образование, идущее вперед не прыжками, а ступенями, причем каждая высшая ступень развития человеческого духа вытекает из предшествующей, как ее естественный общий результат. Развитие единичного индивидуума мы называем воспитанием. Род человеческий также требует аналогичного воспитания; он должен быть воспитан для своего назначения. Воспитываясь, мы воспринимаем от других то, чего наш разум сам не может породить, еще не будучи для этого достаточно сильным и самостоятельным. Но мы не воспринимаем ничего, противоречащего нашему разуму; мы воспринимаем рациональные истины лишь в том виде, в каком они становятся понятными нашему еще несамостоятельному, детскому разуму. Но разве не так же должно воспитываться человечество? Разве оно не нуждается в таком же самом воспитании? То, что мы воспринимаем от других, открывается нам: в этом смысле всякое воспитание есть откровение.

Но если откровение, воспринимаемое отдельным индивидуумом, мы называем воспитанием, то воспитание, получаемое родом человеческим, следует назвать откровением. Как нам рациональные истины сначала открываются, т. е. внушаются воспитанием, пока мы еще не в состоянии самостоятельно дойти до них, так и религия разума является роду человеческому сначала в виде откровения. Как воспитание индивидуума подвигается вперед постепенно от низшей ступени к высшей, так развивается и откровение в восходящем ряду религий. Природа представляет собою непрерывный восходящий порядок сил. Не то же ли самое следует сказать и о человечестве? Неужели оно одно должно являть собою исключение из естественного закона развития? Что такое непрерывная лестница человеческой культуры, если не всемирная история и ее эпохи? И не должно ли то, что имеет место по отношению к человечеству, необходимо иметь место также по отношению к человеческой религии, а то, что имеет место по отношению к человеческому разуму, необходимо иметь место также по отношению к религии разума? Неужели же она одна должна быть исключена из исторического закона развития? Развитие религии разума есть откровение; ступенями этого

развитая являются данные через откровение или позитивные религии; целью их служит чистая, развившаяся до ясного сознания религия разума. "Почему", – говорит Лессинг, – "мы не желаем видеть во всех позитивных религиях хотя бы лишь той последовательности, в которой всюду только и может развиваться и должен развиваться далее ум человеческий, а предпочитаем либо насмехаться над одной из них, либо негодовать на нее? Этой нашей насмешки, этого нашего негодования не заслуживает ничто в лучшем из миров: почему же заслуживают его только религии? Бог причастен ко всему; только не к нашим заблуждениям?"⁶³⁰

В) ТЕОДИЦЕЯ ИСТОРИИ

Идея, лежащая в основе Лессингова Воспитания человеческого рода, совершенно согласуется с духом Теодицеи: это оправдание откровения на основании истории. Как природа в своей последней основе есть творение, так и религия в своей последней основе есть откровение. Ибо религия зиждется на представлении или идее Бога; последнюю же, как и всякое другое представление, человек не может породить исключительно из самого себя, не может вывести ни из какого данного представления, а, значит, она изначально дана его духу и внедрена в него. Бог открывается в природе и при посредстве ее, в человеческом духе и при посредстве его, но в последнем Он открывается, кроме того, и ему. Это откровение есть корень религии. Не должно ли вместе с духом развиваться также это данное в духе, это зерно религиозной жизни, это откровение Бога в человеке? Итак, необходимо должна существовать эволюция или история откровения. Как природа есть непрерывное творение, так религия есть непрерывное откровение. Как непрерывное творение состоит в развитии

природы, так непрерывное откровение состоит в историческом процессе религии. Эти следствия, необходимо вытекающие из лейбницевской философии, Лессинг вывел в своем Воспитании человеческого рода и изложил их с таким же глубокомыслием, как и ясностью. Если мы назовем лейбницевскую философию теодицеей природы, то указанные положения Лессинга могут быть названы теодицеей истории. Всякая позитивная религия оправдывается ее историческою связью, эпохой, к которой она относится, и которая сплошь определяется свойствами человеческой культуры, физической и моральной степенью развития человеческого духа. Даже и помимо того глубокого принципа, согласно коему каждая религия в своей последней основе есть действительно откровение и потому является в виде религии откровения, под давлением исторической необходимости естественная религия должна превратиться в религию откровения, религия разума в позитивную. Лессинг не проглядел этой второстепенной исторической необходимости. Провозглашая в Воспитании человеческого рода вечную истинность религий откровения, он проливает свет в одном из своих фрагментов на время их возникновения. Подобно тому, как Руссо

выводит государство из естественного состояния человечества, Лессинг выводит позитивную религию из естественной. Естественная религия именно должна отличаться таким же разнообразием, как и сами индивидуумы. Потребность к обществу, вызвавшая соединение индивидуумов, должна вызывать также объединение религиозных воззрений и таким образом приводить к общепринятой религии, стремящейся быть столь же позитивной, как гражданское законодательство, и сохраняющей за собою значение религии откровения для упрочения своего авторитета. Историческую необходимость, присущую такой религии, Лессинг называет ее внутренней истинностью и выводит отсюда заключение, что все позитивные религии одинаково истинны и одинаково ложны. Как Спиноза считал лучшим тот социальный строй, который ближе всего подходит к естественному, так и Лессинг считает лучшей ту позитивную религию, которая более всего согласуется с естественной⁶³¹. Однако такое указание на происхождение позитивной религии и в глазах самого Лессинга может иметь значение лишь побочного объяснения; ибо обосновывающей ее необходимостью являются случайные условия. Человеческий договор не

порождает, а лишь утверждает признание позитивной религии, вытекающей из природы человеческого разума в силу внутренней необходимости. Если в этом более глубоком смысле откровение есть развитие или воспитание человеческого рода, то каждая позитивная религия является как бы учебным классом в этой великой школе всемирной истории, а ее документы представляют собою как бы учебники этого планообразного курса: как хорошие учебники, они приурочены к способностям учеников и имеют целью развитие этих способностей, чтобы ученики могли переходить в высшие классы и приступать к чтению религиозных книг высшего порядка. Но конечной целью стремлений божественной педагогики, применяемой к роду человеческому, не может быть никакая иная, кроме выработки религии разума путем постепенного прогресса религий позитивных. Конечное согласование откровения с разумом, позитивной религии с религией разума – вот та цель, к которой идет человечество, согласно вечным предначертаниям божественной премудрости. Если христианская религия есть высшая позитивная, то ее понятия: Богочеловечество, Троица, спасение и искупление должны превратиться в дисциплины разума, и в

конце концов разум христианства должен просветиться до христианства разума. "Будет несправедливо возражать на это", – говорит Лессинг, – "что такие мудрствования о тайнах религии являются запретными. Это неправда, что спекуляции, касающиеся таких вещей, когда-либо причиняли несчастье и приносили вред гражданскому обществу. Не спекуляциям, а безумию, тирании, не допускающей этих спекуляций, не позволяющей людям, имеющим собственное суждение, иметь его, – вот кому следует сделать этот упрек. Неужели же род человеческий никогда не достигнет этой высшей ступени просвещения и чистоты? Никогда? Никогда? Избавь меня от этой богохульной мысли, Всеблагий! Воспитание имеет свою цель: это так же относится к роду, как и к особи. Что воспитывается, то воспитывается для того, чтобы из него вышло нечто. Нет; оно придет, оно наверно придет, это время завершения – время нового вечного Евангелия, обещанного нам даже в первых книгах Нового Завета. Иди твоими неисповедимыми путями, вечное Провидение, но не допускай, чтобы эта неисповедимость позволила мне утратить веру в Тебя. Не допускай меня усомниться в Тебе даже тогда, когда мне будет казаться, что Ты направляешь назад стопы

свои! Это неправда, что кратчайшая линия всегда прямая"⁶³².

Таким образом понятие развития, коренящееся в истом духе лейбницевского учения, является точкой зрения, с которой Лессинг рассматривает и разбирает религии. Это понятие, с успехом прилагаемое им к истории, отличает Лессинга от Спинозы, которому было чуждо историческое миропонимание, и от умственного просвещения, которое не могло мыслить исторически в тесных рамках своей логики. С этой стороны просвещение никогда не понимало своего Лессинга. В этом отношении весьма характерно то обстоятельство, что Мендельсон не хотел верить, чтобы Лессинг написал свои тезисы о воспитании человеческого рода. Так мало знал он духовную природу и, что уже совершенно непростительно, стиль своего друга. Он не хотел верить, что Спиноза отрицал цели, и что Лессинг придавал такое общее значение понятию развития. "Что касается меня", – говорит Мендельсон, – "то мне совершенно чуждо понятие о воспитании человеческого рода, внушенное моему покойному другу Лессингу уж не знаю каким историком человечества. Прогресс существует только для отдельного

человека"⁶³³.

9. ЛЕССИНГ ПО СРАВНЕНИЮ С ЛЕЙБНИЦЕМ И СПИНОЗОЙ

В одном пункте Лессинг отличается от Лейбница; он считает сверхразумное не непостижимым, а только еще не постигнутым. В этом отношении он поступает рациональнее философа, принципам которого дает такое плодотворное применение. Чтобы понять Троицу и Богочеловечество, считаемые Лейбницем за непроницаемые мистерии, Лессинг должен был рассматривать творение не как часть Божественного Существа, а как полное Его откровение. Он должен был утверждать, что Бог создает все, что мыслит, ибо в противном случае Он не мог бы создать самого себя, т. е. свое действительное подобие. Таким образом Лессинг должен был признавать божественный разум всеобъемлющим и видеть действительность вещей в Боге⁶³⁴. В этом отношении он мыслил пантеистичнее Лейбница, и только в этом пункте вижу я его сходство со Спинозой, возбуждавшее столько толков и споров. Чем рациональнее и пантеистичнее развивал Лессинг лейбницеvскую философию, тем более мог он чувствовать себя родственным Спинозе, этому чисто

рациональному и чисто пантеистическому мыслителю. Однако это еще не дает нам права причислять его к Спинозистам. Ибо то, в чем он расходился со Спинозой, всегда представляло собой нечто большее, нежели то, в чем он с ним соглашался; различие оставалось в данном случае всегда более значительным, чем сходство. Господствующей идеей у Лессинга была лейбницевская гармония, означавшая для него то же, что развитие, и он отлично понимал разницу между этой гармонией и Спинозовской, сводившейся исключительно к идентичности и математическому единству.

Лессинг смотрел на просвещение так же, как понимал его Кант, когда в особом трактате на вопрос: "что такое просвещение?" – он ответил таким образом и дал такие указания касательно различия между истинным и неистинным просвещением, что для первого нельзя подыскать лучшего примера, чем Лессинг. Трактат Канта имел целью указать на характерную и достохвальную особенность века Фридриха Великого, заключающуюся в том, что в эту эпоху к просвещению стремятся, а не фабрикуют его, что оно не вводится деспотически и не навязывается людям, а лишь создаются условия, способствующие свободной и успешной

просветительной работе. Это еще не просвещенный век, а только век просвещения. Если бы Кант захотел пояснить направление этого интеллектуального просвещения примером, то какой же пример мог быть характернее в данном случае, чем пример несравненного Лессинга?⁶³⁵

Просвещение есть развитие, воспитание. Как понимал Лессинг религиозное развитие и какие требования он предъявлял к религиозному воспитанию, он наглядно показал нам и поэтически выразил в своем Натане⁶³⁶.

Проникнутый духом этого истинно лейбницевского понимания развития, не только допускающего своеобразность вещей, но и выискивающего ее, Лессинг так же, как и Лейбниц, не нуждался в узах школы и системы и подобно Лейбницу должен был чувствовать отвращение ко всякого рода сектантству. Его духовная свобода сочеталась с правильным стремлением; она состояла именно в том, что он признавал своеобразную природу и независимость вещей и старался понять их подлинную сущность, не втискивая их в несоответствующие им рамки предвзятых понятий; она выражалась в том, что он был врагом всякого рода предрассудков. Он мог быть

справедливым к предметам своего обсуждения, потому что был конгениален им, потому что умел прилаживать свой ум к их природе. Если мы назовем представителей умственного просвещения "свободомыслящими", то следует оговориться, что им не хватало той духовной свободы, которой обладал Лессинг; желая отличить его от этих свободомыслящих, Гердер очень удачно сказал про него: "он был не свободомыслящим, а правомыслящим!"

Глава шестая

ФИЛОСОФИЯ САМОРОДНОСТИ⁶³⁷ И ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ. ИОАНН ГОТФРИД ГЕРДЕР

I. ТОЧКА ЗРЕНИЯ И ЗАДАЧА

Только что рассмотренный период нашего просвещения дает нам возможность без труда понять последнюю фазу этой эпохи, закончившейся крушением данных основоположений философии и закладкой фундамента новой эпохи. Умственное течение, представителями которого являются Винкельман и Лессинг, всюду имеет в виду историческое развитие человечества: господствовавшее в период умственного просвещения стремление рассматривать прошедшее с точки зрения настоящего и прилагать к нему предвзятые логические и моральные понятия заменяется конгениальным объяснением этого прошедшего на основании его собственных внутренних условий, на основании его духовных особенностей. Если Винкельман раскрыл

изначальную и своеобразную природу греческого искусства и постиг искусство древних в его историческом развитии, то Лессинг пытался выяснить изначальные условия религии и христианства и с помощью идеи исторического развития разрешить то упорное противоречие, с которым не могло справиться умственное просвещение: противоречие между разумом и историей, между религией разума и верой в откровение.

Этот способ исследования, раз он начал применяться, естественно должен вести все далее и далее в прошедшее вплоть до истории первобытного человечества; он заставляет исследователя спускаться с одной культурной ступени на другую до зачатков человеческой цивилизации. Источник истории человечества необходимо является конечным пунктом стремлений такого мышления и скоро завладевает воображением спекулятивного ума. Где и что было началом всей человеческой культуры, источником всего человеческого развития? Как Лейбниц открыл в прирожденных идеях источник человеческого познания, априорные понятия, предшествующие всяческому знанию, так теперь ищут источник человеческой культуры вообще, человека *a priori*, предшествующего всяческой

истории: как бы первофеномен человека, говоря словами Гете. Если в начале новой философии возник вопрос о первопричине природы, то теперь, в конце этого периода, является вопрос о первопричине истории.

К этому, как к своему конечному пункту, сводятся все вопросы о самородности, занимающие умы этой эпохи, все эти разыскивания источников религии, искусства, поэзии, языка, государства и т. д., в основе коих лежит влечение к изначально и собственно человеческому, словом, к самородному. Все они выражаются в последнем вопросе: что такое первобытный человек? В чем состоит первочеловеческое, еще не ослабленное искусственной культурой? Что такое человек в том виде, в каком он выходит непосредственно из рук природы и Бога? Очевидно, что в этой непосредственности человек ближе всего родствен Богу и природе; все его духовные силы находятся здесь в полном, еще не нарушенном единстве; механизм культуры еще не ослабил и не раздвоил их.

Этот первобытный человеческий микрокосм не дает покоя спекулятивному воображению эпохи, как первообраз человечества, как гений человеческой природы, которого надо возродить,

вновь призвать к жизни во всей его самородности, к которому надо вернуться из нынешнего культурного состояния, чуждого всякой истой первобытности. "Man sehnt sich nach des Lebens Bächen, ach! nach des Lebens Quelle hin!"⁶³⁸ Этими словами выражается духовное стремление той эпохи, черты которой нигде не запечатлены с такой мощью и искусством, как в гетевском Фаусте, порожденном тем же самым стремлением.

Человеческая природа в ее первобытности, в ее единстве! Человеческая природа, как живое зеркало вселенной! Такова она лишь в ее детских, малых, темных представлениях, которыми Лейбниц объяснял связь между природой и духом, непрерывный восходящий порядок сил, гармонию вселенной, и оправдывал значение индивидуума, как мира в миниатюре⁶³⁹.

Но мы можем представлять целое и воспринимать его только в виде темного познания. Темное сознание есть чувство. Первобытный человек есть человек чувствующий. Это чувство есть состояние совершеннейшей и простейшей искренности; в нем, как в фокусе, соединяются все душевные силы, и из него, как из своего источника, вытекает все человеческое развитие.

Человеческий дух, рассматриваемый как целое, только чувствует, что такое он есть; и что такое он есть в целом, это он может только чувствовать. Человек, каким он выходит непосредственно из рук Бога и природы, является и чувствует себя ближе всего родственным Богу и природе, чувствует свое непосредственное соприкосновение с ними и свою непосредственную зависимость от них. Если человеческий дух чувствует свою природную мощь и проявляет ее в своих действиях, то он гениален. В том состоянии, в котором он чувствует свое полнейшее родство с Богом, свою детскую зависимость от Него, он является верующим. Таким образом вера, гений, чувство суть формы, под которыми здесь разумеется изначально человеческое (самородное), возводимое в первообраз человечества, рассматриваемое, как цель человеческого развития.

Просвещение, проникнутое стремлением к самородности и к познанию ее, развивается в трех сходственных направлениях: философии веры, гения и чувства; представителями этих точек зрения являются Гаман, Лафатер и Фридрих Генрих Якоби, а впереди их идет Гердер.

Эти философы самородности становятся

решительными противниками умственного просвещения; они отрицают догматизм философии, не опровергая его; они стоят у порога критической философии, оставаясь ей чуждыми, и смыкаются вокруг немецкой поэзии гения, воздействуя на нее своими бурными порывами. Это представители бури и натиска в философии. Для философов гения самым близким и интересным объектом является действительный гений. Вот почему Гердер, Лафатер и Якоби становятся друзьями юности Гете. Самым глубоким из представителей этого пророческого поколения нашего просвещения, из этих философов самородности был Гаман; эту натуру (а вместе с тем и все это умственное течение) очень метко характеризуют слова Гете: "Все, что намеревается совершить человек делом или словом, должно вытекать из всей совокупности его сил; все обособленное не имеет никакой ценности".

II. ИОАНН ГОТФРИД ГЕРДЕР

1. ЕГО ОТНОШЕНИЕ К ЛЕССИНГУ И ПРОСВЕЩЕНИЮ

Как на Лессинга оказали влияние Реймарус и Винкельман, так повлияли на Гердера, с одной стороны, Винкельман и Лессинг, с другой – Лафатер, Якоби и главным образом Гаман. Как Лессинг является связующим звеном между умственным просвещением и философией самородности, поистине представляя собою кульминационный пункт нашего просвещения, так Гердер является связующим звеном между второй и третьей ступенью развития просвещения, между Лессингом и Якоби. Занимая такое положение, он естественно хотел сыграть роль посредника в известном споре между Якоби и Мендельсоном о Спинозизме

Лессинга.

Таким образом все главные ступени нашего просвещения связаны промежуточными в один непрерывный ряд: Вольф образует переход от Лейбница к Реймарусу, Реймарус и Мендельсон от Вольфа к Лессингу, Лессинг от Винкельмана к

Гердеру, а последний от Лессинга к Гете.

Впервые в Лессинге и Гердере скованный до тех пор эзотерический дух лейбницевской философии становится свободным и возвышается до сознания своего источника. Они знают, чьего посева плоды они пожали. Только на этой высшей ступени немецкого просвещения начинают действительно понимать Лейбница. Это доказывает лучше всего, насколько опередил свой век этот великий мыслитель, почему его философия по справедливости должна рассматриваться, как общая суть немецкого просвещения.

2. НАПРАВЛЕНИЕ И ДУХОВНЫЙ СКЛАД ГЕРДЕРА

Подобно Винкельману и Лессингу, Гердер также обладал способностью конгениального понимания. Но если эта способность проявлялась у Винкельмана в ясном пластическом созерцании, а у Лессинга в отчетливом, диалектически мощном мышлении, то у Гердера она соединялась с поэтической силой воображения. Поэтому его конгениальное понимание выражается более в поэтической, чем в логической форме, и таким строем его духовных сил объясняется своеобразность его стиля. Стилю Гердера чужда и пластика Винкельмана, и логика Лессинга; как бурно волнуемая всяческими представлениями фантазия, он молниеобразен, порывист, тревожен и отрывочен. Он пишет скорее живо, чем понятно; избыток чувств часто выливается у него не в ясные выражения, а в немые восклицательные знаки, мысли – в ряд тире; самые оригинальные его сочинения носят на себе печать страстной, увлекательной, лихорадочной тревоги. Отсутствие спокойствия и ясности, отсутствие наглядной и отчетливой изобразительности лишает гердеровский стиль

лучшего из того, что делает писателя образцовым. Это, без сомнения, был не такой человек, который действительно мог понять Спинозу и критически разобрать, а тем более опровергнуть Канта. Однако благодаря такому складу ум Гердера был отлично приспособлен к проникновению в более темные области человеческого духа; он обладал великим даром понимать чувством чужую душевную жизнь и чужие грезы и часто проявлял изумительное чутье относительно того, что скрыто в глубоких тайниках человеческого духа, недоступных чисто логическому уму.

Поэтому внимание Гердера привлекало главным образом историческое развитие религии и поэзии; в этой сфере он чувствовал себя, как дома. Будучи духовно родствен Винкельману и Лессингу и обладая, подобно им, способностью интуитивного понимания изначального и своеобразного в явлениях, он интересовался религией и поэзией в их зачаточном состоянии. Его привлекала младенческая вера человечества и народная поэзия всех времен; он умел поэтически сродняться с этими первыми порождениями человеческого гения и благодаря этому открыл целые области человеческой культуры, едва освещенные или вовсе не освещенные прежним

просвещением. Он открыл гений в религии и поэзии восточно-еврейской, северно-языческой и христианско-романтической. Он умел поэтически наслаждаться религией и был так же хорошо знаком с Ветхим Заветом, как с Оссианом. В этом отношении он превосходно дополнял Винкельмана и Лессинга, чувствовавших себя более родственными классической древности. В этом триумвирате немецкого просвещения переплетаются оба направления, разветвившиеся впоследствии на классицизм и романтизм.

Чем был Винкельман для древнего мира и образного искусства, тем стремился быть Гердер для поэзии и христианства. Если Реймарус оспаривал истинность Библии в силу логических и моральных оснований, если Лессинг восстановил эту истинность педагогически, то Гердер хотел восстановить ее поэтически. Он считал Библию поэтической, священно-поэтической книгой, тогда как Лессинг смотрел на нее, как на мудрый элементарный учебник для человечества. Понятие развития, примененное Лессингом к религии в его Воспитании человеческого рода, Гердер распространяет на всю человеческую культуру.

3. ГЕРДЕРОВСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ В КОНФЛИКТЕ С УМСТВЕННЫМ ПРОСВЕЩЕНИЕМ

В этом смысле писал он еще до упомянутого лексинговского очерка, объявляя войну умственному просвещению в своей статье: "Тоже философия истории, касающаяся культуры человечества"⁶⁴⁰. Главная ошибка философов этой эпохи заключается в том, что они судят о жизни прошедших веков с точки зрения современных им понятий, что они сравнивают младенческие состояния культуры с развившимися и перезрелыми понятиями, что они понимают только эти понятия, но не ход истории. "Разве ты учил когда-нибудь ребенка говорить с помощью философских положений грамматики или ходить с помощью отвлеченной теории движения? Разве мы должны и имеем право, и можем разъяснять ему самую легкую или самую трудную обязанность с помощью этических доказательств? И слава Богу, что мы не имеем на это права и не можем этого сделать! Как глупо поступаешь ты, когда начинаешь клеймить это неведение и детскую невинность гнуснейшими

дьявольскими клеймами твоего века, плутовством и глупостью, суеверием и рабством, и создаешь себе целый сонм всякой чертовщины (ein Heer von Priesterteufeln und Tyrannengespenstern), существующей только в твоей душе". "Наш век вытравил у себя на лбу слово "философия" крепкой водкой, которая, по-видимому, распространяет свое действие в самую глубь головы. Стало быть, на косо́й взгляд этой философской критики древнейших времен, которой полны теперь, как известно, все философии истории и все истории философии, мне остается только ответить косо́м взглядом негодования и отвращения"⁶⁴¹. "Всякое человеческое совершенство индивидуально. Культивируется только то, к чему побуждает время, климат, потребность, веление судьбы. А общий философский, человеколюбивый дух нашего века охотно наделяет каждую отдаленную народность, каждую древнейшую эпоху нашими идеалами добродетели и счастья? является таким образом единственным судьей, обсуждающим исключительно применительно к себе их нравы, осуждающим или восхваляющим их?" "Не должен ли существовать явный прогресс и развитие в высшем смысле? Растущее дерево, стремящийся в высь человек должны пройти

через различные возрасты, и все они явно представляют собою движение вперед! одно стремление за другим без перерыва! – Однако ведь это вечное стремление! Никто не одинок в своем веке, каждый строит на прошлом, прошлое есть не что иное, как фундамент будущего, и не может быть ничем иным: об этом свидетельствует аналогия в природе, говорящий прообраз Бога во всех творениях. Очевидно так же и в человеческом роде! Египтянин не мог существовать без восточных народов; грек строит на египтянах, римлянин взобрался на спину всего мира: поистине прогресс, прогрессирующее развитие, хотя бы ничто единичное и не выигрывало при этом: все растет, земля становится ареной руководящего намерения, ареной Бога"⁶⁴².

В таком духе писал Гердер свой великий опыт: "Идеи, касающиеся истории человечества"⁶⁴³. Мы видим, как была использована в данном случае лейбницевская метафизика для истории. При этом Лессинг и Гердер ясно сознают, что они мыслят в этом истом духе лейбницевской философии, что они ищут в истории тот восходящий порядок человеческих культур, которого должно было требовать учение о монадах. Они решают эту

лейбницевскую проблему. Если Теодицея стремилась доказать, что в мире существует непрерывно прогрессирующее развитие и, следовательно, совершенная гармония, то очевидной и великой целью Лессинга и Гердера было доказать, что и в основе всемирной истории лежит эта глубокая идея. Мысль об исторической философии была еще юношеской идеей Гердера; она пробудилась в нем, как потребность, под влиянием эпохи. "Уже в довольно ранние годы", – говорит он сам в предисловии к своему сочинению, – "когда нивы науки еще блистали передо мною своею утренней красою, теряющей так много под лучами полуденного солнца нашей жизни, мне часто приходил в голову вопрос: если все в мире имеет свою философию и науку, то не должна ли также и вся вообще история человечества иметь свою философию и науку? Все наводило меня на эту мысль и более всего религия".

Глава седьмая

ФИЛОСОФИЯ ВЕРЫ И ГЕНИЯ. ГАМАН И ЛАФАТЕР

I. ИСТИНА И ТЕМНОЕ Я. – ГАМАН

1. ЕГО ТОЧКИ ЗРЕНИЯ И УМСТВЕННЫЙ СКЛАД

Источником и мотивом всего человеческого развития является живая индивидуальность, человеческий, вмещающий в себе весь мир микрокосм. В этой своей универсальности и глубине человеческая природа есть живая истина. Познание истины есть познание целого, познание же целого можно черпать лишь из глубины индивидуальности, оно представляет собою вполне индивидуальное и потому темное самопознание: полную противоположность так называемому ясному, систематическому умственному познанию, опирающемуся на логические принципы и доказательства. Последнее настолько же поверхностно и

ограничено, насколько первое глубоко и всеобъемлюще.

Тут контраст умственному просвещению достигает своего кульминационного пункта. Представителем этой точки зрения темного, всепроникающего познания, сознающего себя живою истиной, является Иоанн Георг Гаман. Это решительно самый глубокий и самый значительный ум из всех философов самородности, самый типичный выразитель своей точки зрения, как Реймарус был типичнейшим и чистейшим представителем умственного просвещения; это самый непроницаемый, самый загадочный, словом, самороднейший из философов самородности, завершивших век нашего просвещения.

Такому складу ума вполне соответствует его стиль; он никогда не доказывает, не говорит общепонятно, а всегда выражается своеобразно, словно оракул; форма объективного изложения совершенно противна его природе. Поэтому влияние Гамана распространялось лишь на очень небольшой круг людей; оно было чисто частным и личным, и он поступал совершенно в духе своей точки зрения, никогда не пытаясь дать ничего, кроме самоописания, и не думая создавать никакой системы, почему не развивал своих

мыслей в последовательной связи, а мыслил и писал афористически. Он сам очень метко назвал свой стиль "стилем саранчи" (Heuschreckenstil).

2. ЕДИНСТВО ПРОТИВОПОЛОЖНОСТЕЙ. БРУНО

Гаман хотел доказать полную нераздельность изначального человеческого микрокосма, показать на самом себе его полную самородность. Его темой является человек, живущий в непосредственной близости к Богу и природе, человек, знание которого совершенно инстинктивно, причем его инстинктивное или чувственное познание вытекает непосредственно из божественного откровения. Всякое расчленение духовных сил человека, всякая попытка распутать и анализировать этот загадочный микрокосм была противна ему, ибо он правильно чувствовал, что всякая попытка такого рода будет направлена против самой себя, что анализ чувства уже не будет чувством. Этим он отличается от своих духовных родичей, именно от Якоби. Для него жизнь состоит только в единстве противоположностей, а истинное, живое знание в полном чувстве этого единства: в этой "coincidentia oppositorum", как назвал ее Джордано Бруно, он видит величайшую мысль философии. Конечно, чисто умственная логика не может уловить точки соединения

противоположностей; конечно, она должна видеть непостижимое и невозможное противоречие в этой истине, составляющей принцип и источник всяческой жизни, как индивидуальной, так и исторической. Но это показывает только, что истины, добытые абстрактным умом, суть нереальные и мертвые понятия, и что живая истина находится как раз там, где абстрактный ум видит лишь неразрешимые загадки и непроницаемые тайны. Истина так же таинственна, как жизнь: она таинственна, потому что она – противоречие; это противоречие воплощено в человеке, сколько бы ни отрицала его обычная философия. Ведь в человеке действительно соединены противоположные определения: он вместе и тело, и дух, вместе и разум, и чувственность; и что это так, неопровержимо доказывает факт речи, ибо каждое слово есть олицетворенная мысль, воплощенный дух. Как, значит, мало понимает человека философия, представляющая собой либо спиритуализм, либо материализм и расчленяющая посредством понятий то, что действительность соединяет теснейшим образом. Эти попытки школьной философии разбиваются свидетельством жизненных фактов и прежде всего свидетельством речи. Стало быть,

философия должна искать единства противоположностей, должна искать духа действительности и жизни, но пусть она не воображает, что сможет когда-нибудь постичь этот дух с помощью мертвых понятий или дойти до него торной дорогой логики! Найти единство противоположностей можно только в самом человеческом бытии, в живом индивидууме, и тут его можно уловить только в чувстве, в темном, инстинктивном познании, как откровение.

3. ЧЕЛОВЕК КАК "ПАН"

Этим вполне объясняется, почему у Гамана место ясного и объективного изложения заступают темные и загадочные самопризнания. Он сам называет себя "Паном" (*der Pan*), а Якоби сказал про него, что он пан (*das Pan*) всех противоречий. Последний писал своему брату после того, как лично познакомился с Гаманом: "просто удивительно, до какой степени соединяются в нем все крайности. Вследствие этого он с юных лет ненавидел *principium contradictionis*, равно как принцип достаточного основания и всегда следовал только *coincidentia oppositorum*. Бухгольц говорит в шутку про Гамана, что он совершенный индифферентист, и я вполне согласен с этим мнением.

Самыми различными, самыми разнородными вещами, всем, что в своем роде прекрасно, истинно и цельно, что живет собственной жизнью, обнаруживает полноту и виртуозность, он наслаждается с одинаковым восхищением: *omnia divina et humana omnia*"⁶⁴⁴. Ему, видевшему в темной индивидуальности человеческой природы божественную демонию, спинозизм с его геометрической этикой должен был казаться

каким-то "скелетом", ибо это учение считало темную индивидуальность самой низменной и самой неясной из всех фикций. Не видя никакой ценности во всем обособленном и признавая только цельного человека, полную совокупность всех духовных сил, он должен был чувствовать инстинктивное нерасположение к великому химику критической философии, жившему так близко от него; и он всегда косился с неудовольствием на его творение, потому что целью последнего было именно возможно точное разделение духовных сил человека и критическое исследование каждой из них порознь⁶⁴⁵.

4. ПОЗНАНИЕ КАК ВЕРА. ЮМ

Гаман представляет собою во всех отношениях олицетворенную противоположность умственному просвещению, которое он называл северным сиянием века, а также всей догматической философии вообще; и если бы он мог быть по своему духовному строю анализирующим философом, то, без сомнения, сделался бы великим скептиком: он мог бы быть Юмом, если бы не был Гаманом. Да он и был одним из первых знатоков Юма, совершенно сходясь с ним в отрицании догматического познания истины. От Юма он отличается своей мистикой. Как и Юм, Гаман ставит на место знания веру; как и Юм, он основывает эту веру на опыте и привычке⁶⁴⁶. Но, тогда как у Юма вера состоит только в чувственном восприятии и относится скептически ко всякому высшему знанию, у Гамана она получает религиозное значение, что возможно только у мистика, но не у скептика. Вера Гамана есть живой опыт, а на опыте мы познаем лишь данные факты. Но нам даются не только естественные факты через свидетельство чувств, а также исторические через свидетельство предания и вечные, божественные

факты через свидетельство откровения. Таким образом вера Гамана в своей последней основе есть вера в откровение: вера в откровение природы и Бога. Он мог сказать вместе с гетевским Фаустом или, скорее, гетевский Фауст вместе с ним: "Geheimnissvoll am lichten Tag", lässt sich Natur des Schleiers nicht berauben, und was sie deinem Geist nicht offenbaren mag, das zwingst du ihr nicht ab mit Hebeln und mit Schrauben!"⁶⁴⁷

5. ВЕРА В ОТКРОВЕНИЕ И ХРИСТИАНСТВО

Не желая разделять и разрознивать духовных сил человека, не деля своей веры на две половины так, чтобы предметом одной была природа, а предметом другой Божество, Гаман также не хочет делать различия между природой и откровением. Его чувственная вера есть вместе с тем его религиозная, и его религиозная вера вместе с тем чувственна: она является или стремится быть личным вдохновением. Не отделение божеского от человеческого, а их живое единство составляет суть этой веры. Поэтому единственной религией, соответствующей его духовному укладу, является христианская. И так как вся жизнь состоит в противоречии, то самыми жизненными истинами христианства он считает именно те, которые открывают величайшие противоречия и менее всего могут быть признаны умом. Троица, вочеловечение, учение о спасении и искуплении вполне соответствуют духовной природе Гамана; без них он не мог бы представить себе христианства, не был бы в состоянии усвоить его и мог бы сказать вместе с Тертуллианом: "credo

quia absurdum". Но при этом Гаман далеко не был ортодоксальным христианином в обычном смысле. Его религия состояла в живом опыте, его вера была, так сказать, гением, изначально духовным строем и потому по природе своей чуждалась всякой выведенной системы. В обычной ортодоксии он видел лишь мертвую веру, находящуюся в зависимости от буквы религии. "Для него", – говорит про Гамана Якоби, – "истинная вера, как и для автора послания к евреям, на которого он ссылается, есть ипостась. Все прочее", – заявляет он дерзновенно, – "есть священный помет великого ламы"⁶⁴⁸.

6. ДЕТСКАЯ ВЕРА

Итак, Гаман пытался вернуть знание к первобытной, живой вере, к поэзии веры, и эта вера должна была казаться ему тем более живой, чем ближе человек к своему первобытному состоянию, чем менее нарушено и ослаблено единство противоположностей в его душе, чем теснее его связь с Богом и природой. Поэтому наиболее живой верой казалась ему детская, и тоска по вере детства охватывала в ту пору, как характерное влечение, самые беспокойные умы века. В этом отношении Гаман оказал наибольшее влияние на Гердера, искавшего в древнейших временах человечества как бы детство религии. Мы можем живо восчувствовать всю силу этого представления, если воскресим в своей памяти то удивительное место гетевского Фауста, где, под пасхальный звон колоколов, в душе пресытившегося жизнью мыслителя пробуждается воспоминание о детстве, о детской вере и вместе с тем любовь к жизни со всею силою фантазии: "dies Lied verkündete der Jugend muntre Spiele, der Frühlingsfeier freies Glück; Erinnerung hält mich nun mit kindlichem Gefühle vom letzten, ernsten Schritt zurück. O tönet fort, ihr

süssen Himmelslieder, die Thräne quillt, die Erde hat mich wieder!"⁶⁴⁹. Вообще это прометеевское произведение представляет собою поэтическое отражение века, соединявшего с титаническими стремлениями влечение к детскому чувству, к простоте первобытного человечества. В этом настроении эпохи коренятся импульсы, заставившие Гете создать Фауста. Под влиянием Гамана, этого "северного мага", как его называли, фантазия поэта, искавшего образов для воплощения в них современных ему духовных стремлений, невольно могла остановиться на этом сказочном чародее, в котором народная поэзия видела выразителя магической силы духа.

Мы уже указали на сходство Гамана с Юмом в том, что касается принципа их веры; теперь укажем на сходство его с Руссо, выражающееся в том, что, как и последний, он видел в согласовании с природой нормальный строй жизни и считал возвращение к первобытному естественному состоянию, к простоте нравов и к детской вере единственно возможной реставрацией человека. Он соединяет в себе оба противоположных полюса англо-французской философии: скептицизм Юма и догматизм Руссо, – точки зрения двух мыслителей, которые оказали сильное влияние также и на создателя

критической философии, один своим исследованием человеческой природы и человеческого ума, другой своими принципами воспитания человека. Гаман сплавляет эти контрасты в свойственной его гению мистике. Он признает принцип философии веры в его полной и характерной силе, без философской формулы, без искусственных подразделений, тогда как Якоби уже начал разлагать это единство, отделив чувственную веру от религиозной.

II. ПОЗНАНИЕ ТЕМНОЙ ИНДИВИДУАЛЬНОСТИ. ЛАФАТЕР

1. ФИЗИОНОМИКА

Философия чувства или веры уже не есть познание мира и вещей, каковым была до этого момента догматическая философия, а становится самопознанием человека, ибо человеческий индивидуум рассматривается ею, как микрокосм. Но она не есть самопознание в общем и объективном смысле, а стремится быть как раз противоположностью его, познанием отдельного, индивидуального человека, который не может быть выражен никаким понятием, не может быть определен никаким словом. Самость общая есть сущность, одинаковая у всех людей; самость частная есть индивидуальность, отличающая каждого от всех остальных, делающая его самостоятельным родом, монадой. Но каждый индивидуум отличается от всех остальных своим телом. Тело, как сказал Лейбниц, есть смутное представление мира, но самое отчетливое из всех представление присущей ему души. Каждая вещь обнаруживает свою особенность в своем теле:

поэтому особенность вещей должно познавать по их телам, а особенность человека по его телу, но не по законам последнего, ибо они общи всем людям, а по его специфическому выражению, по его индивидуальному строению, формирующемуся у каждого различно. Что такое сам по себе каждый человек в отличие от остальных, об этом нам непосредственно говорит его тело той своей частью, которая отчетливее всего выражает душу: лицом и его чертами, отражающими ее. Иоанн Каспар Лафатер, один из самых горячих приверженцев философии гения, полагал, что открыл это особенное искусство распознавать духовную своеобразность по физиономической. Он основал свою Физиномику всецело и исключительно на идеях Монадологии, на том, что человек есть микрокосм, что ни один человеческий индивид не схож с другим, что самым отчетливым выражением особенной индивидуальности является тело. Но самая выразительная часть тела есть лицо, имеющее два фокуса – глаза и рот, в которых сосредоточивается общее отражение индивидуальной духовной жизни. "Человек", – говорит Лафатер, – "самое совершенное и самое живое из всех произведений земли. Каждая песчинка есть нечто неизмеримое, каждый лист –

целый мир, каждое насекомое – совокупность непостижимостей. А кто сосчитает промежуточные ступени от насекомого до человека? В нем соединяются все силы природы; он экстракт творения. Но его никоим образом нельзя познать во всем его объеме иначе, как при посредстве его тела, его поверхности. Физиономия есть самое ясное, самое живое выражение его внутреннего чувства, всего того, что так возвышает нравственную жизнь над животной. Все лица людей, все формы, все создания различаются не только по их классам, родам и видам, но также по их индивидуальности. Ни один человек не похож вполне на другого: в этом-то и заключается первая, глубочайшая, надежнейшая, незыблемейшая основа физиномики, что при всей аналогии и однообразии бесчисленных человеческих образов нельзя найти двух людей, которые при тщательном сравнении не отличались бы заметно друг от друга"⁶⁵⁰. Находясь в своих главных положениях всецело в зависимости от учения о монадах, физиномика в том виде, какой она приняла у Лафатера, являлась весьма интересным и ярким выражением породившей ее философии чувства. Поэтическое понятие *signatura rerum* получило здесь

совершенно новое применение к человеческой душе. Чтобы познать эту сигнатуру души, фантазия и ум должны были соединяться в интеллектуальном созерцании, вполне соответствовавшем методу этих философов гения. Физиономисту надо было так много отгадывать и прозревать; он должен был восполнять недостаток прочной научной основы догадкой и взглядом. В этом отношении выражение лица являлось самым убедительным самопризнанием, какое может дать душа, гораздо более надежным и верным, чем речь и письмо, ибо оно гораздо произвольнее, инстинктивнее и потому естественнее. Не было более надобности в бесконечных автобиографиях, загружавших литературу века: силуэт мог заменить жизнеописание, абрис черт лица давал немой, но много говорящий отпечаток индивидуальности, самую отчетливую сигнатуру души. То, что в ней темно и неясно даже для собственного сознания, природа пишет для постороннего наблюдателя ясными чертами на лице индивидуума; это самое отчетливое представление всех неотчетливых, темных, малых представлений души, тех желаний и склонностей, которые таинственно действуют в человеке и вычеканивают темное Я. Человеческая индивидуальность имеет двойное выражение;

одно обусловлено ее изначальной природой, другое ее случайным настроением; первое постоянно, второе изменчиво; первое обнаруживает неизменный характер, второе изменяющийся. Что человек не может создать из самого себя, что дано ему, его силы и способности, – это его неизменный характер. Напротив, то, чем он становится в известных положениях жизни благодаря своим страстям, чем он старается быть, чем ему хочется быть или казаться, выражает его изменяющуюся индивидуальность. Следует остерегаться принимать это выражение за истинное. Физиономическое познание не должно вводить в обман мимика. Познание неизменного характера есть физиономика, познание изменяющегося – патогномика. "Неизменный характер кроется в форме неподвижных и в покое подвижных частей, а изменяющийся в движении подвижных. Физиономика показывает нам сумму капитальной силы, патогномика – проценты, приносимые ею. Первая говорит о том, что такое вообще человек, вторая – что такое он в настоящий момент: первая указывает, чем он может, вторая, чем он хочет быть. Все читают патогномически и лишь очень немногие физиономически"⁶⁵¹. Последние познают выражение природы индивидуальности,

истое, неискаженное, идентичное выражению ее силы.

2. ГЕНИАЛЬНАЯ ИНДИВИДУАЛЬНОСТЬ

Поэтому здесь следует искать наиболее отчетливое проявление гения, и Лафатер вполне обладал способностью с особенной любовью выслеживать именно это проявление, выискивать физиономические черты гения. В своих "Физиономических фрагментах" он воспевает такие дифирамбы гению, что мы вряд ли можем указать на более яркий образчик того, как представляли себе гений философы гения. "Что есть гений? Что он не есть? Есть ли он только дар придавать особенную отчетливость своим понятиям или только способность с необычайной легкостью изучать, видеть, сравнивать? Есть ли он только талант? Гений есть дух (Genie ist Genius)".

"Кто замечает, воспринимает, созерцает, ощущает, мыслит, говорит, действует, создает, сочиняет, выражает, творит, сравнивает, разделяет, соединяет, рассуждает, угадывает, передает, думает так, как будто все это ему диктует или внушает некий дух, невидимое существо высшего рода, тот обладает гением; если же он делает все это так, как будто он сам существо высшего рода, то он есть гений.

Отличительный признак гения и всех дел его есть появление; как небесное видение не приходит, а является, не уходит, а исчезает, так и творения и деяния гения. Невыученное, незаимствованное, чего нельзя выучить, нельзя заимствовать, внутренне – особенное, неподражаемое, божественное есть гений; вдохновенное есть гений, называется гением у всех народов, во все времена и будет называться, пока люди мыслят, чувствуют и говорят. Гений блещет, гений творит, не воспроизводит, а творит, равно как и сам он не может быть воспроизведен, а существует. Неподражаемость есть отличительный признак гения, мгновенность, откровение, явление, данность: что дается не людьми, а Богом или сатаною". "Если верно то, что я до сих пор всегда находил верным, что гений видит гения, что взор есть гений, что душа сосредоточивается во взоре, то, быть может, позволительно ожидать уже а priori, что здесь обнаруживается гений, если он должен обнаружиться где-нибудь"⁶⁵².

Мы видим, в каком отношении к Лейбницу находится философия чувства: психологически-иррациональное, существование которого открыл и так убедительно доказал Лейбниц, служит центром тяготения для

философов самородности и понимается ими, как гений, вера, религия.

Глава восьмая

ФИЛОСОФИЯ ЧУВСТВА. ФРИДРИХ ГЕНРИХ ЯКОБИ

I. ЗАДАЧА И ТОЧКА ЗРЕНИЯ

1. РЕЛИГИЯ И ПОЗНАНИЕ

Мы видели, каким важным мотивом развития в деле нашего просвещения была проблема религии; мы видели, какое бессилие и ограниченность выказало умственное просвещение именно по отношению к факту и исторической особенности религии, и как Лессинг, в лице которого просвещение достигло своего кульминационного пункта, освободил его от этой ограниченности и сделал великую попытку согласовать просвещающее мышление с идеей развития и истории. Раз вопрос о происхождении религии выступил на первый план, то с этого момента внимание философии должно было сосредоточиться на изначальных и самородных силах человеческой природы вообще.

Этому направлению, как мы видели, следовали философы самородности.

Но если ясно, что естественное познание не может быть источником религии, потому что она лежит глубже его, и если, как убедительно доказывал Гаман, единство человеческой природы должно быть рассматриваемо, как неделимое целое, то сама собою является задача основать самое познание на религии, как на изначальном факте человеческой природы. Эта задача составляет точку зрения Якоби.

Для точки зрения и направления Якоби очень характерно то обстоятельство, что вопрос о происхождении религии, разбираемый Лессингом в Анти-Геце и в Воспитании человеческого рода, имел для него такую притягательную силу, что он с жадностью выискивал и читал все, что писал Лессинг по религиозным вопросам. Уже эта приверженность Якоби к Лессингу ставит его в более близкое отношение к просвещению и философии, чем Гамана, не желавшего иметь с ней ничего общего. Между тем он так же отчетливо, как и Гаман, сознавал в себе протест против доселешней философии, но вместе с тем мог сделать то, что было недоступно Гаману при его точке зрения и духовном укладе: определенно и ясно формулировать этот протест. Именно в

этом и состоит значение Якоби в истории философии. Он нашел логическое возражение против догматического умственного познания, хотя и не мог развить позитивно своего собственного принципа. Что он, однако, вообще сделал эту попытку, окончившуюся неудачей, что он не только хотел уничтожить основоположения прежней философии, но и создать новые, в этом заключается его ошибка, которой не сделал Гаман, державшийся от философии несколько дальше.

2. КРИТИКА УМСТВЕННОГО ПОЗНАНИЯ

Якоби ясно доказал одно положение, что философия ума никогда не будет в состоянии постичь изначальное. Она мыслит по закону основания, она обосновывает одно явление другим, другое третьим и в конце концов всякое отдельное явление целым. Поэтому она никогда не может открыть в человеке изначальную, самостоятельную силу, а стало быть, может обнаружить в нем лишь степенное, но не существенное различие от остальных вещей: она неспособна понять личность и свободу. Ум мыслит, обуславливая; то, что он мыслит, он превращает в обусловленное и судит по принципу тождества: что обусловленное обусловлено, т. е. объясняет *idem per idem*. Но как он отрицает в человеке свободу, так должен отрицать и в мире творение, одним словом, творческую свободу: поэтому самой последовательной и рациональной из всех систем Якоби кажется та, которая яснее и решительнее всего отрицает свободу и творение.

3. ВСЕ УМСТВЕННОЕ ПОЗНАНИЕ РАВНО СПИНОЗИЗМУ

Этому условию, по его мнению, удовлетворяет учение Спинозы. В нем Якоби видит основанное на голом уме знание во всей его полноте. Не бесполезно проследить, каким путем он пришел к такому открытию, имевшему весьма важное значение для понимания Спинозы и решительное влияние на него самого. Он принадлежал к числу умов, требующих для своего просвещения созерцания и постигающих ясно лишь то, что может быть открыто действительным созерцанием. Вся его природа противилась догматической метафизике, и он скоро нашел, почему эта обычная в его век философия не удовлетворяла живого чувства истины. Она не может объяснить самого бытия, потому что неспособна постичь источник его, силу, порождающую бытие, потому что все, что она доказывает, есть доказанное, выведенное, а значит, не изначальное. Она полагает, что может вывести бытие Божие из понятия, но то, что она вывела в действительности, есть не творящее Божество, а только совокупность всех вещей, т. е. целое, состоящее в связи всех частей, в

естественной необходимости или в механизме. Якоби искал доказательства бытия Божия и нашел в трактате Мендельсона об очевидности метафизических наук обычные в ту пору аргументы, в сущности не содержавшие в себе ничего такого, что не было разъяснено в принципе уже Декартом. Но еще Лейбниц заметил, что Спиноза довел картезианство до крайности, и это замечание побудило Якоби основательно изучить Этику Спинозы⁶⁵³. Тут он нашел то, чего искал: разоблачение тайны картезианского Бога. Декарт хотел доказать существование Бога, как творца мира, в действительности же доказал, что Бог есть единство всех вещей, мировое целое. Это выяснил Спиноза. Он подыскал правильное выражение для этого понятия, говоря "Deus sive natura". При этом Спиноза мыслил так ясно, так последовательно, с такой математической точностью, что Якоби не мог найти ни одной ошибки в этом исчислении понятий. Ни один ум, если только он хочет оставаться верным себе, если только он хочет быть умом и ничем иным, не может мыслить иначе, чем Спиноза. Но лишь он один из всех философов со времен Платона проявил в своей Этике ясность, имел смелость мыслить умовые понятия (Verstandesbegriffe)

такими, каковы они в действительности, и не придавать им никакого иного значения, кроме того, которое они имеют в действительности. Только он один и только в своей Этике мыслил, а не мечтал.

После этого Якоби должен был еще сильнее укрепиться в своем мнении: прежняя философия не доказала бытия Божия, она и не может доказать его, и никакая философия, желающая быть только демонстративной наукой, не может сделать этого. Что относится к Спинозе, то относится и ко всякой системе, пытающейся доказать истину логическим путем. "И лейбниц-вольфовская философия приводит неутомимого исследователя обратно к принципам спинозизма". И просвещение, опирающееся на лейбниц-вольфовскую философию, примыкает таким образом к спинозизму. Могло ли быть для Якоби что-нибудь важнее того, что величайший мыслитель этого просвещения Лессинг был действительно спинозистом, что он не только в душе, но и открыто исповедовал это учение? Таким образом возник тот знаменитый спор между Якоби и Мендельсоном о спинозизме Лессинга, в котором принял участие также Гердер в своем сочинении "Gott".

Мы видим, что главный вопрос состоял в том,

какое положение занимает по отношению к Спинозе Лейбниц, являющийся ответственным за рационализм немецкого просвещения, и тут нам следует строго различать, как относятся к Спинозе и Лейбницу, этим двум столпам догматической философии, различные партии, сталкивающиеся в упомянутом споре. Якоби относился к Спинозе и Лейбницу совершенно иначе, чем Мендельсон, Лессинг и Гердер. Совершенно иначе, чем Мендельсон, потому что последний отождествлял и смешивал обоих в том, в чем они являются противниками, как, напр., в их понятиях о Боге, мире, душе, тогда как Якоби идентифицировал их там, где у них действительно есть общие основоположения, именно в допущении рационального богопознания и в детерминистическом понимании человеческой свободы. Совершенно иначе, чем Лессинг, потому что он строго отличал Лейбница от Спинозы, тогда как Якоби отождествлял их. Совершенно иначе, наконец, чем Гердер, потому что последний отождествлял их, так сказать, подгоняя Спинозу к Лейбницу, тогда как Якоби переводил учение Лейбница обратно на язык Спинозы. Надо выяснить себе эти точки зрения, чтобы произнести правильный приговор над спорящими сторонами. Якоби,

сводивший лейбниц-вольфовскую философию к спинозизму, легко мог принять Лессинга, этого истого лейбницеанца, за спинозиста; да он и имел право ошибаться в этом отношении, раз от него ускользнула коренная разница между Лейбницем и Спинозой. Опровергнуть его мог бы только один Лессинг. Его действительные противники не могли сделать этого, потому что не знали Спинозы и шли тем же ложным путем, стремясь примирить его с Лессингом. Мендельсон никогда не видал текста Этики, не говоря уже о том, что не читал ее: он даже не знал, что изданное Людвигом Мейером после смерти Спинозы сочинение была его Этика; и можно смело утверждать, что Гердер при своей склонности к поэтическим грезам не был в состоянии действительно изучить Этику. В своем "Gott" он создал свой собственный спинозизм, столь же ложный, как и тот, который излагал Мендельсон в своих "Morgenstunden" под именем очищенного пантеизма. Поэтический ум Гердера и логический ум Мендельсона сошлись в том, что одинаково не поняли спинозизма. Повторяю: Якоби мог ошибиться относительно спинозизма Лессинга, потому что он действительно ошибся, не усмотрев разницы между Спинозой и Лейбницем. Хотя он знал Спинозу и лучше других, но все же это

знание далеко не было полным. Так, напр., Якоби решительно неправ, полагая, что Спиноза мог бы также признать конечные причины в том смысле, какой придавал им Лейбниц⁶⁵⁴. Этого Спиноза никогда не мог бы сделать.

4. БЕСЕДА С ЛЕССИНГОМ

Что касается Лессинга, то его беседа с Якоби, на которую последний ссылается, как на доказательство Лессингова Спинозизма, без сомнения, вполне достоверна, но, конечно, не имеет такого значения, какое ей приписывал Якоби, потому что Лессинг вел весь разговор скорее в юмористическом духе и вряд ли придавал ему действительно серьезное значение. Он давал говорить Якоби и оставлял без внимания его утверждения, хотя, без сомнения, был убежден в противном, потому что сам же доказал это противное. Однако он не сказал об этом ни слова своему собеседнику. Так, напр., Лессинг доказал в одном письме к Мендельсону, что Спиноза и Лейбниц, конечно, могут сходиться в слове гармония, но что смысл этого слова у Лейбница совсем иной, чем у Спинозы. Между тем Якоби ссылается на печатно приведенное Мендельсоном доказательство, что *harmonia praestabilita* есть уже у Спинозы, и Лессинг не говорит ему ничего о том, что опроверг именно это доказательство в частном письме⁶⁵⁵. Это уже ясно показывает, что к этому Лейбниц=Спинозе мог серьезно относиться

Якоби, но никак не Лессинг. Это равенство составляет главный пункт беседы, и Мендельсон мог бы легко опровергнуть его, если бы сам не придерживался того же взгляда. Он мог бы документально доказать Якоби, что Лессинг думал иначе об отношении между Спинозой и Лейбницем, чем показал в упомянутой беседе, но, разумеется, тогда ему пришлось бы опровергнуть самого себя. То же, что Лессинг возражает в других случаях против свободы воли, он выражает почти собственными словами Лейбница. Да и 'Εν καὶ λᾶν, которое он признавал, мог бы признать в известном смысле также Лейбниц, видевший во всех существах восходящий порядок однородных, формирующих и представляющих сил. Закон аналогии всех существ, так настойчиво подтверждаемый Лейбницем, есть вместе с тем закон их согласия, и почему это все вмещающее в себе понятие не могло бы также именоваться *Εν καὶ λᾶν*? К тому же следует упомянуть и о том, о чем мы говорили уже ранее: что относительно пантеизма Лессинг не сходился с Лейбницем, причем, хотя в его представлении существо Бога являлось и не менее личным, чем у Лейбница, но более конкретным, чем у него. Представление божественной мудрости и провидения, признаваемых им, как и

Лейбницем, не мешало Лессингу мыслить мир или действительность вещей в Боге. Его мысли о Богочеловечестве и Троице указывают на то, что он лейбницеанец-пантеист. Что Лейбниц, относивший Богочеловечество и Троицу к сверхразумному, остался противником пантеизма, это так же естественно и последовательно, как и то, что Лессинг, желавший сделать их доступными разуму, стремился к пантеизму. Ибо всякий, кто философствовал об этих мистериях и пытался превратить их в рациональные понятия, непременно вдавался в пантеизм и выслушивал упрек за эту ересь со стороны правоверных. Но этот пантеизм далеко еще не делает Лессинга последователем Спинозы, считавшего, согласно своим понятиям, Богочеловечество абсолютно противным разуму. Иной пантеизм тот, который понимает Богочеловечество, и иной тот, который отрицает его: к первому стремился Лессинг, второго держался Спиноза. Острый взор Якоби не ошибся, открыв пантеизм Лессинга именно в тех положениях Воспитания человеческого рода, которые доказывали триединство Божие и стремились представить его сообразным с разумом. Но что Якоби примешал к этим положениям спинозизм, подставил в качестве реального значения вместо Бога-Отца *natura*

naturans, а вместо Бога-Сына *natura naturata* и воображал, что только этим вполне объяснил лессинговские понятия, – в этом сказалась его *idée fixe*, так как он не мог себе представить никакого другого пантеизма, кроме учения Спинозы⁶⁵⁶.

II. ВЕРА И ЗНАНИЕ

1. ИДЕАЛИЗМ И НИГИЛИЗМ

Для Якоби не подлежало сомнению, что ум не может доказать бытия Божия, так как в своем мышлении он идет от обусловленного к обусловленному. Он либо предъявляет ложное доказательство, либо отрицает бытие Божие, что и сделал Спиноза, подставив вместо него целое, мир. Идя от понятия к понятию, от представления к представлению, ум не может также доказать и бытия вещей; он должен подставлять вместо вещей наши ощущения и представления, вместо объективного бытия определения нашего субъективного. Последовательный ум превращает вещи в представления, а бытие Божие в хаос, т. е. все равно, что в ничто: он приводит в первом отношении к "идеализму", во втором к "нигилизму".

Итак, ум или, что то же, основывающаяся на нем философия не может доказать ни сверхчувственного, ни чувственного бытия, т. е. вообще бытия, а так как способность

доказывать принадлежит исключительно уму, то отсюда следует, что бытие, как таковое, вообще не может быть доказано. Мы можем доказывать лишь обусловленное, стало быть, не можем доказать ничего безусловного и изначального, как Бог, личность, свобода; да и в обусловленном мы можем доказать лишь представление, а не бытие. И все же мы не отрицаем бытия, хотя и не в состоянии доказать его.

2. УВЕРЕННОСТЬ КАК ВЕРА. ЮМ

В глубине души мы убеждены в нашем бытии, как и в бытии вне нас, хотя не можем обосновать или подкрепить этого убеждения доказательствами. Итак, в нас есть уверенность в существовании. Как возможна она? спрашивает Якоби и отвечает: только при посредстве веры, так как ее не может дать знание. Эта вера должна предшествовать в нас всяческому знанию, так как она не может вытекать из него. "Мы все рождаемся в вере", – писал Якоби Мендельсону, – "и должны оставаться в ней подобно тому, как мы все рождаемся в обществе и должны в нем оставаться. Вера говорит нам, что мы имеем тело, и что вне нас есть другие тела и другие мыслящие существа. Истинное, чудесное откровение! Ибо ведь мы ощущаем лишь наше тело с теми или иными его свойствами и, чувствуя его таким или иным, воспринимаем не только его изменения, но и еще нечто совершенно отличное, что не есть ни голое ощущение, ни мысль, другие действительные вещи, и именно с той же уверенностью, с какой опознаем сами себя, ибо без Ты невозможно Я"⁶⁵⁷.

Принцип веры Якоби прежде всего не

религиозный, а реалистический: это естественный противовес идеализму ума. Таким выставляет его Якоби в своих письмах к Мендельсону об учении Спинозы. Эта вера обеспечивает нашим представлениям объективность, она делает то, что мы считаем их определениями вещей, тогда как без нее они могли бы быть только нашими собственными определениями. Якоби, как и Гаман, совершенно сходится с Юмом в том, что кладет в основу всего человеческого знания чувственную веру. А основа этой веры? Где причины того, что для меня так ясен факт чужого бытия, что я вполне уверен в нем, и никакой скептицизм в мире не в состоянии отнять у меня этой уверенности? Что делает мое чувственное ощущение восприятием в буквальном смысле слова? Восприятием, т. е. что я принимаю мое ощущение и представление не только за кажимость или видоизменение меня самого, а за истинное: за действительное явление предмета. "У нас нет ничего", – говорит Якоби, – "на что может опереться наше суждение, кроме самого обстоятельства, кроме факта, что вещи действительно находятся перед нами. Можем ли мы подыскать для этого более подходящее слово, чем откровение? Что это откровение заслуживает названия истинно чудесного, ясно само собою.

Ведь у нас нет никакого другого доказательства бытия данной вещи самой по себе, кроме самого бытия ее, и для нас должно быть решительно непостижимо, что мы можем опознавать такое бытие. Тем не менее мы утверждаем, что опознаем его, утверждаем с полнейшим убеждением, что действительно есть вещи вне нас. Я спрашиваю: на чем основывается это убеждение? Поистине ни на чем, кроме именно откровения, которое мы не можем назвать иначе, как истинно чудесным"⁶⁵⁸.

3. ОТКРОВЕНИЕ КАК ОСНОВА ВЕРЫ

Таким образом чувственная вера необходимо ведет к вере в откровение и даже обуславливается ею. Но открытое бытие предполагает бытие открывающее, силу, порождающую бытие, творческую силу, которая может быть только духом, причину всяческого бытия, которая может быть только Богом. "Всю совокупность существ", – говорит Якоби, – "должно объединять нечто, а истинное нечто есть только дух". "Оттуда душу обвевают свобода, и открываются нивы бессмертия!"⁶⁵⁹ Наша чувственная вера есть необходимо вера в откровение, а последняя – вера в Бога, или религия. Как чувственная вера служит естественным противовесом идеализму, так и вера в Бога является естественным противовесом нигилизму философии ума. Эта вера – сама природа, а не что-либо произвольное: это неписанный закон человеческого сердца, которому мы следуем, даже отрицая его. Ни один идеалист не может убедить себя действительно, что нет никаких вещей вне его; ни один атеист не может убедить себя действительно, что нет ничего, кроме вещей, что нет Бога. Его сердце верит тому, что отрицает его ум.

4. ВЕРА КАК ЧУВСТВО (РАЗУМ)

Эту веру Якоби назвал в своей беседе о Юме "открывающей способностью в нас, чувством, способностью восприятия вообще". Позже во введении к собранию своих философских сочинений он назвал эту способность чувством или разумом⁶⁶⁰. Отделенный от этого чувства, являющегося корнем нашего познания, человеческий ум может постигать не вещи, а лишь воображаемые вещи, не Бога, как живой источник всяческого бытия, а лишь природу, как механическую связь целого. Поэтому идеализм и нигилизм – бессодержательные системы, к которым приходит ум, когда мыслит самостоятельно. Его высшее понятие есть закон основания, "princīpium compositionis", признающее лишь механизм, а стало быть, необходимо исключаящее, т. е. отрицающее свободу, личность, Божество. Ум не может обнять понятия причины, изначального, свободной деятельности, потому что изначальное не встречается нигде среди его обусловленных представлений. Но в чувстве своей собственной изначальности, в своем самостоятельном опыте человек черпает уверенность, что в мире есть

причинное, значит, должна быть и причина мира. Проникнутый этим чувством человеческий дух мыслит по высшему принципу чем закон тождества и основания; он находит в своей собственной самодеятельности "princīpium generationis", ведущее не от части к целому, а от живого бытия к источнику всей жизни, к Богу, как абсолютно живому, от человеческой свободы к божественному Провидению⁶⁶¹. Если нет свободы, то есть только механизм и фатум; в таком случае единственно возможным является "фаталистическое" мирозерцание Спинозы. Если есть свобода в человеке, то есть и Провидение в мире, ибо свобода и Провидение неразрывно связаны с чувством разума (Vernunftgefühl)⁶⁶².

Обыкновенно говорят, что Якоби противопоставил философии веру и уму чувство, но эта многозначительная формула вовсе не характеризует его точки зрения; она именно не указывает на то открытие, которое сделала философия чувства в лице Якоби и победоносно отстояла в борьбе с догматизмом. Если в человеке есть изначальная способность, отличающая его не только по степени, но и по существу от всех остальных созданий, то философия до Якоби не была в состоянии ни открыть, ни объяснить этого

факта, причем мы не исключаем, подобно Якоби, и платоновского учения об идеях с его глубокими по мысли мифами о происхождении человеческой души. Философия либо считала человека только членом в механической связи природы, только частицей вселенной, и должна была с этой точки зрения отрицать в нем всякую изначальность и свободу; либо она смотрела на него, как на член в восходящем порядке природы, и с этой точки зрения, правда, могла утверждать его изначальность, но не в абсолютном, а только в относительном и степенном отличии его от остальных существ. Человек считался либо модусом, как у Спинозы, либо монадой высшей степени, как у Лейбница: в обоих случаях он отличается только по степени от остальных существ и по сравнению с животными является лишь высшим их родом; в обоих случаях он вещь среди вещей. А так как в этом пункте сходятся обе системы, то Якоби рассматривает их с одной и той же точки зрения и называет как Лейбница, так и Спинозу чистыми натуралистами. Но если в человеке есть нечто такое, чему нет аналогичного во всей природе, во всех остальных существах, то этим доказывается изначальность человека в его абсолютном, несравнимом отличии от остальных существ; в таком случае опровергнуты и Лейбниц,

и Спиноза, и философия ума вообще. Этим нечто не может быть ум, потому что аналогон ума имеют также животные; им не может быть и разум в том смысле, как его понимает догматическая философия, потому что этот так называемый разум не отличается существенно от ума. Ум создает из чувственных представлений понятия, разум образует из этих понятий суждения и заключения: следовательно, источником его является чувственность, почему все развиваемое им может иметь только чувственную природу. Из чувственного может вытекать только чувственное. А так как человеческие чувства отличаются лишь по степени от животных, то между человеческим умом, опирающимся на чувственность, и умом животным нет абсолютной разницы. Но эта разница есть, если в человеке есть способность к сверхчувственному, каковою никогда не может быть или сделаться демонстративный разум, а может быть только чувствующий разум⁶⁶³. Что в человеческой душе действительно существует такая способность к сверхчувственному, доказывает факт религии, благодаря чему человек, догадываясь, чувствуя, познавая, возвышается до вечного, и факт свободы, в силу которого он может быть единственным

источником своих деяний. Если бы он был только высшим животным, то как религия, так и свобода, как вера в Бога, так и самочувствие были бы решительно невозможны. Если же они невозможны, то как могли бы они существовать даже в зачаточном виде?

Философия ума не смогла объяснить этих фактов, почему была вынуждена отрицать их, если хотела оставаться последовательной. На место Бога она поставила природу, т. е. механизм сил, на место свободы – требования природы, т. е. механизм инстинктов. Ее учение о Боге было натуралистическим, ее мораль детерминистической. Натуральное богословие, по мнению Якоби, равно атеизму, а детерминистическая мораль равна фатализму. К ним довольно явно ведет учение Спинозы, к ним же, правда, не столь явно, но не менее необходимо ведет лейбниц-вольфовская философия и вообще всякий последовательный рационализм⁶⁶⁴. Рефлексия не может создать веры; ум, при всей ясности и отчетливости его мышления, не может породить факта религии и никогда не порождал его; если этот факт возможен, то он должен предшествовать уму, так как не может возникнуть при посредстве его. Поэтому в человеке должна быть изначальная

способность к восприятию сверхчувственного, что отличает нас по существу от животных, что только и делает нас в истинном смысле людьми. Только в этой области и можно открыть сущность человека. Это открытие, выходящее из кругозора догматической философии, сделал или пытался сделать Якоби, и в этом отношении он является непосредственным предшественником Канта, нашедшего то, что Якоби только искал.

III. МЕСТО, ЗАНИМАЕМОЕ ЯКОБИ В ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

1. ЯКОБИ И КАНТ

Стремясь объяснить познание, т. е. заложить фундамент новой философии, Кант открыл в человеческой душе такие способности, которые должны быть изначальны и отличают человека не по степени, а по существу от остальной природы. В этом Якоби и Кант сходятся; но Якоби утверждает, как непосредственную достоверность, как догмат, то, что Кант устанавливает глубокомысленным и точным исследованием и доказывает на основании высшей по сравнению с прежней логики. Догматической философии Кант противопоставляет высшую философскую точку зрения, Якоби высшее самочувствие человека: оба предъявляют догматическим мыслителям факт, еще не объясненный, хотя и существующий в живой действительности, но Кант относится к этому превосходящему догматический ум факту доказуя, Якоби же, напротив, употребляя его собственное выражение, лишь "указуя". Он

указывает на него: его чувство есть указывающей перст, направленный на фактически-сверхчувственное в человеке, на область души, не освещенную философией и лежащую не на высотах ума, а в глубине сердца, в основе жизни. Без изначальной способности к восприятию сверхчувственного в нашей душе, без непосредственного откровения и веры в откровение нет ни религии, ни позитивного, живого знания. Стало быть, либо религию можно открыть только у источника человеческой жизни, у корня духа, либо ее вообще нельзя открыть, вообще нельзя объяснить. Исходя из этого положения, Якоби неутомимо боролся с философией и рационализмом. В этом взгляде, как и в отрицательном отношении к философии и религии разума он всегда был верен себе и поэтому имел полное право закончить введение в свои философские сочинения словами: "я кончаю, как начал!"⁶⁶⁵

Против возможности религии разума, по мнению Якоби, свидетельствует и история, и природа. История – потому что ни одна религия в мире не создана умозаключениями, и никакая вера не опирается на доводы разума. Природа – потому что разум родствен уму, а человеческий ум родствен животному; стало быть, если бы

существовала религия разума, то и животные должны бы были иметь аналогон религии, ибо имеют аналогон разума. Но в животной душе нет даже самого слабого чувства, даже самого неясного инстинкта сверхчувственного, т. е. ничего такого, что можно бы сравнить с религией. Этот факт доказывает, что религия не может основываться на разуме, что, стало быть, если она есть, то должна предшествовать разуму, что скорее наука и познание должны основываться на религии. Религия и философия, как я выразился в другом месте, относятся друг к другу, по мнению Якоби, как природа и физика. Как физика не может создать природу, так и философия никогда не сможет создать религию. Как физика, даже будь она вполне законченной, никогда не может сделать лишней или заменить природу, так и философия, хотя бы она достигла высшей ступени просвещения, не может сделать лишней или заменить религию. Якоби рассуждал так: истинный теизм дается только верой, а не понятиями; истинный теизм не логическое, а благочестивое представление и есть живая связь детской любви, сердечного смирения, внутреннего упования; это безусловная, изначальная вера в отеческое, любовное, искупительное мироправление: вера, которой не

может ни обосновать, ни породить, ни заменить никакая умовая система. Этот теизм живет, его нельзя выразить никаким точным суждением, никакой логической формулой, ибо любовь, смирение и искупление не могут быть доказаны логически. Поэтому во всяком философском теизме недостает истинной религиозности, и надо неясно мыслить или чувствовать, чтобы не видеть этого недостатка, столь ощутимого для религиозной души, чтобы дать обмануть себя тождественным словом. Так чувствую я, говорит Якоби, и не могу чувствовать иначе; так мыслят философы, и если бы они были правы, мое чувство не было бы возможно.

Если мы сравним Якоби с предшествующими ему философами, то увидим, что его кругозор, без сомнения, шире: он опровергает их, предъявляя им факт, который догматический ум или должен был отрицать, или по меньшей мере не мог объяснить; он чувствует больше, чем они постигают. Как Лейбниц выставил против учения Декарта факт жизни в природе и самодвижения в телах, а против учения Спинозы факт индивидуальности, так Якоби выставляет против философии вообще факт религии, факт сверхчувственного в человеке. Как учения Декарта и Спинозы стоят ниже лейбницеvской

философии, потому что она рассматривает и объясняет высшие факты, так и по той же причине догматическая философия должна быть поставлена ниже точки зрения Якоби. Мы считаем долгом особенно подчеркнуть такое значение этого мыслителя, потому что оно действительно слишком мало известно и недостаточно выяснено. Сравнивая Якоби с последующими философами, мы видим, что он впервые выражает в форме чувства то, что последние пытаются выразить в форме познания. Он относится к догматическим философам, как религиозное чувство к голому уму, а к критическим мыслителям, как голое чувство к высшему уму, проникающему в глубину человеческой души и постигающему факты чувства. Прежде чем из догматической философии, стремящейся быть познанием вещей, могла выйти критическая философия, или самопознание человека, должно было явиться как бы в виде переходной ступени человеческое самочувствие, и именно на этой переходной ступени стоит Якоби. Сам он еще не критик, он только производит кризис, душой которого является нарождающийся новый принцип. Все новое в истории человечества заявляет себя сначала, как непосредственно достоверное, и

затем уже возвышается до области объективного познания. Так, Якоби, говоря о сущности человека, ссылается на непосредственность чувства, а потом уже Кант освещает ее критикой разума. Таково вообще отношение философии чувства к критической.

2. ЯКОБИ И МЕНДЕЛЬСОН

Это отношение совершенно уясняется нам на примере самого Якоби. Ибо по сравнению с догматическими мыслителями он проявляет высшее сознание, вполне постигающее наличные системы философии и в особенности хорошо видящее и резко подчеркивающее их недостатки; по сравнению с критическими мыслителями Якоби является подчиненным умом, неспособным подняться до высшей точки зрения. Он хорошо понимал Спинозу, но никогда не мог понять Канта. Это показывает, насколько прав был Лейбниц, говоря, что в совершенном несовершенном представляется всегда отчетливо, в несовершенном же совершенное всегда неясно. Истина этого глубокого изречения бросается в глаза, если мы сравним Якоби с Мендельсоном. В споре их обнаружился полный контраст между философией ума и философией чувства. Мендельсон защищал теизм просвещения, Якоби теизм чувства. И какого бы мнения мы ни были о личностях обоих мыслителей, все же каждому непредубежденному человеку понятно, что для Мендельсона была совершенно неясна точка зрения его противника, а для Якоби, напротив,

Мендельсон был совершенно ясен, что философ ума очень смутно представлял философа чувства, а последний первого представлял очень отчетливо. Поэтому-то Мендельсон и жалуется все время, что не понимает Якоби, и он действительно не понимал его; Якоби же никогда не говорил, что не понимает своего противника. Впрочем, если оставить в стороне это различие их точек зрения, то между ними нетрудно провести параллель. Мендельсон занимает такое же положение по отношению к умственному просвещению, как Якоби по отношению к философии чувства. Первому хотелось превратить веру и знание в мораль, последнему мораль и знание в веру. Оба они не систематики, не строгие и методические писатели, а скорее ораторы, оба литературные таланты, высказывающие свои философские воззрения в изящной форме и трактующие их, как академические беллетристы; оба однообразны по содержанию и постоянно повторяются. Бог и бессмертие неизменные темы Мендельсона, освещаемые им со всех сторон; вера и откровение две неизменные исходные точки Якоби, к которым он постоянно возвращается вновь. Их критика философских систем также критика монотонная и нивелирующая. Для Мендельсона Спиноза и Лейбниц равны Вольфу,

для Якоби Лейбниц и Вольф равны Спинозе. И будучи твердо убежден, что всякое рациональное познание должно вытекать из спинозизма, что Спиноза был самым последовательным из всех рационалистов, Якоби распространял это суждение на все системы со времен Аристотеля. Он приравнял Лейбница, Вольфа и Лессинга к Спинозе и пытался проделать то же самое с Кантом, Фихте и Шеллингом, пока наконец последний, умевший так же хорошо различать Спинозу от Лейбница, как и связывать их, не положил предела этой уравнивающей критике в своем жестоком, но справедливом Памятнике Якоби.

Якоби так долго повторял все одни и те же мысли, так неподвижно застыл на косных представлениях о вере и откровении, между тем как философия уже давно овладела ими, что Шеллинг в конце концов был вправе сказать ему, что он сделался скучен, и что ему пора наконец прекратить свою "воркотню"⁶⁶⁶. Ему пришлось претерпеть от Шеллинга то же самое, что претерпел от него Мендельсон. Говоря языком Лейбница, он был по сравнению с Мендельсоном высшей, а по сравнению с Шеллингом низшей монадой, которая в первом случае представляла отчетливо, тогда как сама была представляема

смутно, во втором, напротив, представляла смутно, тогда как сама была представляема отчетливо. После того как Якоби победоносно защитил пантеизм Спинозы от теизма Мендельсона, он не мог сделать ничего хуже, как повести атаку на пантеизм Шеллинга, исходя из своего теизма.

3. ЯКОБИ И ЛЕЙБНИЦ

Прежде, чем покончить с философией чувства, укажем вкратце на связь ее последователей с Лейбницем. Истинный Лейбниц наиболее родствен им из всех прежних философов; хотя в его системе и не имеет места абсолютная или несравнимая изначальность человеческого существа, зато он обнаруживает великую проицательность, познавая изначальность чувства и элементарное значение темных представлений. Гердер знал Лейбница и понимал свою позитивную зависимость от него; Гаман не знал его или знал лишь настолько, насколько его можно узнать по Теодицее⁶⁶⁷; Лафатер находился от него в большей зависимости, чем, быть может, сам думал; наконец, Якоби, тщательно изучивший Лейбница и сходившийся с ним в важнейших пунктах, был тем не менее слишком заинтересован тем, чтобы свести учение о монадах к спинозизму, почему и не мог отнестись справедливо к Лейбницу, как самостоятельному мыслителю. Однако если можно применить к умам математическую аксиому, что две величины, равные порознь третьей, равны между собою, то Якоби

несомненно более сходился с Лейбницем, чем сам это признавал. Ибо оба они сравнивают себя с Платоном: Лейбниц искал поддержки у Платона, этого античного антипода Спинозы, и Якоби видел в нем единственного философа, с которым он чувствовал родство и которого сам противопоставил Спинозе⁶⁶⁸.

Глава девятая

ГЕТЕ И ШИЛЛЕР В ИХ ОТНОШЕНИИ К ЛЕЙБНИЦУ И НЕМЕЦКОМУ ПРОСВЕЩЕНИЮ

I. ФИЛОСОФСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ГЕТЕ

1. ОТНОШЕНИЕ ЕГО К СПИНОЗЕ

В том самом пункте, где Якоби оставляет спинозизм и разрывает связь со всяким рациональным рассматриванием вещей, считая, что оно ведет к обожествлению природы, к атеизму и фатализму, в том самом пункте, где он делает глубокую брешь между теизмом и натурализмом, свободой и необходимостью, Провидением и судьбою, Гете, не допуская такой брешки, совершенно расходится с Якоби и вообще с темным и исключительным направлением философии чувства, с которой он сблизился в юношескую пору своего поэтического творчества. Он пишет другу юности,

приславшему ему свои Письма о Спинозе и относящуюся к ним полемику с Мендельсоном: "как далеки мы друг от друга, это я вновь вижу ясно из присланной книжки. Я все более и более проникаюсь богопочитанием атеиста и оставляю вам все, что вы называете и должны называть религией. Если ты говоришь, что в Бога можно только верить, то я скажу тебе, что придаю большое значение созерцанию, и если Спиноза говорит об интуитивном познании: "умозрение этого рода приходит при посредстве ясного понятия о действительной сущности известных атрибутов Бога к ясному понятию о сущности вещей", – то эти немногие слова дают мне решимость посвятить всю мою жизнь созерцанию вещей, которые мне доступны, и адекватную идею которых я могу создать себе, причем меня нисколько не заботит, чего я могу достигнуть и что меня ожидает"⁶⁶⁹. Спокойствие и ясность, а также склонный к самоотречению дух Спинозы сильно привлекали Гете, и в "amor Dei" он видел то высокое душевное спокойствие, которого сам достиг путем художнического и интуитивного мирозерцания. Вед интеллектуальная любовь Спинозы тоже интуиция, т. е. область, где могут встретиться созерцающий и мыслящий ум; стало быть, поэт, обладающий богатейшей фантазией,

легко мог сойтись со строжайшим математическим мыслителем. Между ними существует духовное сродство созерцателей, одинаковая склонность теоретических умов к созерцательной жизни.

2. ОТНОШЕНИЕ К ЛЕЙБНИЦУ. ЛЕЙБНИЦИАНСКИЙ ПАНТЕИЗМ ГЕТЕ

Впрочем то, что называют мирозерцанием Гете, строго говоря, не есть ни спинозизм, ни какая-либо другая философская система, для создания какой у этого поэтического гения не было никакой потребности, а потому и никакой способности; это истые представления фантазии, стремящейся к созерцанию божественного в мире и духовного в естественном. Можно сказать, что Гете был вполне поэтом-пантеистом, но чувство силы человеческой особенности, чувство собственной неотъемлемой индивидуальности было в нем так живо, что в этом отношении он никогда не мог ни быть, ни сделаться спинозистом. Ему более, чем кому-нибудь, было прирождено понятие лейбницевской монады, выражающее абсолютную особенность человеческой души и вместе с тем соединяющее в одно духовное и телесное. На этом понятии зиждется истинно гетевское воззрение на закономерное, непрерывное развитие всех вещей, за которым он следил с таким усердием в камнях, растениях и животных; с этим же понятием находятся в связи и его представления о

бессмертии, более возвышенные, чем лейбницевские, в том отношении, что допускают вечное дальнейшее развитие личности только для душ с высшими стремлениями. Тут Гете особенно охотно пользовался лейбницевскими терминами, говоря, что человек есть энтелехия, монада или, как он иногда выражался, "энтелехическая монада". Тождество природы и духа и естественное, органическое развитие всех вещей, эти два тесно связанных понятия представляют собою фокусы гетевского мирозерцания, являющегося не какой-либо системой, а потребностью его души и ее свободным творчеством. Этим воззрениям, одинаково чуждым как упорному стоянию на месте, так и насильственному движению, вполне отвечают его идеи; Гете остается верен им, как поэт и философ, как естествоиспытатель и государственный деятель. Чем теснее связана какая-нибудь философская система с принципом тождества и с идеей закономерного развития, тем родственнее она гению этого поэта. Поэтому в кантовской философии Гете нравилась больше всего, если не исключительно, Критика способности суждения, потому что в ней доказывалось или хотя допускалось в эстетическом смысле тождество природы и духа; и если бы он мог ближе

познакомиться с позднейшей философией тождества, то, быть может, она оказалась бы ближе родственной его гению, чем все другие системы, и он увидел бы в ней достижение того, чего тщетно ждал от Фихте. Поэтому из прежних философов Гете симпатизировал Спинозе, поскольку он был пантеистом и философом тождества, в особенности же Лейбницу, который вывел из понятия тождества понятие непрерывного развития. С другой стороны, ясно, почему позднейшие философы тождества Шеллинг и Гегель чувствовали, что из всех поэтов им ближе всего родствен Гете. Наивно и без всякой философской цели Гете соединяет учение о всеединстве Спинозы с лейбницевской монадологией; он ищет всюду естественного закона метаморфозы и эволюции, и если мы хотим определить его философское мировоззрение, то можем сказать, что это тот лейбницеанский пантеизм, к которому до него стремился Лессинг и которого после него достиг Шеллинг. Будучи естественным врагом дуализма, Гете должен был решительно отрицать существование непримиримого противоречия между натурализмом и теизмом, на чем с таким упорством настаивал Якоби. Тут они разнились друг от друга не только по своим понятиям, но и

по характерам, почему с течением времени становились все более и более чуждыми друг другу. В этом отрицательном отношении к Якоби Гете сходилась с Шеллингом; их мирозерцания были очень схожи, ибо оба пытались соединить натурализм с теизмом, тогда как Якоби стремился разделить их; кроме того, оба они соединяли в себе в высшей степени своеобразно и гениально философскую способность к представлениям с поэтической. Гете философствовал фантазией, а Шеллинг поэтически творил умом. Ввиду этого вполне понятно, что последнее сочинение Якоби о божественных делах и их откровении встретило решительный и чувствительный отпор с обеих сторон. Шеллинг ответил на него злым памфлетом "Памятник Якоби", а Гете небольшим, но достойным внимания стихотворением, носящим заглавие: "Grossist die Diana der Epheser" (Велика Диана Эфесская). Как нам уже известно, Якоби не допускал живого откровения Божия ни в природе, ни в писании, а допускал его только в душе человека. Его теизм так же противоречил ортодоксизму, как и натурализму. Но Гете, желавшему всегда видеть свои идеи, этот безобразный и невидимый Бог должен был казаться совершенно чуждым существом: как художник он не мог иметь с ним ничего общего,

ибо это существо исключает от себя как природу, так и искусство⁶⁷⁰. Какой смысл имело бы творчество художника, если бы божественное не могло быть изображаемо и выражаемо чувственно, если бы было действительно так, как думал Якоби: "als gab's einen Gott so im Gehirn, da! hinter des Menschen alberner Stirn, der sei viel herlicher als das Wesen, an dem wir die Breite der Gottheit lesen"⁶⁷¹.

В общем мы обращаем особенное внимание на то обстоятельство, что образ мыслей Гете является бессознательным синтезом воззрений Спинозы и Лейбница и потому может быть назван лейбницеанским пантеизмом, как и образ мыслей Лессинга.

II. ФИЛОСОФСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ШИЛЛЕРА

1. ОТНОШЕНИЕ К СПИНОЗЕ И ЛЕЙБНИЦУ. ЛЕЙБНИЦИАНСКИЙ ПАНТЕИЗМ ШИЛЛЕРА

Подобный же синтез обоих противоположных направлений догматической философии находим мы в юношеских воззрениях второго нашего великого поэта. Философская переписка между Юлием и Рафаилом показывает нам, как своеобразно перешел Шиллер от одного рода представлений к другому, или как он сумел связать их друг с другом. Он был от природы склонен к метафизике, что побуждало его к философствованию и отнимало у его поэзии не силу, но, во всяком случае, тот наивный характер, который свойствен поэтической индивидуальности Гете и составляет его превосходство. Шиллер был философом чувства, одним из чувствующих и фантазирующих мыслителей, прежде чем прошел школу критической философии. Как философ чувства,

он также лейбницеанский пантеист, т. е. соединяет, в силу внутренней, поэтической потребности, идею всеединства с идеей Монадологии. В этом отношении оба поэта представляют собою замечательный контраст Гаману и Якоби. Они относятся к Спинозе и Лейбницу позитивно, а последние негативно. Таким образом Гете и Шиллер, что касается их философских идей, состоят в непосредственном родстве с Лессингом; они продолжают вырабатывать миросозерцание, составлявшее предмет его стремлений и как бы завещанное им: они представляют собою переходные ступени от Лессинга к Шеллингу. Гаман и Якоби, в противоположность Спинозе и Лейбницу, скептики. Но поэтические натуры, подобные Гете и Шиллеру, будучи творческими, не могут быть скептическими, и, соединяя противоположные или различные точки зрения, эти поэты являются не обыкновенными синкретистами, а созидающими мыслителями. У этих стремящихся в высь гениев была потребность примирить чувство божественного миропорядка с неотъемлемым чувством изначальности человека. Именно это невольное стремление, а не какая-либо намеченная цель является причиной того, что поэтический ум Шиллера связывает

Спинозу с Лейбницем и уничтожает контраст между ними, чтобы признавать обоих, тогда как Якоби затушеввал этот контраст, чтобы отрицать обоих. Как Лейбниц, так и Шиллер видит в гармонии душ высшую задачу человека, высшую цель вселенной, развертывающейся в восходящий порядок сил и стремящейся к Божеству. Насколько в данном случае внедрились в душу и сгустились в ощущение эти лейбницевские представления, насколько эти метафизические понятия перешли уже в чувство и воображение, это мы увидим яснее всего, если послушаем самого Шиллера. Его поэтически ум невольно превращает пантеизм Спинозы в "поэму о монадах", как любил называть лейбницевскую философию Гердер. "Все совершенства во вселенной соединяются в Боге. Бог и природа две совершенно равные величины. Вся сумма гармонической деятельности, существующая вкупе в божественной субстанции, разделена в природе, являющейся оттиском этой субстанции, на бесчисленные степени, меры и ступени. Природа (позволь мне употребить это образное выражение) есть бесконечно разделенный Бог. – Любовь есть лестница, по которой мы взбираемся к богоподобию.

Совершенно бессознательно для самих себя мы стремимся к нему.

Todte Gruppen sind wir, wenn wir hassen.⁶⁷²
 Götter, wenn wir liebend uns umfassen,
 Lechzen nach dem süßen Fesselzwang.
 Aufwärts, durch die tausendfachen Stufen
 Zahlenloser Geister, die nicht schufen,
 Waltet göttlich dieser Drang.
 Arm in Arme, höher stets und höher,
 Vom Barbaren bis zum griech'schen Seher,
 Der sich an den letzten Seraph reiht,
 Wallen wir einmüthigen Ringeitanzes,
 Bis sieb dort im Meer des ewigen Glanzes
 Sterbend untertauchen Mass und Zeit"⁶⁷³.

2. ФИЛОСОФСКИЕ ПИСЬМА. УКАЗАНИЯ НА КАНТА

Идею лейбницевского мирозерцания, уже приближающуюся к критической философии, невозможно выразить в более благородной форме, чем заключительные строки этих замечательных писем. "Из всех идей твоей статьи я менее всего могу согласиться с положением, что высшее назначение человека состоит в том, чтобы чувствовать дух Творца мира в Его художественном произведении. Правда, и я не знаю более возвышенного образа для деятельности совершеннейшего существа, нежели искусство. Но мне кажется, что ты проглядел одно важное назначение. Вселенная не есть точная копия идеала, как законченное произведение художника человека. Последний деспотически распоряжается мертвым материалом, употребляемым им для наглядного выражения своей идеи. Но в божественном художественном произведении пощажена собственная ценность каждой из его составных частей, и это милостивое внимание, которого Он удостаивает каждую крупницу энергии, даже в самом ничтожном создании, прославляет Творца в такой же степени, как и

гармония неизмеримого целого. Жизнь и свобода, в наибольшем возможном объеме, есть признак божественного творения. Оно выше всего там, где, по-видимому, более всего уклоняется от своего идеала. Но именно это высшее совершенство не может быть достигнуто нами при нашей теперешней ограниченности. Мы видим только очень небольшую часть вселенной, и разрешение большей части диссонансов недоступно нашему уху. Каждая ступень, на которую мы поднимемся по лестнице существ, будет увеличивать нашу способность к этому эстетическому наслаждению, но и тогда она, без сомнения, будет иметь ценность лишь как средство, лишь поскольку она вдохновляет нас для подобной же деятельности. У благородного человека нет недостатка ни в материале, ни в силах, чтобы самому быть творцом в своей сфере. Раз ты познал это призвание, то тебе уже не придет в голову жаловаться на пределы, которых не может переступить твоя любознательность. Это и есть ожидаемый мною момент. Ты должен сначала вполне познать объем твоих сил, прежде чем получишь возможность оценить их свободное проявление"⁶⁷⁴.

Последние слова несомненно указывают на кантовскую философию, принципы коей сам

Шиллер исповедует в своих более поздних статьях по эстетике. Он более, чем кто-либо, способствовал дальнейшему развитию системы Канта в этой области, идя по пути к философии тождества. К кантовской философии Шиллер относится так же конгениально, как Лессинг к лейбницевской: он является, так сказать, промежуточным и связующим звеном, во-первых, между Лессингом и Кантом, во-вторых, между Кантом и Шеллингом.

III. ПОЭТИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ ИНДИВИДУАЛЬНОСТИ. ПРЕДУСТАНОВЛЕННАЯ ГАРМОНИЯ ДУШ

Лейбниц понимал человека, как вполне особенное, изначальное, монадическое существо, и такими существами чувствовали себя люди в период бурных стремлений философии, сбросившей с себя оковы школы и разрешившей кризис, непосредственно предшествовавший новой эпохе. Никогда монадное чувство не было более интенсивным в человеческой душе и не выражалось с большей страстностью, никогда человек не имел большего значения для другого человека, нежели в то время. Самые сильные ощущения, к каким только способно человеческое сердце, проявлялись тогда с силою страсти в индивидуальных отношениях дружбы и любви. Перед этими отношениями поистине благоговели, как перед неким культом и религией. Чувство превратилось тут непосредственно в метафизику: дружба и любовь считались высшей гармонией душ, символом мировой гармонии, и настроенному на этот лад воображению нравилось переносить таинственную

необходимость божественного предопределения также на духовные связи человека. Вместе с чувством собственной индивидуальности естественно возросла и ценность индивидуума, возрос интерес к особенностям каждого человека, возросли искренность и значение всех отношений, связывающих один индивидуум с другими: в особенности тех из них, которые вытекают из прирожденного, внутреннего влечения души и проявляются, как глубоко индивидуальное предопределение, как предустановленная гармония душ, как сродство их (Wahlverwandschaft). Это настроение эпохи воспроизведено с фотографической точностью в гетевском Вертере, и демоническая верность, с какою тут изображены судьбы страсти и тайны сердца, затрагивая самые чувствительные струны современников, должна была и восхищать, и вместе с тем пугать их. Это величайший исторический роман своего времени, если принять во внимание, что не имя, а внутреннее содержание, отражающее чувства и настроения целой эпохи, дают значение исторического произведению искусства и поэзии. Мы не можем дольше останавливаться на этом интересном произведении, так как наша задача ограничивается только указанием на развитие

идей; но если бы мы захотели изучить эту эпоху философии чувства и угадывания, пораженную в глубине души бесконечной ценностью индивидуума, изучить во всех подробностях, до самых малейших и сокровеннейших представлений, то не нашли бы для этого лучшего образца, чем упомянутое сочинение Гете.

IV. КОНЕЦ ДОГМАТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

1. ПРОТИВОРЕЧИЕ ФИЛОСОФИИ ЧУВСТВА

Еще в учении Лейбница мы указали на противоречие, присущее догматической философии, именно на то, что с точки зрения учения о монадах должна быть отрицаема возможность рационального познания, хотя сама Монадология и стремится быть таким познанием. Это противоречие открывает, не разрешая его, философия чувства, главным образом Гаман и Якоби, относившиеся отрицательно к догматическим философам. В этой философии чувства или веры можно ясно различить отрицательную и положительную сторону: с одной стороны, она опровергает доказательствами всякое рациональное познание, с другой – ищет чувством и угадыванием изначально-человеческое. Рассматриваемая с ее отрицательной стороны, философия веры решительно скептически, со стороны же положительной, напротив, решительно

догматична: в первом отношении ее можно сравнить с учением Юма, во втором с учением Руссо.

И почему мы не можем сказать, что немецкое просвещение имело в лице этих философов веры своего Юма и своего Руссо, предшествовавших кантовской философии? Ведь и сами эти немецкие философы веры вполне ясно сознавали свою связь именно с Юмом, пробудившим нашего Канта, по его собственному признанию, от догматического сна.

Вместе с отрицанием рационального познания в Германии кончает свое существование также и догматическая философия. Об этом конце, подготовленном Лейбницем, ясно и определенно говорят Гаман и Якоби. Но именно это категорическое отрицание рационального познания является противоречием, которым философия чувства губит сама себя. Ибо обратная сторона его есть категорическое утверждение иррационального принципа, истины, в которой мы убеждаемся непосредственно, и в которой нас могут убедить только непосредственно чувство и вера.

Как ни противятся философы веры догматизму, все же они не могут свергнуть его господства и, что касается положительной

стороны их учения, остаются в подчинении у него. Они не освобождаются от догматизма, а только восстают против него. Признав безусловность чувства, они против собственной воли сделали из него категорию, понятие и этим превратили живую веру в догматическую. Таким образом они должны были разделить участь всей догматической философии: они не избегли присущего ей противоречия, так как не могли объяснить самих себя, не могли оправдать своими принципами своей точки зрения. Ибо отстаиваемое ими чувство – одно, а проповедуемая ими философия чувства – совсем другое. Их чувство живой факт, их философия чувства логическое суждение: она уже не голое чувство, она мыслит чувство и превращает его в аксиому; она превращает естественную основу знания в спекулятивный принцип философствования и опровергает этим сама себя, потому что делает объектом ума то, что, в силу ее собственных принципов, никогда не может сделаться объектом ума. Чувство должно быть основой нашего знания. Хорошо! в таком случае то, что я знаю, я могу знать только при посредстве чувства, но самого чувства не познаю никогда; оно может быть только субъектом, а не объектом моего сознания. Сверхчувственное не

может быть объектом ума, не может быть сознаваемым предметом: то же самое можно сказать о способности к сверхчувственному, то же самое можно сказать о чувстве, каковым является эта способность. Но тогда возникает вопрос, что же остается от философии чувства, предметом коей является чувство? Философ чувства относится к чувству так же, как материалист к телу, как монадолог к монаде, как Спинозист к модусу. Если бы вещи были только модусами, то Спинозизм, т. е. понятие или познание того, что вещи суть модусы, был бы решительно невозможен. Если бы вещи были только монадами, то ясное уразумение того, что они монады, было бы решительно невозможно. Если бы вещи были только телами, то можно было бы объяснить все, кроме самого материализма, будто бы знающего, что все вещи лишь тела, а все действующие силы лишь телесные силы. Совершенно то же самое можно сказать о философии, основывающейся исключительно на чувстве и ставящей всякое познание в исключительную зависимость от него. Если бы чувство было действительно единственной основой нашего знания, то оно властвовало бы над нами, и мы мыслили бы чувством, не никогда не могли бы мыслить чувства, не говоря уже о

том, что не могли бы о нем пространно философствовать.

2. ОБЩЕЕ ПРОТИВОРЕЧИЕ ДОГМАТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Резюмируя вкратце все сказанное нами, мы можем прийти к следующему выводу: ни одна из прежних точек зрения не давала философии возможности объяснить самое себя. От Декарта до Якоби философствующий ум не нашел такой точки зрения, с которой он мог бы увидеть самого себя и объяснить свою собственную возможность, свое реальное основание. Декарт предполагал возможность рационального познания, и Спиноза осуществил это предположение; Лейбниц противоречил возможности рационального познания, если не принципом, то во всяком случае выводами своей философии; наконец, Якоби категорически отверг это предположение, на котором основывалась философия Декарта. Рассматриваемая с этой точки зрения, докантовская философия представляет собою ясно выраженную антиномию. Тезис гласит: есть рациональное познание сущности вещей; антитезис гласит: такого познания нет. Первый говорит: нет ничего непостижимого, второй: все непостижимо. Тезис отстаивают Декарт и Спиноза, антитезис Якоби, а соединение обоих,

т. е. самую антиномию, представляет собою Лейбниц.

3. КРИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Это противоречие познает и разрешает критическая философия. Ее действительно можно назвать критической, ибо она является третьей стороной в споре между догматизмом и скептицизмом (философией чувства) о возможности рационального познания: в споре, в котором должны были принять участие все предшествующие системы; она судит противные стороны и решает их спор таким образом, что признает за каждой из них подобающие ей права. Она ограничивает спорную область рационального познания: по эту сторону установленной границы справедлив тезис, по ту сторону ее антитезис. Ее окончательный приговор гласит: есть рациональное познание, но лишь чувственных объектов или явлений вещей; напротив, нет рационального познания сверхчувственного или сущности вещей. Если мы захотим распространить человеческое знание за эту границу и перенести его на область сверхчувственного, на самую сущность вещей, если мы станем стремиться к рациональной психологии, космологии и теологии, то являются неизбежными все противоречия и антиномии,

допущенные лейбниц-вольфовской философией, открытые именно в ней Кантом и разрешенные им в Критике разума.

4. КАНТ, ФИХТЕ И ШЕЛЛИНГ ПО ИХ ОТНОШЕНИЮ К ЛЕЙБНИЦУ

Точка зрения, под влиянием которой возникает критическая философия, имеет в виду самопознание в смысле точного знания, т. е., во-первых, объяснение человеческого познания и, во-вторых, объяснение вещей. В дальнейшем своем развитии критическая философия проходит через фазы, аналогичные фазам развития догматической. Как Декарт относится к догматической философии, так относится Кант к критической; как Спиноза относится к Декарту, так относится Фихте к Канту. Отношение Лейбница к Декарту и Спинозе таково же, как отношение Шеллинга и Гегеля к Канту и Фихте. И, по-видимому, философы последующей эпохи сами чувствовали свое родство с прежними мыслителями в аналогии этих отношений. Чем более освобождается критическая философия от кантовского дуализма, чем ближе подходит она к принципу тождества и к понятию развития, тем более возрастает ее симпатия к Спинозе, тем ближе родственной чувствует она себя Лейбницу.

Кант, положивший начало критицизму, рассмотрел догматическую философию, т. е. все

системы, существовавшие до него, слишком в общих чертах, почему и уделил мало внимания особенностям различных философов; он имел в виду не столько индивидуальности, сколько целые группы, разбирая последние во всех подробностях. Спинозу он едва знал или познакомился с ним только благодаря Якоби, а Лейбница понимал в духе Вольфа, образ мыслей которого сам разделял, пока еще был догматиком. Философией, противоречия которой он обнаружил и метафизические системы которой, по его мнению, ниспроверг, была лейбниц-вольфовская.

Фихте знал, что представляет собою резкий контраст Спинозе и что его принцип ближе подходит к лейбницевскому. Он видел в Спинозе выразителя догматической философии, каковым сам желал быть по отношению к критической. Между ним и Спинозой существовало сходство лишь в том, что оба они были последовательными и бесстрашными мыслителями, и Фихте чувствовал это так же ясно, как ясно понимал полное различие их систем. Между ним и Лейбницем связь была теснее и выражалась в сходстве их основоположений и в признании обоими принципа самостоятельной индивидуальности и

силы. Он сходился с Лейбницем именно в том, в чем последний резко расходился со Спинозой.

Но самое веское и самое верное суждение об обоих этих столпах догматической философии высказал Шеллинг, чувствовавший себя в равной степени конгениальным каждому из них, ибо он признавал вместе со Спинозой принцип тождества и пантеизм, а вместе с Лейбницем идею развития во вселенной, идею восходящего порядка вещей и гармонического строя мира. Поэтому, заканчивая настоящее сочинение о Лейбнице и его веке, мы считаем вполне уместным привести здесь мнения Фихте и Шеллинга о великом отце немецкого просвещения. Каким он является в этих мнениях, таким представлялся его образ и нам, о чем свидетельствует эта книга от первой до последней строки.

Фихте говорит во втором введении в свою *Wissenschaftslehre* (Наукоучение): "Лейбниц мог быть также убежденным, ибо, если правильно понимать его – а почему бы он не мог правильно понимать сам себя? – то он прав. Если необычайная подвижность и свобода ума позволяют предположить убежденность; если искусство прилаживать свои образ мыслей ко всяким формам, свободно прилагать его ко всем

частям человеческого знания, легко рассеивать все возникающие сомнения и вообще пользоваться своей системой более как инструментом, чем как объектом; если непредубежденность, веселость и бодрость в жизни позволяют заключить о согласии с самим собою, то, быть может, Лейбниц был убежденным, и единственным убежденным в истории философии".

А Шеллинг говорит во введении в свои *Ideen zu einer Philosophie der Natur*: "первый, кто вполне сознательно считал идентичными дух и материю, а на мысль и протяжение смотрел лишь как на модификации одного и того же принципа, был Спиноза. Его система была первым смелым наброском творческой фантазии, где в бесконечном, чисто как таковом, он непосредственно постигал конечное и познавал последнее лишь в первом. Лейбниц пошел противоположным путем. Настало время, когда можно восстановить его философию. Его дух не признает оков школы; поэтому не удивительно, что он продолжал жить среди нас лишь в немногих родственных умах, а для остальных давно сделался чуждым. Он принадлежит к числу немногих людей, смотрящих также и на науку, как на свободное творчество. Он носил в себе

всеобщий дух мира, который сам себя обнаруживает в разнообразнейших формах и всюду, где появляется, распространяет жизнь".

Примечания

* Текст приводится по изданию:

Фишер К. История новой философии. Лейбниц, его жизнь, сочинения и учение. – Спб.: Издание Д. Е. Жуковского, 1905.

Перевод с нем. Н. Н. Полилова

¹ Впервые издается в новой орфографии.

² Vita a se ipso breviter delineata. In specimina Pacidii introductio historica.

³ Supplementum vitae Leibnitianae in actis eroditorum.

⁴ Gommerai epistolici Leibnitiani ad omne genus eruditionis prope certim vero ad illustrandam integri propemodum seculi historiam literariam apprime facientis, per partes publicandi Tomus prodromus, qui tôt est Boineburgicus. 1737. – Tomi prodromi pars altéra, quae itidem Boineburgica est, accedit appendix. Ed. W. A. Gruber Hannoverae et Gottingae 1745.

⁵ A. Foucher de Careil: Oeuvres de Leibniz, publiées

pour la première fois d'après les manuscrits originaux avec notes et introductions (Paris, librairie de Firmin Didot frères etc. 1859–1873). Onno Klopp: Die Werke von Leibniz, gemäss seinem handschriftlichen Nachlasse in der königlichen Bibliothek zu Hannover. Erste Reihe: Historisch-politische und staatswissenschaftliche Schriften. (Hannover, Klindworths Verlag, 1864–1884).

⁶ Guhrauer: Leibniz's deutsche Schriften. Bd. I, S. 377–381.

⁷ См. предыдущую главу, стр. 13 и 15.

⁸ См. мое введение в *Gesch. d. neueren Philosophie* Bd. I, Th. I (4 Aufl.). S. 113–119, S. 142–145. – In spec. Pacidii introduct. hist. (Leibnicii Op. phil. ed. Erdmann. p. 91–92).

⁹ Lettre á M. Remond de Monmort. 1714 (Erdmann. p. 701–702).

¹⁰ Guhrauer: Leibniz's deutsche Schriften. Bd. II. S. 473.

¹¹ Nowa meth. § 82.

¹² Leibnizens Werke, herausg. von Onno Klopp. Erste Reihe. Band II. Vorwort. S. LI – LII.

¹³ Vita a se ipso breviter delineata.

¹⁴ Позже, с 1673–1688, профессор римского права в Гейдельберге, откуда он переселился во Франкфурт с началом орлеанской войны. Это был предок Гете с материнской стороны (дед его деда).

¹⁵ Ср. это же сочинение, Bd. I. Th. I (4 Aufl.), S. 167–169.

¹⁶ Справ. Herm. Kopp: Die Alchemie in älterer und neuerer Zeit (Heidelberg 1886), Bd. I, S. 232 und 233, Anmerk.

¹⁷ Disputatio methaphysica de principio individui (1663). Издана Гурауэром с критическим введением (1837).

¹⁸ Specimen difficultatis in jure seu quaestiones amoeniores ex jure collectae (1664). Leibnitii Op. omnia (Dutens) Tom. IV, Pars III, p. 68.

¹⁹ Disputatio arithmetica de complexionibus (1666).

De arte combinatoria, на которую ссылается historia et commendatio linguae characteristicae uhiversalis.

²⁰ Specimen certitudinis seu demonstrationum in jure exhibitum in doctrina conditionum. Op. (Dutens) Tom. IV, Pars III, p. 93–94. Позже вошло в переработанной форме в собрание его статей о праве: specimina juris (1672).

²¹ De casibus perplexis (1666).

²² Nova methodus docendi discendique jurisprudentiam (1667).

²³ Грубер: Commerc. epistol. Leibn. Prodrum. II. 1208.

²⁴ Guhrauer. Kurmainz im Jahre 1672 Bd. II, S. 91. Справ. die Werke von Leibniz (Onno Klopp) Bd. I. Einl. S. XVIII – XIX

²⁵ A. Trendelenburg, Historische Beiträge zur Philosophie, Bd. II (Berlin 1855); S. 192–233.

²⁶ Spitzelii epistolia ad Ant. Reiserum de eradicando atheismo. Confessio naturae contra atheistas. 1668.

²⁷ Leibnitii Op. philosophica (ed Erdmann). p. 45–47.

²⁸ Epistola ad Jacobum Thomasium 1669 (Op. ph. ed. Erdmann). p. 48–54.

²⁹ Там же: III – IV, V – IX, XII – XIII.

³⁰ Defensio trinitatis per nova reperta logica contra epistolam Ariani, 1669. Она состоит из посвящения "ad baronem Boineburgium" и "responsio ad objectiones Wissowatii contra trinitatem et incarnationem Dei altis simi".

³¹ Lessings sämtliche Schriften. Bd. IX. Des Andreas Wissowatius Einwürfe wider die Dreieinigkeit. S. 7–11.

³² Antibarbarus seu de veris principiis et vera ratione philosophandi contra pseudophilosophos. Parmi 1553. De stilo philosophico Nizolii 1670 (Op. phil. ed. Erdmann, p. 55–71).

³³ Там же, No V – VIII, X – XIII, XV, XIX, XXI.

³⁴ Specimen demonstrationum politicarum pro eligendo rege Polonorum, novo scribendi genere ad

claram certitudinem exactum, auctore Georgio Ulicovio Lithuano. Vilnae 1659. Начальные буквы польского имени составляют инициалы автора: G. W. L.

³⁵ Там же, Prop LIX – LX. Conclus 1–4.

³⁶ Там же, Requisita nex us de anno 1659. (Dutens Tom. IV. Pars III. p. 629).

³⁷ Guhrauer Leibniz Th. I. S. 64 65.

³⁸ Spec. dem. polit. Prop LI Coroll. 1.

³⁹ Specimen dem polit. Prop. XIX – LVIII.

⁴⁰ Там же, Prop. LX. Conclusio 1.

⁴¹ Leibnizens deutsche Schriften (Guhrauer), Bd. I. S. 85.

⁴² Pars I. Triduo composui Sualbaci d. 6, 7, 8 Augusti st. n. 1670. praesente Boineburgo Continuatio или Pars II. Moguntiae 21 Nov. 1670 Werke (O. Klopp). Bd. I. S. 193–315. Я цитирую по этому изданию.

⁴³ Bedenken. Th. I. Abschn. 6, 11 und 24.

44 Там же, 13.

45 Там же, Th. I. 16–18.

46 Там же, 20–22.

47 Там же, 24.

48 Там же, 25.

49 Там же, 24–25.

50 Там же, 33.

51 Там же, 37–38.

52 Там же, 43

53 Там же, 60.

54 Там же, 61–63.

55 Там же, 65–66.

56 Там же, 86. Ср. 46.

57 Там же, 88–93.

58 Bedenken u. s. f. Theil II. Abschn. 12.

59 Там же, II 17.

60 Там же, 18–23, 26–27.

61 Там же, II, 33, 48.

62 Там же, II, 15–16, 53–54, 57–58.

63 Там же, II, 59–63.

64 Ср. I, 89 и II, 19. Ср. выше, стр. 87.

65 Specimen demonstrationis politicae. De eo quod Franciae intersit impraesentiarum seu de optimo consilio, quod potentissimo Regi dari potest. Concluditur expeditio in Hollandiam Orientis seu Aegyptum. Die Werke von Leibniz (O. Klopp). Bd. II. S. 100 flgd.

66 Там же, стр. 115.

67 Там же, стр. 125.

68 Письмо помечено 21 июня 1672.

69 De expeditione Aegyptiaca regi Franciae proponenda justa dissertatio.

70 Consilium Aegyptiacum.

71 Там же, стр. XXXV. Срав. XXIX.

72 Description d'Egypte. Préf. hist. p. II

73 Werke von Leibniz (O. Klopp). Bd. II. Einleitung, S. XXXVI – XLVI.

74 Oeuvres de Leibniz (Foucher de Careil). Tom. V. Introd, стр. 1 и след. Срав. стр. 204–205. – Werke von Leibniz (Onno Klopp) Einleitung. S. LXXVI – LXXXIV. Срав. Zur Kritik der französischen Ausgabe Allgem. Augsb. Zeitung Beil. Nr. 235 Jahrg. 1864.

75 "Consilium aegyptiacum" заключает в двух частях 24 параграфа. Первая часть историческая, вторая политическая. "Justa dissertatio" разделяется на пять частей и 58 глав. Первая часть (гл. 1–4) трактата о важности предприятия, вторая (гл. 5–52) о легкости его осуществления,

третья (гл. 53–55) о безопасности дела, четвертая (гл. 56–57) о благоприятном времени для этого и пятая (гл. 58) о правоте этого дела.

76 Лейбниц был известен новому курфюрсту; он посвятил ему оду, когда тот, будучи в то время епископом Шпейера, был выбран 15 декабря 1671 г. коадьютором в Майнц. С Шенборном курфюрст Карл Генрих был в родстве; его брат был женат на сестре Шенборна.

77 Письмо бар. фон Шенборна служит ответом на ненапечатанное письмо Лейбница курфюрсту (Париж, 18 января 1676 г.); черновик его находится в кор. библиот. в Ганновере. Лейбниц сообщает о получении приглашения в Ганновер, извиняется в том, что принял его, и, несмотря на это, просит об оставлении его на майнцской службе.

78 Ср. Guhrauer: Leibniz Theil I. S. 153. Ср. Briefwechsel des G. W. Leibniz in der Konigl. öffentl. Bibliothek zu Hannover, beschrieben von Dr. Eduard Bodemann. 1889. S. 20.

В архиве графского замка Шенборна в Визентгейде в нижней Франконии найдены недавно рукописи Лейбница, копия "Consilium Aegyptiacum (Breviarium)", семнадцать писем к Бойнебургу и его зятю, а также ключ к шифру. Срав. об этом "Leibniz als Politiker und Erzieher nach seinen Briefen an Boineburg. Von Karl Wild. Neue Heidelberger Jahrbücher IX. S. 201–233. В замке Шенборна в Поммерсфельдене близ Бамберга есть прекрасная картина, изображающая Лейбница в разговоре с курфюрстом Иоанном Филиппом. Лейбниц сам упоминает о разговоре, который курфюрст вел с ним об иезуите П. Спэ (Spee), проводившем на костер пятьдесят колдуний при полном убеждении в невинности каждой из них.

⁷⁹ Насколько обстоятельно занимался Лейбниц в Париже изучением творений Паскаля, об этом свидетельствует "Bodemann, Die Leibniz-Handschriften" Pascaliana. S. 305 flgd.

⁸⁰ Guhrauer: Leibniz. Th. I. S. 172–173.

⁸¹ Guhrauer: Leibniz. Th. I. S. 170–182, S. 285–320.

⁸² Срав. Moritz Cantor: Vorlesungen über Geschichte

der Mathematik (Leipzig 1894). Bd. lit. Abth. I. Abschnitt XVI und XVII. S. 71–316.

В этом сочинении изложен последовательно спор о первенстве между Ньютоном и Лейбницем со всеми относящимися к нему исследованиями и в первый раз указано на одно обстоятельство, которое могло усилить убеждение Ньютона и его приверженцев, как, напр., упомянутого Фацио, в том, что Лейбниц совершил плагиат и хотел скрыть это. "Довольно странно", – говорит автор, – "что, насколько известно, еще ни один писатель ни во время самого спора, ни позже не указал на пропущенное слово и его значение" (S. 292).

Упомянутое выше второе письмо Ньютона к Ольденбургу, предназначавшееся для Лейбница и заключавшее в себе анаграмму, помечено 24 октября 1676 г. Лейбниц должен был получить его еще во время своего вторичного посещения Лондона, где он пробыл около восьми дней, но не получил, так как уже уехал в Германию. Ольденбург отослал ему это столь важное письмо только 2 мая 1677 г., и Лейбниц пометил время получения его 21 июня 1677 г.; он тотчас же ответил на него и начал свой ответ Ольденбургу словами: "Accepi hodie literas tuas diu expectatas cum inclusius Newtonianis pulcherrimis" (S. 276). Так значит в рукописи, хранящейся в Ганновере

в числе других оставшихся после Лейбница бумаг. Дата, судя по письму, прибавлена позже. В рукописи же, полученной Ньютоном и позже напечатанной по распоряжению Королевского Общества в Лондоне, пропущена не дата, а слово *hodie*. Об этом пропуске и идет речь.

Ньютон, убежденный в том, что Лейбниц получил его письмо с анаграммой от 24 октября 1676 г. наверное в марте 1677 г., мог, конечно, прийти к заключению, что между получением этого письма и ответом на него прошло два месяца, в течение которых такой изобретательный математический ум, как Лейбниц, без сомнения, был в состоянии, идя по его стопам, дойти до анализа бесконечных.

Разница между флюксионным исчислением Ньютона и дифференциальным исчислением Лейбница, от которой зависело правильное и справедливое суждение о деле, была умышленно предана забвению. В лейпцигских "Acta Eruditorum" говорилось об анализе бесконечных, как о великом изобретении века, сделанном Лейбницем (1706 г.), тогда как, напротив, в "Philosophical Transactions" Королевского Научного Общества в Лондоне восхваляли Ньютона, как единственного изобретателя метода, опубликованного Лейбницем в А. Е. с

изменением названия и системы обозначения (1710 г.). Ньютона считали творцом, Лейбница плагиатором (стр. 286 и след.). Кейль называет Ньютона первым изобретателем флюксионного или дифференциального исчисления (1711 г.) По докладу избранной К. О. комиссии и на основании его было издано и пущено в продажу "Commercium epistolicum", как обвинительный акт против Лейбница, о котором наш историк математики говорит, что "он был составлен так тонко, хитро и ядовито, что не имеет в этом отношении себе подобного" (стр. 298). С 30 ноября 1703 г. Ньютон сделался президентом академии, а с 16 апреля 1709 г. – рыцарем и назывался "Sir Isaac"; с сентября 1710 г. у власти стоял Болингброк во главе торийского министерства, сторонником которого был Ньютон. Влияние этого великого человека и уважение к нему в Англии достигли своего апогея в то время, когда Королевское Научное Общество в Лондоне, являясь одновременно и обвинителем, и судьей, решило спор о первенстве осуждением Лейбница.

20 апреля 1714 г. Вольф писал Лейбницу, что, как ему сообщили издатели "Journal litteraire", англичане относились к спору не как к процессу между англичанином и немцем, а как к спору

между Англией и Германией (Cantor. S. 301).

И. Д. Брандсгаген переписывавшийся с Лейбницем и служивший при английских рудниках, писал ему 28 августа 1716 г. (незадолго до его смерти) и рассказывал между прочим об одном обеде *en deux*, на который его пригласил Ньютон, "один из знатнейших комиссаров по исследованию шотландских серебряных рудников". Затем выкладываются противные сплетни, при чем пишущий заботится только о том, чтобы похвастаться и представиться заботливым другом в то время, как он сообщает человеку о случае, могущем того только рассердить (и, конечно, именно с этим намерением). Брандсгаген, беседуя с глаза на глаз с Ньютоном, заговорил о Лейбнице; Ньютон заметил, что дал последнему прекрасный случай доказать свою правоту, но что он не представил никаких доводов, а ограничился пустой болтовней (*bad languages*), и при всем его красноречии все-таки только тщеславный человек и ничего более (*a vain glorians*). Конечно, пишущий не преминул воспеть хвалу своему знаменитому другу. К чему это письмо?

Срав. Bodemann, Die Leibniz-Handschriften II. Newton und der Streit wegen Erfindung der Differentialrechnung betr. S. 306–315.

⁸³ Срав. наст. сочинение 4 изд., Bd. II. Buch I. Cap. V. S. 175–178. Leibniz: Theodicée P. III. 376

⁸⁴ Письмо Лихтенштерна к Лейбницу, Гамбург, 30 ноября 1669 г. Werke (O. Klopp), Bd. III. S. 217 flgd.

⁸⁵ Письмо Лейбница к Лихтенштерну. Париж, апрель 1673 г. Там же, III. стр. 224–230.

⁸⁶ Там же, III, Стр. 241–250, стр. 254–264–8-го февраля 1671 года Лейбниц послал подобное же письмо на латинском языке Мартину Фогелю, проф. гимназии в Гамбурге, причем указал на "harmonia universalis", как на "ultima rerum ratio (id est Deus)". Bodemann, der Briefwechsel des G. W. Leibniz. S. 363 flgd.

⁸⁷ Werke (O. Klopp.) Bd. III. S. 270–302.

⁸⁸ Вдова его Доротея, принцесса гольштейн-глюксбургская, сделалась второй супругой великого курфюрста бранденбургского

Фридриха Вильгельма.

⁸⁹ Бенедикта Генриетта Филиппина, дочь пфальцграфа Эдуарда, обращенного в католицизм своей супругой Анной Гонзага из Мантуи, к которой мы еще должны будем вернуться впоследствии.

⁹⁰ Ср. Publicationen aus den Kgl. Pr. Staatsarchiven, Bd. IV (1879): Memoiren der Herzogin Sophie nachmals Kurfürstin von Hannover (herausg. von Ad. Köcher.). S. 52–64, S. 71, 93. – Имена детей: Георг Людвиг, род. 28 мая 1660, Фридрих Август, род. 3 октября 1661, ум. 30 декабря 1690, Максимилиан Вильгельм, род. 13 декабря 1666, София Шарлотта, род. 2 октября 1668, Карл Филипп, род. 3 октября 1669, ум. в январе 1690, Христиан, род. 19 сентября 1671, и Эрнест Август, род. 7 сентября 1674.

⁹¹ Une mésalliance dans la maison de Brunswick (1665–1695). Eleonore Desmier d'Olbreuze, duchesse de Zell, par le Vie. Horric de Beaucaire. Paris (1884). Сравн. Sybel, historische Zeitschrift (1882): die Prinzessin von Ahlden. Von A. Köcher.

⁹² Переписка герцогини Софии с Карлом

Людвигом, курфюрстом Пфальца. Publ. aus den Kgl. Pr. Staatsarchiven, Bd. XXVI (1885). S. 332. Письмо из Оснабрюка помечено 8 декабря 1678 г.

⁹³ Werke von Leibniz (O. Klopp), Bd. IV. Из надгробного слова, составленного Лейбницем на смерть герцога, видно, что его переход в католицизм совершился в феврале 1651 г., а не десятью годами позже, как полагает издатель на основании одного письма герцога к матери, помеченного "Венеция, 12 апреля 1662" (Einl. S. XXXIX); вместо 1652 переписчик или наборщик прочел ошибочно 1662; эта ошибка и привела к неверному заключению. К 1662 году относится путешествие герцога в Данию. Нельзя сказать, что Лейбниц не считает третьей поездки герцога в Италию, – он просто не упомянул о ней в своем надгробном слове. – О тогдашнем пребывании Иоанна Фридриха в Риме срав. Memoiren der Herzogin Sophie S. 82 и ее переписку с Карлом Людвигом, стр. 80 (письмо от 14 ноября 1664).

⁹⁴ Ср. выше, стр. 119 и след. – Werke von Leibniz (Onno Klopp), Bd. IV. S. 440–444.

⁹⁵ Там же, Bd. IV. S. 404–420. Einl. S. XXXV

(судя по стр. XXXIV, получаемое в то время Лейбницем содержание по должности равнялось 554 талерам).

⁹⁶ Ср. Werke. Bd. III. Einl. S. XLII – XLVI. Bd. IV. Einl. S. VII – XIX.

⁹⁷ Лейбниц узнал о смерти герцога в Герфордене у аббатисы Елизаветы, где застал также и ее сестру, герцогиню Софию; он был на пути в Оснабрюк с целью сделать визит тамошнему двору, и таким образом ему удалось увидеть пфальцграфиню Елизавету, приятельницу и ученицу Декарта, за несколько недель до ее смерти. Она умерла 8 февраля 1680 г. В своем письме к Лейбницу (Париж, 16 апреля 1676 г.) Фуше говорит о письме, посланном Лейбницем принцессе Елизавете, и прибавляет, что он и Лантен с нетерпением ждут копии его (Philos. Schriften, herausg. von Gerhard. Bd. I. S. 376). Письмо это трактует о картезианском учении и предполагает знакомство с ним, равно как и математические познания; поэтому недатированное письмо к одной княгине (там же, Bd. IV. S. 290) не могло быть адресовано принцессе Софии. Ср. Bodemann, Die Leibniz-Handschriften S. 53. Во всяком случае мы

имеем право предположить, что Лейбниц переписывался с принцессой Елизаветой прежде, чем познакомился с ней в декабре 1679 г. лично.

⁹⁸ См. выше, стр. 123 и след.

⁹⁹ Werke von Leibniz. Bd. V. Einl. S. XIII. S. 38–39, 103–148. Справ. S. 38–39.

¹⁰⁰ Ср. Leibniz in seinen Beziehungen zu Russland und Peter dem Grossen. Eine geschichtliche Darstellung dieses Verhältnisses nebst den darauf bezuglichen Briefen und Denkschriften von W. Guerrier, ordent. Professor an der Universität Moskau. St. Petersburg und Leipzig (1843). Cap. III. S. 114–196.

¹⁰¹ Guhrauer, Kurmainz in der Epoche von 1672 (1839). Th. II. S. 97 fgd. Oeuvres de Leibniz (Foucher de Careil). T. III (1861) p. 217. – Справ. Werke von Leibniz (O. Klopp). Bd. V. Einl. S. XLV fgd.

¹⁰² Réflexions sur la déclaration de la guerre, que la France a faite à l'empire. Там же, стр. 516–634.

¹⁰³ Там же, стр. 528–530.

¹⁰⁴ Status Europae incipiente novo saeculo Oeuvres de Leibniz (Foucher de Careil). Tom. III p. 298–308.

¹⁰⁵ Oeuvres de Leibniz (Foucher de Careil). T. III p. 308–344.

¹⁰⁶ Лейбниц составил этот манифест после того, как Карл отправился в Испанию, чтобы вступить во владение своим государством, и после избрания короля на трон германской империи (1711) написал предисловие для испанского перевода.

¹⁰⁷ Oeuvres de Leibniz (Foucher de Careil). T. IV. p. 1–140. Срав. Introd. p. LIV и след.

¹⁰⁸ Réflexions politiques, faites avant la paix de Rastadt. Projet d'alliance avec les puissances du Nord, 1713. Consultation abrégée sur l'état présent des affaires au commencement de Mars 1713. Oeuvres de Leibniz (Foucher de Careil), T. IV. p. 141–147, p. 207–213, 214–217.

¹⁰⁹ Considérations sur la paix, qui se traite à Rastadt. 1713. Oeuvres de (Foucher de Careil), T. IV. Там же, T. IV. p. 218– 146

¹¹⁰ Lettre de Leibniz à l'empereur au sujet du projet de Kersland. Там же, T. IV. p. 277–289.

¹¹¹ См. пред. гл. стр. 128. Werke von Leibniz (O. Klopp). Bd. IV. S. 1–305). В извлечении из этого сочинения (Entretiens de Philarete et d'Eugène touchant la souveraineté des electeurs et princes de l'empire, à Douisbourg 1677. Bd. III. S. 331–380) Филарет защищает право имперских князей посылать послов, а Евгений оспаривает его, говоря, что курфюрсты – это правители империи, а другие князья – подданные. Именно этот пункт дает вопросу особенное значение и показывает, что он представляет собой нечто большее, чем простой вопрос о церемониале.

¹¹² Caesar. Fürst. cap. II – IV.

¹¹³ Там же, cap. V – VI.

¹¹⁴ Там же, cap. XI, XXVI, XXXII.

¹¹⁵ Там же, Ad Lectorem.

¹¹⁶ Там же, cap. VII, XX – XXII, XXXVII, XXXIII.

- ¹¹⁷ Там же, сар. I, XXXVIII, XLIV.
- ¹¹⁸ Там же, сар. XIII – XIX, сар. XXXVI – XXXVII.
- ¹¹⁹ Там же, сар. XXXVII, LI – LIII.
- ¹²⁰ Там же, сар. LIV, LVI – LXIV.
- ¹²¹ Там же, сар. V.
- ¹²² Mars christ. Werke (O. Klopp). Bd. V (S. 201–243), S. 212.
- ¹²³ Там же, S. 214.
- ¹²⁴ Mars christ S. 217.
- ¹²⁵ Mars christ. S. 229.
- ¹²⁶ Ср. выше, гл. V, стр. 85 и след.
- ¹²⁷ Mars christ. Werke. Bd. V. S. 227–228.
- ¹²⁸ Leibnizens deutsche Schriften (Guhrauer) Bd. I. S. 275 flgd. Срав. S. 270 flgd. (Письмо от 21 мая 1671). Die Werke von Leibniz (O. Klopp) Bd.

- III. S. 251–253.
- ¹²⁹ Там же, Bd. VII. Einl. S. XXXIX flgd.
- ¹³⁰ Моя История новой философии, т. I, ч. I (4 изд.), стр. 191.
- ¹³¹ Publikationen aus den K. preuss. Staatsarchiven. Bd. IV (1879). S. 113–131. Срав. там же, Bd. XXVI (1885). S. 371–380.
- ¹³² Там же, Bd. VII. Einl. S. XXXIX. Срав. S. 97 flgd.: La duchesse Sophie à Leibniz 22 Sept./1 Octob. 1690.
- ¹³³ "Regulae circa christianorum omnium ecclesiasticam reunionem". Автором этого сочинения был Спинола, а не Моланус, как полагает Гурауэр; оно появилось только в 1691 г., хотя написано гораздо раньше. Срав. Oeuvres de Leibniz (Foucher de Careil). T. I Préface, pg. XVIII. – "Metodus reintroducendae unionis ecclesiasticae inter Romanenses et Protestantes" Молануса относится к 1683 г., а Лейбницевы "Métodes de reunion" к промежутку 1683–1685 г., значит, вероятно, к 1684. Werke (O. Klopp). Bd. VII. Einl. S. XXXII flgd.

¹³⁴ Написанное на французском языке сочинение ландграфа носило заглавие: "Suegliarino al mio tanto carissimo quanto caracissimo Leibniz" (1683). Лейбниц отвечал из Остероде 25 ноября 1683 г. и на возражения ландграфа снова ответил 1 января 1684 г. Guhrauer: Gottfried Wilh. Freiherr von Leibniz. Theil. I. S. 342–348.

¹³⁵ Это сделано в сочинении "De trifolio Lutherano", которое ландграф распространял в католических кругах (1692 г.). Там же, стр. 356.

¹³⁶ Werke (O. Klopp). Bd. VII. S. 19–36.

¹³⁷ Там же, Bd. VII. Einl. S. XXIV, XLI flgd.

¹³⁸ Лейбницевы Remarques относительно Réflexions Пеллиссона написаны в форме анонимного письма к третьему лицу (лето 1690). Oeuvres (Foucher) I, S. 53–60. Ответы Пеллиссона последовали в сентябре и ноябре 1690 (S. 66–100, 110–125). Письма появились под заглавием: Lettres de Mr. Leibniz et de Mr. Pellisson de la tolérance et des différences de la religion.

¹³⁹ Письмо Боссюэта помечено 1 мая 1679 г.

¹⁴⁰ Письмо к Лейбницу написано из Фонтенбло 22 августа 1683 г. 4)

¹⁴¹ Oeuvres (Foucher). I. p. 173–177. p. 185. В этом издании много неточностей в хронологических датах писем. 29 сентября 1691 года Боссюэт пишет де Бринон, что он потерял рукопись и хотел бы получить новую копию. В тот же день Лейбниц пишет де Бринон, что новая рукопись взамен утерянной уже изготавливается, между тем как он узнал от нее о желании епископа лишь двенадцать дней спустя. Кстати сказать, издателю не следовало бы упоминать в числе наиболее удивительных примеров обращения в католицизм немецких князей в 17 веке о курфюрсте Пфальца Фридрихе V, который, как известно, пожертвовал кальвинистским интересам решительно всем. См. T. I. Introd p. XXXI.

¹⁴² По Фуше имеющего дату 12 августа (Oeuvres. II. p. 74–75), по О. Клоппу 12 апреля (Werke, VII. S. 273).

¹⁴³ Oeuvres (Foucher). I. Introd. p. XC – XCII, XCVII – XCVIII, CXI. Срав. Leibniz à Bossuet 8 18 janvier 1692 (p. 227–238).

¹⁴⁴ См. выше, стр. 171 и след.

¹⁴⁵ "Celui là n'est point catholique, il est hérétique et opiniâtre". Oeuvres (Foucher). I. Intr. CXV.

¹⁴⁶ "à cause des passions regnantes", – как писал он ландграфу (1691).

¹⁴⁷ Oeuvres (Foucher). T. II. p. 396–426, p. 428–450.

¹⁴⁸ Werke (O. Klopp.). Bd. VII. Einl. S. XXXIX – XLI, LXV – LXVII, LXXV – LXXX. Письмо к Эйбену написано по-немецки, донесение герцогу по-французски, а письмо к курфюрсту на обоих языках.

¹⁴⁹ Даниил Эрнест Яблонский, род. 1660 г. близ Данцига и был сначала реформатским проповедником в Магдебурге; с 1686–1690 он занимал место ректора гимназии в Лиссе, с 1690 г. был придворным проповедником в Кенигсберге, а с 1693–1741 в Берлине. Он был третьим президентом берлинской академии.

¹⁵⁰ Leibnizens deutsche Schriften (Guhrauer). Bd.

II. S. 59–211.

¹⁵¹ Там же, S. 109–110.

¹⁵² См. выше, стр. 128 и след. Werke (Klopp). Bd. IV, S. 404–420.

¹⁵³ Там же, Bd. T. S. 40–42.

¹⁵⁴ Sed ego ita dudum statui, rem oeconomicam esse multo maximam civilis scientiae partem, cujus ignoracione aut neglectu Germaniam perire. Op. (Butens). T. V. p. 214.

¹⁵⁵ Bedenken über das Münzwesen. Werke (Klopp). Bd. V. S. 84–89, S. 446–454, 454–463.

¹⁵⁶ Protogaea sive de prima facie telluris et attiquissimae historiae vestigiis in ipsis naturae monumentis dissertatio. Op. (Dutens). T. II. P. II. p. 200–240. Срав. Zittel: Gesch der Geologie und Paläontologie (Gesch. d. Wissenschaften in Deutschland). (München und Leipzig) Bd. XXIII. S. 36 flgd.

¹⁵⁷ Там же, § VI, p. 205.

¹⁵⁸ Haec vero utcunque cum plausu dici possint de incunabulis nostri orbis seminaque contineant scientiae novae, quam geographiam naturalem appelles, tentare tamen potius quam astruere audemus. Protog. § V. p. 240.

¹⁵⁹ См. выше, гл. IX, стр. 149.

¹⁶⁰ Werke (Klopp). Bd. V. S. 50 und. 56.

¹⁶¹ Guhrauer: Leibniz. Bd. II. S. 67. flgd.

¹⁶² "Didici in mathematicis ingenio, in natura experimentis, in legibus divinis humanisque autoritate, in historia testimoniis nitendum esse", "Historiam antiquam rerum Brunsvicensium molior", Werke (Klopp). Bd. V. S. 367 flgd.

¹⁶³ Иог. Турмайр из Абенсберга (1477–1534), бывший с 1517 г. баварским историографом.

¹⁶⁴ Leibniz au baron de Platen. Werke (Klopp). Bd. T. S. 371–381. Из дневника Лейбница: "Einige curiose Anmerkungen, so auf meiner bisherigen Reise gemacht" (некоторые любопытные заметки, сделанные мною до сих пор во время моего путешествия). Там же, S. 381–401. Leibniz à la

duchesse Sophie. Там же, Bd. VII. S. 11–14.

¹⁶⁵ Там же, Bd. V. S. 407

¹⁶⁶ Leibniz au baron de Platen (Vienne 1689). V. S. 433–439. Ганноверским уполномоченным был Везелов.

¹⁶⁷ Там же, Bd. VII. S. 56–62. Этот принц отчасти унаследовал от матери ее ум и по своему духовному облику, по-видимому, походил на свою тетку Елизавету, на дядю Карла Людвига и на сестру Софию Шарлотту. Обоих старших сыновей герцогиня характеризует в письме к курфюрсту Карлу Людвигу следующими словами. О Георге Людвиге она говорит: "à peine en peut on tirer une parole; cela s'appelle repect. Auguste n'est pas de même; vous ne croiriez pas, que celui-ci aime la lecture et les mathématiques; il soit Descartes et Spinoza quasi par coeur, mais tout cela n'est pas bien déguisé encore" (6 juli 1679). Publ. aus den K. preuss. Staatsarchiven. Bd. XXVI. S. 367 flgd.

¹⁶⁸ La duchesse Sophie à Leibniz, Herrenhausen le 17 27 juin 1688. Werke Bd. VII. S. 42.

¹⁶⁹ См выше, гл. VIII, стр. 129 и след.

¹⁷⁰ Bd. VII, S. 50–52.

¹⁷¹ См. выше, гл. IX, стр. 139–140.

¹⁷² Werke Bd. VI, Einl. S. XVIII flgd. *Propositio imperialis collegii historici, qua omnes sinceri et eruditi germani, quorum id talentum est, ad conscribendos patriae annales a primordio gentis inter collegas distribuendos officiose et amice rogantur et invitantur.* S. 4–9. Срав. о находящихся в связи с этим латинских рукописях (письмо Лейбница к императору, письмо Несселя к Лейбницу и меморандум о пользе colleg. hist. imp., поданный имперскому вице-канцлеру графу Кенигсэку), стр. 9–16.

¹⁷³ Werke (Klopp). Bd. III Einl. S. XXX flgd. S. 59. Bd. V. Einl. S. XI, S. 13. Письмо это, как справедливо полагает О. Клопп, также адресовано Линкеру в Вену.

¹⁷⁴ Супругой Иосифа I была дочь Иоанна Фридриха, а супругой Карла VI внучка Антона Ульриха.

¹⁷⁵ Этот посланный Флорамонти запрос с

объяснением цели и предмета его исследований датирован 5 сентября 1688 г. Там же, Bd. V. S. 413–417. Лейбниц уехал бы из Вены ранее получения ответа, если бы его не задержал жестокий катар. См. *Leibniz au baron de Platen* (Vienne, Janvier 1689). Там же, Bd. V. S. 427–429, *Leibniz au baron de Grote* (Vienne, 20 Janvier 1689). S. 429–431.

¹⁷⁶ Там же, Bd. VI, S. 43, S. 45–51.

¹⁷⁷ Срав. Ed. Bodemann: *Der Briefwechsel des. G. W. Leibniz in der K. off. Bibl. zu Hannover.* Nr. 105 (Bouvet). S. 24. Nr. 330 (Grimaldi). S. 72. Nr. 487 (Kochanski). S. 116. Nr. 954 (Verjus). S. 355–361. Срав. *Leibnizens deutsche Schriften, herausgeg. von G. E. Guhrauer.* Bd. I. S. 401–407.

¹⁷⁸ Гульельмини напечатал в лейпцигских *Act. Erud.* (1691) свой трактат о новом измерении количества текущей воды (*aquarum fluentium nova mensura*), из-за чего у него возник спор с французским математиком Денисом Папином, состоявшим профессором в Марбурге в течение 1688–1695 гг.; спор этот пришлось решать Лейбницу. Незадолго до своей поездки у него самого был спор с Папином относительно

декартовского определения величины сил. См. *Leibnizens und Huygens Briefwechsel mit Papin*, herausg. von E Gerland (Berl. 1881). S. 77 flgd.

¹⁷⁹ Op. (Dut). T V. p. 84. Срав. Werke (Klopp). Bd. VII, S. 77 flgd. *Leibniz á Camillo Marchesini, chanceliier du duc de Modène*. – Герцогиня София желала, чтобы родство домов брауншвейгского и Эсте не только было доказано исследованиями, но также и возобновлено посредством брака дочери Иоанна Фридриха с герцогом Модены; попытки в этом направлении Лейбниц уже делал по собственному почину. Прежний моденский парламентар граф Драгони испортил дело своей неловкостью; у него, как шутя выражалась герцогиня, был какой-то дефект в *glandula* мозга, где, по Декарту, обитает ум, тогда как у Лейбница этот орган был устроен отлично. Werke (Klopp). Bd. VII. S. 77, 80 (*Leibniz á la duchesse Sophie. Modène 30 Dec. 1689. La duchesse Sophie á Leibniz 3 Févr. 1690*). Лейбницу действительно удалось устроить и это дело, хотя оно сладилось и не тотчас; бракосочетание принцессы Шарлотты с герцогом Модены было отпраздновано в Герренгаузене в ноябре 1690 г.

¹⁸⁰ Op. (Dutens). T. IV. Pars III. p. 285–286. T.

VI. p. 113–114.

¹⁸¹ Werke (Klopp). Bd. VI. S. 446–455. (Письмо к Грейфенкранцу датировано 29 января, а к Кинскому 26 сентября 1697 г.).

¹⁸² Op. (Dutens). IV. P. III. p. 287–329. Срав. Werke (Klopp). VI. S. 457–492.

¹⁸³ Там же, Einl. LXVII.

¹⁸⁴ Там же, S. 459–444. О Иоанне срав. Op. (Dutens). T. VI. P. I. p. 191.

¹⁸⁵ Werke (Klopp). VI. S. 458 flgd. Срав. S. 473 flgd.

¹⁸⁶ Там же, VI. S. 469–73. Срав. Op. (Dutens). T. IV. P. III. p. 294–97. Срав. *Nova methodus*, P. II, § 71–76. *ibid.* p. 211–214. О принципах естественного права срав. *praef. cod. и ep. ad Bierlingium* (Hann. 20 Oct. 1712). Op. T. V. p. 337–389. – *Guhrauer: Leibniz. Th. I. S. 218 flgd. Th. II. S. 119–122.*

¹⁸⁷ Op. (Dutens). T. IV. P. II. *Introductio*, p. 3–52, *praefationes*, p. 53–63. Об издании "Scriptores"

срав. письма от 12 августа 1704 г. (Т. V. р. 133) и 10 июля 1705 г. (Т. VI. Р. II. р. 219. XII). В этом письме к д-ру Воттону в Кентербери есть замечательное место, где Лейбниц восхваляет Мартина Опица, как родоначальника новой немецкой поэзии и в особенности, как издателя *Annolied'a* (р. 218. IV).

¹⁸⁸ *Haec verba scribens reginae Borussorum nuper amissae meminisse cogor, neque enim in aliam nostro aevo dici felicius possent.*

¹⁸⁹ *Godofr. Wilh. Leibnitii Annales imperii occidentis Brunsvicenses ex codicibus bibliothecae hannoveranae ed. Georgius Henricus Pertz. Hannoverae, impensis bibliopolii aulici Hahniani. (Tom I, annales ann. 768–876. Т. II. 877–955. Т. III. 956–1005). Срав. Vorrede Т. I. S. V–XXXV.*

¹⁹⁰ См. выше, гл. XI, стр. 187–192.

¹⁹¹ "Unvorgreifliche Gedanken, betreffend die Ausübung und Verbesserung der deutschen Sprache". *Guhrauer: Leibnizens deutsche Schriften. Bd. 1. S. 440–488. См. выше, гл. IV, стр. 68–72.*

¹⁹² Срав. *Leibniz: Sur la cour de Berlin. Werke*

(Klopp). *Bd. X. S. 36–40. Срав. письмо Лейбница курфюрстине бранденбургской. Ноябрь 1699. Там же, Bd. VIII. S. 47–70.*

¹⁹³ *Mémoire pour des personnes éclairées et de bonne intention 1–4. Werke (Klopp.). Bd. X. S. 7–33. Срав. письмо к Софии Шарлотте от 14 декабря 1697. Там же, S. 40.*

¹⁹⁴ *Mém. 5. Там же, X. S. 33–36.*

¹⁹⁵ Там же, *Bd. VIII. S. 47–50.*

¹⁹⁶ Там же, *VIII. S. 50–53.*

¹⁹⁷ Там же, *VIII. S. 53–55.*

¹⁹⁸ *Leibniz à l'Electrice Sophie Charlotte, le 11 août 1698. Leibniz à l'Electeur Georges Lois, le 19 janvier 1699. Werke (Klopp). Bd. X. S. 50–53.*

¹⁹⁹ В основании нового прусского королевства Лейбниц видел одно из величайших событий времени и оценил его не только в памятных записках до коронавания, но и после него в печатных статьях. В "monatlicher Auszug aus allerhand neu herausgegebenen, nützlichen und

artigen Büchern" в школе и августе 1701 года быт помещены извлечения из "разных сочинений, касающихся новой прусской короны"; Лейбниц снабдил предисловием отдельное издание их и приложил к нему прибавление, содержащее его собственные мысли, "касающиеся того, что по современному международному праву требуется для короля". Здесь сказано: "Всякий сан короля связан до некоторой степени с тем обстоятельством, что титул дает делу его *complementum essentiae*, и властелин не король, если не называется королем, хотя бы, принимая во внимание его могущество и другие обстоятельства, про него и можно было сказать то же, что некогда про нынешнее Королевское Величество в Пруссии: *habet omnia regis*". Guhrauer: *Leibnizens deutsche Schriften*. Bd. II. S. 300–312. Срав. *Mémoire Werke* (Klopp). X. S. 22 flgd. S. 28.

²⁰⁰ Leibnitz Molano (Berolini 22 Junii 1700): "*Jussus sum diploma foundationis concipere*". *Werke* VIII. S. 172.

²⁰¹ Там же, Bd. X. S. 325–331. В этих актах он называется официально "Курфюршества Бранденбургского тайный юстиции советник

Готфрид Вильгельм фон Лейбниц".

²⁰² Срав. два меморандума Лейбница об основании Общества и о фундаментальном акте. *Werke*. Bd. X. S. 299–310. S. 325–328.

²⁰³ *Denkschr.* 1. Там же, X. С. S. 300. Срав. *Bedenken, wie bei der neuen Kgl. Societat der Wissenschaften propogatio fidei per scientias förderlichst zu veranstalten* (November). Там же, S. 353–366.

²⁰⁴ *Denkschrift* II (25 Mai 1700). Там же, S. 803–310.

²⁰⁵ Там же, X. S. 19 flgd. (*Mém* I. § 26).

²⁰⁶ Там же, X. S. 351. (*Bedenken vom 1 Nov. 1701*).

²⁰⁷ Там же, X. S. 308. (*Denkschr.* 25 Mai 1700). Обе французские академии суть основанная Ришелье *académie française* (1635) и основанная Кольбером *académie de sciences* (1663). Срав. Guhrauer. *Leibnizens deutsche Schriften*. Bd. S. 273.

²⁰⁸ Речь в конференц-зале берлинского Общества 27 декабря 1706 г. присутствующим *associatos*,

посвятившим себя rei mathematicae. Там же, Bd. II. S. 293 flgd. Werke (Klopp). X. S. 405 flgd.

²⁰⁹ Guhrauer: Leibnizens deutsche Schriften. Bd. II. Einige Vorschläge pro fundo societatis scientiarum, S. 278–297. Срав. Werke (Klopp). Bd. X. S. 311–315, S. 371–378, S. 388–392, S. 407–409, S. 442–446. (Проект привилегии для Научного Общества на брандспойты написан 25 июня 1700, патент на привилегию обработки шелка передан королевой 8 января 1702, предложение касательно учебников сделано в сентябре 1704, проект привилегии на поучительные сочинения составлен 10 февраля 1705, а предложение обложить пошлиной винокурение в пользу берлинского Общества сделано 3 апреля 1711).

²¹⁰ Срав. Leibniz à M. de Printzen, Hann. 15 Oct. 1715, Printzen à Leibniz, Berlin le 5 Nov. 1715, Leibniz à Printzen (sans date). W. Bd. X. S. 558–464.

²¹¹ Там же, S. 394–398. S. 262.

²¹² L'Electrice à Leibniz, le 23 janvier 1709. W. Bd. IX. 294. Leibniz à l'Electeur George Louis. Там же, 297–300.

²¹³ Срав. Лейбницев "Discours à l'Electeur Georg Louis sur les différens de la cour d'Hannover avec la cour de Berlin". W. Bd. IX. S. 127–142. Это объяснение относится к 1706 году.

²¹⁴ W. X. S. 418.

²¹⁵ L'Electrice Sophie à Leibniz, Hann. le 11 Mars 1711. W. 324 и 325.

²¹⁶ Leibniz à l'Electrice Sophie, Berlin le 21 Mars 1711. W. IX. S. 326–328. L'Electrice Sophie à Leibniz, Hannover le 25 Mars 1711. Там же, S. 328.

²¹⁷ Leibniz an den König Friedrich I von Preussen. W. X. S. 446–452.

²¹⁸ В официальном документе ему назначено "приличное жалованье" и кроме того обещаны "другие награды и добавки к содержанию в виду ожидаемой пользы от его службы"; у Формея "другие награды и добавки к содержанию" опущены, а "приличное, достаточное жалованье" должно выплачиваться "ex fundo societatis, как скоро он до некоторой степени устроится". Werke. Bd. X. Einl. LVI mit S. 330. Срав. X. Einl. LVI.

LXX – LXXII и XI. Einl. IX – XII.

²¹⁹ Об основании берлинского Научного Общества срав. "Geschichte der Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin", разработанную по поручению Академии Адольфом Харнак (Berlin 1900) Bd. I. Einl. S. 1–69. Erstes Buch. Cap. I – III. S. 71–215. Bd. II. Urkunden und Actenstücke zur Gesch. d. K. l'r. A. d. W. S. 3–232.

²²⁰ См. выше, гл. XII. стр. 198 и 199, стр. 203–204.

²²¹ Сочинение "Projet de l'éducation d'un prince" было наскоро написано Лейбницем в одно утро (26 января 1693) и на следующий день послано господину de la Vodinière, для которого оно предназначалось. Оно появилось много лет спустя после его смерти в сборнике церковного права Бемера, Bd. II. S. 170–196. Guhrauer: Leibniz. Th. II. S. 205–210. Anmerkungen S. 17 flgd.

²²² Там же, II. S. 202–205.

²²³ Там же, II. S. 267–269, Anmerkungen. S. 27 flgd. См. выше, гл. IX. стр. 135. Werke Bd.

IX. S. 286.

²²⁴ Там же, IX. S. 331. Срав. S. 383, 385.

²²⁵ Там же, S. 349 flgd.

²²⁶ Там же, S. 373 flgd. См. выше, гл. VIII стр. 134.

²²⁷ Guhrauer: Leibniz. Th. II. S. 272–276. Лейбниц видел Петра Великого пять раз: в замке Коппенбрюке в 1679, в Торгау в 1711, в Карлсбаде осенью 1712, в Герренгаузене, где царь пробыл два дня, чтобы подождать прибытия английского короля, и в Пирмонте в июле 1716. (См. письма Лейбница к Томасу Бюрнету от 24 августа 1697, к Фабрициусу от 8 декабря 1711, к генералу Лещинскому от 16 января 1712 и к Себ. Кортгольт от 3 июля 1716).

²²⁸ В. Герье (орд. проф. московского университета): "Лейбниц и его отношения к России и Петру Великому. Исторический обзор этих отношений вместе с относящимися сюда письмами и памятливыми записками. Петербург и Лейпциг, 1873. Печатано по распоряжению Императорской Академии Наук". Срав. стр. 12,

23, 126–128 и т. д.

²²⁹ Ср. О. Klopp: Leibnizens Plan der Gründung einer Societät der Wissenschaften in Wien. Aus dem handschr. Nachl. von Leibniz in der K. Bibl. zu Hannover. Archiv für österr. Geschichte. Bd. XL. S. 182 flgd. S. 212–214. – Так как О. Клопп утверждает, что Антон Ульрих прибыл в Торгау, возвращаясь с коронации императора Карла VI во Франкфурте-на-М., в просил там царя потребовать к себе Лейбница (стр. 182), то мы напомним, что эта коронация имела место три месяца спустя после бракосочетания в Торгау, и что Лейбниц, согласно его письму к курфюрстине Софии, которое издал сам Клопп (IX, стр. 349), сопровождал туда герцога вольфенбюттельского.

²³⁰ См. выше, гл. IX, стр. 140–144.

²³¹ Там же, стр. 140–146.

²³² См. выше, гл. IX стр. 141 и след.

²³³ См. выше, гл. V стр. 74, гл. VIII, стр. 125 и след.

²³⁴ Werke (Klopp). Bd. IX. S. 318 (31 Dec. 1712), S.

408 (Juli 1713).

²³⁵ Справ. Н. v. Sybel: Kleine hist. Schriften. Bd. I. S. 47–147.

²³⁶ Заглавие "La Monadologie" принадлежит не автору, оставившему этот очерк своего учения непереписанным, а первому издателю философских творений Лейбница Иог. Эд. Эрдману, который сам говорит в предисловии к изданию (praef. p. XXVII): "Hoc titulo suscripsi librum Leibnitii omnium gravissimum".

²³⁷ Archiv für österreichische Geschichte. Bd. XL. S. 226 (О. Klopp: Leibnizens Plan der Gründung u. s. f. Anlage X: Leibniz an den Kaiser Karl VI).

²³⁸ Guhrauer: Leibniz. Theil II. S. 285. Справ. Oeuvres de Leibniz (Foucher de Careil) T. I. p. 236.

²³⁹ Werke (Klopp) Bd. V. C. Die Feststellung der Primogenitur im Welfenhouse. S. 203–248. Bd. VI. D. Die neunte Kurwurde. S. 243–437.

²⁴⁰ Archiv für österreichische Geschichte. Bd. XL. S. 176.

²⁴¹ Там же, S. 222 flgd.

²⁴² Там же, Anl. XII. S. 231–236. Anl. XIII: Entwurf von Leibniz zu einem kaiserlichen Diplom der Stiftung einer Societät der Wissenschaften zu Wien. S. 236–240. Anl. XV: Kaiserliche Zusicherung u. s. f. S. 241 flgd.

²⁴³ Le baron de Bothmar à Leibniz, Hannover le 16 janv. 1687. Werke. Bd. V. S. 432.

²⁴⁴ Письма от 27 февраля и 24 декабря 1715 г. гофрату Шмидту в Вене. Archiv. für öster. Geschichte. Bd. XL. S. 200 flgd.

²⁴⁵ Там же, S. 203.

²⁴⁶ Там же, S. 251–254.

²⁴⁷ Heraeus à Leibniz, le 18 nov. 1716. Werke (Klopp.). Bd. XI. S. 233 flgd.

²⁴⁸ Archiv XL. S. 255.

²⁴⁹ Mémoire I. § 27. Werke X. S. 21.

²⁵⁰ Werke. Bd. VII – IX (Hannover 1873):

Correspondenz von Leibniz mit der Prinzessin Sophie u. s. f. (Bd. I. 1687–1695. Bd. II. 1695–1702. Bd. III. 1702–1714). Издатель собрал здесь все те письма и записки, которые считал относящимися к этой переписке или имеющими с нею связь. Число собранных им и изданных писем и записок равняется 463, к которым в последнем томе добавлено еще 19. Самая переписка включает в себе 148 писем Софии и 160 писем Лейбница.

²⁵¹ См. выше, гл. VIII, стр. 121–126.

²⁵² Werke (Klopp). Bd. VIII. S. 31*** flgd.

²⁵³ См. выше, п. VIII, стр. 121–125.

²⁵⁴ Werke. Bd. VIII. S. 214 flgd.

²⁵⁵ Там же, Bd. IX. Einl. S. XLVIII bis LI.

²⁵⁶ L'Electrice à Leibniz. Hannover le 20 nov. 1706. IX. S. 245.

²⁵⁷ L'Electrice à Leibniz. Hannover le 20 mai 1714. Werke IX. S. 446 flgd. Срав. Einl. LXXVI – LXXXII.

²⁵⁸ La reine Anne à l'Electrice Sophie, le 19/30 mai 1714. Там же, S. 454 flgd. О смерти курфюрстины срав. la comtesse de Buckebourg à Louise raugrave palatine. Herrenh. le 12 juillet 1714.

²⁵⁹ Werke. Bd. VII. S. 73–75.

²⁶⁰ Там же, Bd. VIII. S. 208.

²⁶¹ 1. Réflexions sur un écrit anglais, qui contient les moyens, dont Mad. l'Electrice de Brunsvic se doit servir pour assurer le droit effectif de la succession d'Angleterre pour elle ou pour sa postérité (Werke. VIII. S. 218–225). 2. Consideration sur le droit de la maison de Brunsvic-L. à l'égard de la succession d'Angleterre. (Там же, S. 227–331). Leibniz à Stepney (Там же, S. 239–244).

²⁶² Réflexion No 12. Considerations No 18–20. Leibniz à Stepney. 3. Werke. VIII. S. 222 flgd. S. 236–238. S. 243 flgd.

²⁶³ Werke. Bd. IX. S. 188.

²⁶⁴ См. выше, стр. 141–144.

²⁶⁵ Leibniz à l'Electrice Sophie (9 mai 1714). Leibniz

à la raugrave palatine (9 mai 1714), L'Electrice Sophie à Leibniz. Hann. le 20 mai 1714. Werke. IX. S. 438–448.

²⁶⁶ IX S. 428. S. 430 flgd. S. 448.

²⁶⁷ L'Electrice Sophie à Leibniz. Hann. le 2 avril 1714. W. IX. S. 433 flgd.

²⁶⁸ См. выше, гл. XIII, стр. 224–227.

²⁶⁹ Werke. Bd. X. (Hannover 1877: "Correspondes von Leibniz mit Sophie Charlotte, geb. Prinzessin von Braunschweig-Luneburg, verm. Kurfürstin von Brandenburg, von 18 Januar 1701 bis Februar 1705 Königin von Preusen"). Со всем, что издатель отнес к этой переписке, в коллекции имеется 164 документа; самая переписка состоит из 67 писем, из коих 40 Лейбница и 27 Софии Шарлотты.

²⁷⁰ Werke X. S. 136 flgd. S. 140, 146, 212.

²⁷¹ Leibnizens Gesammelte Werke (Pertz). I. Folge. Geschichte, Bd. I. Vorrede. S. XIV. Срав. Werke (Klopp). Bd. X. S. 218 flgd.

²⁷² См. выше, гл. XIII стр. 223–239.

²⁷³ Leibniz'à l'Electrice Sophie Charlotte, Lutzenbourg le 31 juillet 1700. Werke. X. S. 70–79.

²⁷⁴ Там же, X. S. 86–130, 140–144.

²⁷⁵ Neun Bucher preussischer Geschichte. Bd. I. S. 123.

²⁷⁶ Werke IX. S. 17.

²⁷⁷ Срав. мое сочинение: Fransi Bacon und seine Nachfolger. 2 Aufl. (Leipzig, 1875). Buch. III. Cap. X. S. 668–674.

²⁷⁸ См. выше, гл. XI. стр. 190–192.

²⁷⁹ Werke X. S. 230.

²⁸⁰ Werke. Bd. VIII. S. 356–359.

²⁸¹ Лейбниц писал королеве 25 апреля 1704 года: "Один англичанин сказал мне, что Толэнд издает письма против учения Спинозы. Молодой человек привез с собой одно или два из них; за ними должны последовать и дальнейшие".

²⁸² Там же, X. S. 147–167. S. 167–177. S. 178–188.

²⁸³ Leibniz à Mylady Masham, mars 1704. Copie de la seconde réponse à Mylady Masham, le 30 juin 1704. Там же, 232–237. S. 219–257.

²⁸⁴ Leibniz à la reine Sophie Charlotte. Hann. le S. mai 1704. Там же, S. 237–245.

²⁸⁵ Там же, S. 178

²⁸⁶ Guhrauer: Leibniz. Th. II. S. 248 flgd.

²⁸⁷ Там же, II. S. 258. Срав. выше, гл. VII, стр. 128.

²⁸⁸ Werke. X. S. 137 (Письмо без даты и относится к первым месяцам 1700 г.). Срав. выше, стр. 258.

²⁸⁹ Там же, X. S. 263, 264, 270.

²⁹⁰ Там же, X. Письмо помечено 10 июля 1705.

²⁹¹ Там же, X. S. 273–284.

²⁹² Т. е.: Королева Пруссии покидает землю, и мы уже больше не увидим этого солнца; свет

высокого ума, сияние истинной добродетели, яркий блеск красоты – все это угасло.

Каждый дух представляем все мироздание, оно как бы отражается в нем, как в зеркале, в зависимости от точки зрения каждого, туманно или ясно. Он есть тот образ, каким был, как цель творения.

Есть столько же образов мира, сколько и духов, образующих Божий мир, связуемый Его законами, где мудрость тесно связана с могуществом; это царство, в котором ничто не пропадает.

Души, которые могут соединиться с Богом, ум которых сделал их способными поклоняться Ему, которые сами маленькие боги и создают порядок по его примеру, делаются все более и более гражданами Его Царства.

В чем состоит истинная любовь, если не в восхищении совершенством того, кого любишь? И так как тогда любовь к Богу является наибольшей, то из высшего блага возникает и высшая радость.

²⁹³ Там же, X. S. 291–295.

²⁹⁴ Oeuvres de Frédéric le grand T. XXI.

(Corresp. T. VI) p. 77. (Fr. à Voltaire. Ruppin le 6 juillet 1737).

²⁹⁵ Там же, S. 108 flgd. S. 113 flgd. Срав. Bd. IX. Einl. S. XXI. S. 107 flgd.

²⁹⁶ В этих написанных по-немецки письмах курфюрстины между прочим очень забавно описаны переговоры патера Орбана с принцессой Каролиной о перемене ею веры.

²⁹⁷ Werke. IX. S. 92 flgd.

²⁹⁸ Bd. XI. S. 417–419. S. 452 flgd. S. 455–457. Срав. выше, стр. 263–264.

²⁹⁹ Срав. выше, гл. VII, стр. 111–115.

³⁰⁰ Leibniz à la princess de Galles Hann. le 10 mai 1715. Werke. XI S. 37 flgd.

³⁰¹ La princesse de Galles? Leibniz, St. James le 23 novembre 1715, le 10 janvier 1716. Werke. XI. S. 52 flgd. S. 71 flgd.

³⁰² Zimmermann: Samuel Clarkes Leben und Lehre (Wien, 1870). Cap. II. VI.

³⁰³ Werke XI. Troisième écrit de Leibniz ou réponse à la seconde réplique de Clarke (le 25 février 1716). Nr. 2. – Quatrième écrit de Leibniz etc. Nr. 14. Werke XI. S. 79. S. 106.

³⁰⁴ Принцесса подразумевает "les femmes savantes". Срав. сл. письма от 24 апреля, 15 мая и 26 июня 1716 г. Werke XI. S. 91, 93 und 115.

³⁰⁵ Письмо от 26 сентября 1716. XI. S. 197.

³⁰⁶ Переписка между "Лейбницем и Каролиной, рожд. принцессой ансбахской, в зам. курпринцессой брауншвейг-люнебургской, с конца 1714 г. вместе с тем принцессой валлийской" помещена О. Клоппом в одиннадцатом и последнем томе его полного издания (Hannover, 1884). В этом томе напечатано 70 рукописей, из которых 32 письма относятся собственно к переписке, причем половина их написана Лейбницем, половина принцессой; эти письма относятся к периоду 1706–1716. Затем десять писем периода 1704–1714 (из которых Лейбницем написано шесть) помещены в девятом томе клопповского издания. Совершенно непонятно, почему он

предпочел часть корреспонденции между Лейбницем и принцессой Каролиной поместить вместе с перепиской Лейбница с курфюрстиной Софией, а не с перепиской между Лейбницем и принцессой Каролиной, тогда как есть совершенно отдельный том с таким особым заглавием.

³⁰⁷ См. выше, гл. XIV. стр. 258–259.

³⁰⁸ Briefwechsel zwischen Leibniz und der Herzogin Elisabeth Charlotte von Orléans, herausg. von Ed. Bodemann. Leitschrift des historischen Vereins für Niedersachsen. Jahrg. 1884. S. 1–66.

³⁰⁹ Там же, S. 28. S. 53.

³¹⁰ Там же, S. 19.

³¹¹ Там же, S. 21–23. S. 27 flgd.

³¹² Там же, S. 41.

³¹³ Leibniz au prince électoral George-Auguste. Hann. le 17 sept. 1714. Werke XI. S. 10. – Срав. выше, гл. XIII, стр. 237–242.

³¹⁴ E. Doebner. Leibnizens Briefwechsel mit dem Minister v. Bernstorff u. s. f. (Hann., 1882). S. 24 flgd. S. 40 flgd. Его же Nachtrage zu Leibnizens Briefwechsel u. s. f. (Zeitschrift des historischen Vereins für Niedersachsen, Jahrg. 1884 г. S. 206–213.

³¹⁵ Там же, Nachtrage. S. 227–233.

³¹⁶ Переписка с Бернсторфом, стр. 13, письма Бернсторфа Лейбницу от 30 янв. и 5 апр. 1713 г., от 30 марта 1714, стр. 61, 65, 78. – Срав. выше, гл. XIII, стр. 247–256.

³¹⁷ Переписка с Бернсторфом, стр. 27–31, стр. 43–50, стр. 51. Неоднократные просьбы об уплате относятся к 1709 и 1710 годам.

³¹⁸ Письмо от 1 ноября 1714. Там же, стр. 91. (В издании Клоппа это письмо датировано 1 декабрем. W. XI. S. 22).

³¹⁹ Переписка с Бернсторфом, стр. 93. Срав. указ короля от 1 января 1715 г. стр. 104 и след.

³²⁰ La princesse de Galles à Leibniz. St. James, le 13 sept. 1715 Werke. XI. S. 46.

³²¹ Письмо Лейбница к Бернсторфу, Ганновер 17 янв. 1712. Объяснение Лейбница от 13 января. Рескрипты короля правительству от 31 янв. и 21 февр. 1716. Переписка с Бернсторфом, стр. 147–159.

³²² Лейбниц королю Георгу I, Ганновер, 18 декабря 1714. Срав. рескрипт короля от 1 января 1715. Переписка с Бернсторфом, стр. 97–100, стр. 104. – В приведенном письме Лейбниц вспоминает об особом повышении, вследствие которого, быть может, только от него зависело сделаться членом тайного совета (il m'a avancé de telle sorte, qu'il ne tenait peut-être qu'à moi de devenir un membre du conseil privé). Событием, к которому эта награда была приурочена, была свадьба герцога Райнальда Моденского и Шарлотты Фелисаты, дочери Иоанна Фридриха Ганноверского, 28 ноября 1695. (См. выше, гл. XII, стр. 208–209). Это бракосочетание соединило роды Эсте и Вельфов, общность происхождения которых Лейбниц открыл во время своего путешествия в Италию. Быть может, повышение, полученное им при этом случае, было пожалование дворянства.

323 Указы от 31 янв. и 21 февр. 1716. Переписка с Бернсторфом, стр. 154 и 158. Срав. *Nachträge dazu Zeitschrift u. s. f. S. 211 flgd.*

324 См. выше, гл. XII стр. 214–217. Срав. переписку с Бернсторфом, стр. 160.

325 *Leibniz à la princesse de Galles, Hann. le 31 juillet et le 18 août 1716. Werke, XI. S. 130, 131.*

326 Переписка с Бернсторфом, стр. 159.

327 *Werke (O. Klopp), XI. Einleitung S. XXXIII, XXXV, XXXVII. Срав. S. 128, 130, 198.*

328 См. выше, гл. XIII, стр. 250–256.

329 Объяснение Лейбница от 13 января 1716. Переписка с Бернсторфом, стр. 148.

330 Там же, стр. 10 и след., стр. 107 и 160. Срав. *Nachträge S. 235.*

331 Прощение Лейбница от 16 июня 1708. Экгарт Лейбницу, 24 июня 1714. Там же, S. 38 flgd. S. 82 flgd.

332 Переписка с Бернсторфом, стр. 17–19.

333 Там же, S. 168–172.

334 *Ludwig Stein Archiv für Gesch. d. Philos. Bd. I. Heft 1 (Berlin, 1887). Найденные в Галле письма Лейбница, стр. 91. (Письмо 35-е от 22 ноября 1703).*

335 Переписка Лейбница с герцогиней орлеанской. *Zeitschrift des historischen Vereins für Niedersachsen (Jahrgang 1884). S. 27, 57.*

336 *Guhrauer: Leibniz. Th. II. S. 328 flgd.*

337 Там же, S. 329–331.

338 *Doebner: Briefwechsel mit Bernstorff. S. 20. См. выше, гл. I стр. 18.*

339 *Doebner: Briefwechsel mit Bernstorff. S. 20.*

340 См. выше, гл. XIV, стр. 267.

341 См. выше, гл. VI, стр. 95 и 96, гл. VIII стр. 118 и 119.

³⁴² Bodemann: Die Leibniz-Handschriften der K. öffentl. Bibliothek zu Hannover (Hannover – Leipzig, 1895). S. 339. Срав. Bodemann: Der Briefwechsel des Leibniz u. s. f. (1889) Nr. 278. S. 60. – Это исправляет ошибку О. Клоппа (Bd. III Anl. S. VIII), который считает, что Лейбниц спрашивал не критику книги об исследовании истины, а самую книгу, вследствие чего выводит в приведенной сцене вместо Симона Фуше знаменитого Малекбранша.

³⁴³ Guhrauer Leibniz Th. II. S. 338–340. Срав. Werke (Klopp.). Bd. I. Vorwort. XLII – XLIV.

³⁴⁴ Guhrauer: Leibniz Th. II. S. 334–337. S. 352. По Экгарту, он "оставил только около 12000 талеров своему неблагодарному наследнику".

³⁴⁵ Werke (Klopp). IX. EM. XII. S. 44–45. S. 50.

³⁴⁶ Guhrauer: Leibniz Th. II. S. 367–372. Beilage S. 43–51.

³⁴⁷ L. Stein: Archiv für Geschichte d. Philos. I. Heft. S. 83 flgd.

³⁴⁸ Werke (Klopp.). Bd. X. S. 140.

³⁴⁹ Там же, X. S. 226 и 227. (Фамилия художника написана неверно, он назывался Шейтс).

³⁵⁰ См. выше, гл. III, стр. 41 и 42.

³⁵¹ См. выше, гл. VIII, стр. 119–121.

³⁵² См. выше, гл. X. Стр. 170 примечание.

³⁵³ Ed. Bodemann. Der Briefwechsel des Gottfr. W. Leibniz. S. 220.

³⁵⁴ Французский иезуит И. Буве (1662–1732) отправился в 1685 вместе с пятью другими миссионерами в Китай и умер в 1732 в Пекине. См. Bodemann. Briefwechsel. S. 24.

³⁵⁵ См. выше, гл. XIV, стр. 275.

³⁵⁶ См. выше, гл. XI, стр. 191 и 192.

³⁵⁷ См. гл. XIV, стр. 273–275. Ср. стр. 285 и 286. О доказательствах бытия Божия и свободы воли человека срав.: "De la démonstration cartésienne de l'existence de Dieu" du R. P. Lami (Mémoires de Trévoux 1701) и из посмертных изданий: "Lettre à

Mr. Coste de la nécessité et de la contingence" (1707). Иезуит Варфоломей Де-Босс в Гильдесгейме перевел Теодицею на латинский язык.

³⁵⁸ E. Bodemann: Der Briefwechsel des G. W. Leibniz u. s. f. S. 345. Здесь приведено 10 писем, касающихся печатания Теодицеи.

³⁵⁹ См. выше, гл. XIII, стр. 249 и 250.

³⁶⁰ См. выше, гл. XIII, стр. 249 и 250.

³⁶¹ См. выше, гл. XIV, стр. 286–288.

³⁶² См. выше, гл. XIV, стр. 274–277.

³⁶³ О В. Беккере ср. Gesch. d. n. Philos. Bd. II. Buch. I. Cap. II. S. 24 bis 30. Ср. письма Лейбница к Софии. Werke (Klopp.) Bd. VII. S. 298–300.

³⁶⁴ Там же, Bd. VII. S. 301–306. Bd. XIII. S. 8–13, S. 14–18, S. 173–178.

³⁶⁵ См. выше, гл. II, стр. 26 и след.

³⁶⁶ См. выше, гл. II, стр. 28.

³⁶⁷ См. выше, гл. XII, стр. 214–217.

³⁶⁸ Переписка Лейбница с министром фон Бернсторфом и другие касающиеся Лейбница письма и документы за период 1705–1716 г. (Отдельный оттиск из журнала исторического ферейна в Нижней Саксонии).

³⁶⁹ См. мое примеч. на стр. 246.

³⁷⁰ О Кедворте ср. Leibniz: Sur le principe de vie. Op. phil. p. 431.

³⁷¹ Op. phil. p. 112–114.

³⁷² Mechanismi fons est vis primitiva. Там же, p. 678.

³⁷³ De ipsa natura sive de vi insita actienibusque creaturarum. Nr. 3 Op. phil. p. 155.

³⁷⁴ Там же, No 7. p. 156.

³⁷⁵ De primae philosophiae emendatione et de notione substantiae. Op. phil. p. 122. Ср. Examen des principes du Père Malebranche. Там же, p. 690–691.

376 De ipsa natura etc Nr. 9. Op. phil. p. 157.

377 Nouveaux essais sur l'entendement humain. Liv. II chap. 1. Op. phil. p. 223.

378 Werke (Klopp). X. S. 145 (Письмо от 12 апреля 1702 г.).

379 Il n'y a que les points métaphysiques ou de substance, qui soient exacts et réels; et sans eux il n'y aurait rien de réel, puisque sans les véritables unités il n'y aurait point de multitude. S. sterne nouveau de la nature. Nr. 11 Op. phil. p. 126.

380 Il n'y a que les atomes de substance, c'est-à-dire, les unités réelles et absolument destituées de parties, qui soient les sources des actions et les premiers principes absolus de la composition des choses et comme les derniers éléments de l'analyse des substances. Syst. nouv. Nr. 11 Pour trouver ses unités réelles, je fus contraint de recourir, à un atom formel, puisqu'un être matériel ne saurait être en même temps matériel et parfaitement indivisible ou doué d'une véritable unité. Syst. nouv Nr. 3. Op. phil. p. 24. О различии между атомом и индивидуумом срав. Nouveaux essais. Liv. 11 chap. 27. Op. phil. p. 227,

278.

381 Syst. nouv. Nr. 3. Op. phil. p. 124. De ipsa natura etc. Nr. 11. p. 158.

382 Principes de la nature et de la grâce. Nr. 1. Op. phil. p. 714.

383 Le corps est un agrégé de substances, – il faut par conséquent que partout dans le corps il se trouve des substances indivisibles etc. Lettre à Mr. Arnauld. Op. phil. p. 107. Et il faut qu'il y ait des substances simples, puisqu'il y a des composées: Monadologie. Or. 2. Np. phil. p. 705.

384 Et ademtā rebus vi agendi non posse eas a divina substantia distingui incidique in Spinozismum. Ep. de rebus philosophicis ad Fred. Hoffmannum. Op. phil. p. 161. Examen des principes du Père Malebranche, p. 691.

385 Lettre à Mr. Bourguet. Op. phil. p. 720.

386 De ipsa natura etc. Nr. 8. p. 156, 157.

387 Considérations sur la doctrine d'un esprit universel. Op. phil. p. 181.

³⁸⁸ Там же, Op. phil. p. 178. Срав. Ep. ad Hanschium de philosophia platonica sire de enthusiasmo platonico. Nr. VII.

³⁸⁹ Mens non pars est, sed simulacrum divinitatis. Там же, Op. phil. p. 447

³⁹⁰ Lettre à un ami sur le cartésianisme. Op. phil. p. 123. Lettre à l'abbé Nicaise sur la philosophie de Descartes. Там же, p. 120. Это письмо направлено главным образом против картезианцев, именно против сектантского духа их школы, которая придерживается введенных понятий твердо, но бессмысленно, не обращая внимания на возражения, предъявляемые другими системами, экспериментальными науками и законами природы. При этом Лейбниц далек от мысли унижать самого Декарта или умалять его заслуги в философии. Относительно последнего пункта срав. Réponse de Leibniz aux réflexions d'un anonyme. Op. phil. p. 142.

³⁹¹ Système nouveau de la nature. Nr. 3. Op. phil. p. 124.

³⁹² Epistola ad Sturmium, p. 145. Lettre au père

Bouvet, p. 146.

³⁹³ Principium individuationis ponitur entitus tota Omne Individuum sua tota entitate individiatur. Disp. metaph. de princ. indiv. § 3 и 4. Op. phil. p. 1.

³⁹⁴ On pourrait donner le nom d'entéléchie à toutes les substances simples ou monades créées, car elles ont en elles une certaine perfection, il y a une suffisance, qui les rend sources de leurs actions internes. Monad. Nr. 18. Op. phil. p. 706.

³⁹⁵ Les formes des anciens ou entéléchies ne sont autre chose que les forces, et par ce moyen je crois de réhabiliter la philosophie des anciens ou de l'école. Lettre au père Bouvet. Op. phil., p. 146. Syst. nouv. Nr. 4. Op. phil. p. 125.

³⁹⁶ Ep. ad Sturmium, p. 145. – Ep. ad Hanschium, p. 446.

³⁹⁷ Les monades n'ont point de fenêtres, par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir. Monadologie. Nr. 7. Op. phil, p. 705.

³⁹⁸ Examen des principes du P. Malebranche. Op. phil., p. 694.

³⁹⁹ In hac ipsa vi passiva resistendi ipsam materiae primae notionem colloco. De ipsa natura etc. Nr. 11 p. 157. Materia est, quod consistit in antitypia seu quod penetranti resistit. Ep. ad Bierlingium. Nr. III, p. 678.

⁴⁰⁰ Ep. II ad Patrem Des Bosses, p. 436.

⁴⁰¹ Op. phil., p. 692.

⁴⁰² Extensio есть, по Лейбницу, "continuatio resistentis" как математическая линия "fluxus puncti". Ep. VIII ad Patrem Des Bosses. Op. phil, p. 442.

⁴⁰³ De prim. phil. emendatione etc. Op. phil. p. 122. Syst. nouv. Nr. 18. p. 128.

⁴⁰⁴ Monadologie. Nr. 65. Op. phil. p. 710.

⁴⁰⁵ Eclaircissement du nouveau système etc., p. 131–133.

⁴⁰⁶ Ep. ad. Wagnerum de vi activa corporis etc. Nr. III. Op. ph., p. 446.

⁴⁰⁷ Et taie principium apellamus substantiale, item vim primitivam, ἐπέλεχειαν την πρώτην, uno nomine animam, quod activum cum passivo conjunctum snstantiam completam constituit. Commentatio de anima brutorum. Nr. V, p. 463 et 464.

⁴⁰⁸ Срав. напр. следующие главные места: De ispa natura etc. Nr. 12. Op. phil. p. 358. Ep. II ad. P. Des Bosses p. 436. Ep. ad Bierlingium. Mr. III. p. 678. Examen des principes du P. Malebranche, p. 694.

⁴⁰⁹ Second et troisième éclaircissement du nouveau système de la nature. Op. phil. p. 133–135. Lettre à l'auteur de l'histoire des ouvrages des savants etc. p. 152. Об отношении души и тела ср. Théodicée P. I. Nr. 59–63. p. 510–520.

⁴¹⁰ E. Zeller lieber die erste Ausgabe von Geulincx' Ethik und Leibniz' Verhältniss zu Geulincx' Okkasionalismus. Sitzundsberichte der K. Pr. Akademie der Wissenschaften XXXI (1884). Благодаря тому, что было найдено это издание, было также установлено, как следует писать фамилию автора. – Об учении Гэйлинкса ср. мою Geschichte d. neuern Phil. Bd. I. Th. 2 (3 Aufl.). Стр. 29–41.

411 Ep. XVIII–XXX ad Patrem Des Bosses.

412 Mais les machines de la nature, c'est à dire les corps vivants, sont encore machines dans leurs moindres parties jusqu'à l'infini. C'est ce qui fait la différence entre la nature et l'art, c'est-à-dire entre l'art divin et le nôtre. *Monadol.* Nr. 64. *Op. phil.* p. 710. *Syst. nouv.* Nr. 10. p. 126.

413 M. Mendelssohn: *Sammtl. Werke.* Bd. I. S. 177 flgd. *Срав., с другой стороны,* Ioh. Gottfried Herder: *Sämmtl Werke.* Bd. VI. S. 120 flgd. – *Monadologie.* Nr. 87, 88. *Op. phil.* p. 712.

414 Ita fit, ut efficientes causae pendeant a finalibus, et spiritualia sint natura priora materialibus. Ep. ad Bierlingium Nr. II. *Op. phil.* p. 678

415 De ipsa natura etc. Nr. 4. *Op. phil.* p. 155.

416 Extrait d'une lettre à Mr. Bayle sur un principe général' util à l'explication des lois de la nature (1687). *Op. phil.* p. 106. *Срав.* Lettre à l'abbé Nicaise (1697), p. 139.

417 Systeme nouveau. Nr. 4 *Op. phil.* p. 125 *Monadologie.* Nr. 6. p. 705– De origine monadum

puto, me jam fixisse, omnes sine dubio perpétuas esse née nisi creatione oriri ac non nisi annihilatione interire posse, id est, naturaliter nec oriri nec occidere, quod tantum est aggregatio. Ep. ad Fardeilam (1697). *Op. phil.* p. 145. – J'accord une existence aussi ancienne que le monde – à toutes monades Lettre à Mr. Des Maizeaux. p. 676. Omnis autem monas est inextinguibilis, neque enim substantiae simplices nisi creando vel annihilando, id est miraculose oriri aut disinere possunt. Ep. ad Bierlingium III. p. 678

418 *Срав* Lettre à Mr. Arnauld p. 107– Statuo – monades partibus carentes nec unquam naturaliter orituras aut destruendas. Ep. ad Wagnerum de vi activa corporis. Nr. III p. 466.

419 Ainsi les actions sont comme les quarrées des vitesses. Lettre à Mr. Bayle. *Op. phil.* p. 193. – Je trouve qu'il conserve la même quantité de la force, tant absolue que directive et que respective, totale et partiale. *Théod. Part.* III Nr. 345. p. 604. Lettre à Mr. Arnauld. p. 108. *Principes de la nature et la de grâce.* Nr. 11. p. 716.

420 *Срав.* Куно Фишер. История новой философии. Т. IV, кн. I, гл. XI, стр. 150 и след.

Пер. с 4 нем. изд. Издание Т-ва "Знание", 1901.

⁴²¹ См. выше, книга I, гл. VII, стр. 111 и след.

⁴²² Extrait d'une lettre à Mr. Bayle sur un principe général utile à l'explications des loix de la nature. Op. phil. p. 105.

⁴²³ Monadologie. Nr. 67, 68, 69, p. 710. – Toute la nature est pleine de vie. Principes de la nature et de la grâce Nr. I. p. 714.

⁴²⁴ Consid. sur le principe de vie. Op. phil p. 431. Справ. Werke (Klopp), Bd. VIII. S. 8–11 (Sept. 1696).

⁴²⁵ Chaque monade avec un corps particulier fait une substance vivante. Principes de la nature et de la grâce. Nr. 4. p. 714.

⁴²⁶ Справ. Théod. Part I. Nr. 86–90. Considérations sur la doctrine d'un esprit universel. Op. phil. p. 179.

⁴²⁷ Monadologie. Nr. 74. Op. phil. p. 711. Considérations sur la doctrine d'un esprit universel, p. 179.

⁴²⁸ Monadologie Nr. 78. Op. phil. p. 711.

⁴²⁹ Théod. l'art. I Nr. 91. Op. phil. p. 527.

⁴³⁰ Ep. ad. Wagnerum de vi act. corp. Nr. IV. Op. phil. p. 466.

⁴³¹ Monadologie. Nr. 71 p. 711.

⁴³² Monadologie. Nr. 72, 73. Op. phil. p. 711. – La mort, comme la génération, n'est que la transformation du même animal, qui est tantôt augmenté et tantôt diminué. Cunsid. sur le pr. de vie p. 431. – Nec aliud esse mortem, quam involutionem diminutivam, quemadmodum generationem esse evolutionem augmentativam, jam multis viris doctis plaet. Ep. de reb phil., ad Hoffmannum. p. 161. Comm. de anima brutorum Nr. XI p. 464.

⁴³³ Sjist. nouv. Nr. 6–9. Np. phil. p. 125–126 Ainsi, non seulement les âmes mais encore les animaux sont ingénérables et impérissable: ils ne sont que développés, enveloppés, revêtus, dépouillés, transformes, les âmes ne quittent jamais tout leur corps et ne passent point d'un corps dans un autre corps, qui leur soit entièrement nouveau. Il n'y a donc point de metempsychose, mais il y a metamorphose.

Princ. de la nature et de la grâce. Nr. 6. p. 716.

434 Non tantum anima, sed et an mal interitus expers. Ep. de reb. phil. ad. Fr. Hoffmannum. p. 161.

435 Nempe animae semper manent substantiae, mantes vero semper Personae. Ep. ad. Hoffmannum. Op. phil. p. 161.

436 Leasings sammlt. Schriften. Bd. IX. "Leibniz von den ewigen Strafen". Nr. VIII und IX S. 167, 169. Лессинг касается этой темы до поводу издания написанного Лейбницем предисловия к сочинению Э. Зонера "Demonstratio theologica de injustitia aeternarum poenarum". Справ. Théod. Part II. Nr. 133. Op. phil. p. 542, 543.

437 Commentatio de anima brutorum. Nr. VII Op. phil. p. 464– Mais cette conservation de la personnalité n'a point lieu dans l'âme des bêtes: c'est pourquoi j'aime mieux dir qu'elles sont impérissable, que de les appeller immortelles Théod. Part I. Nr. 89. p. 527. Hinc brutorum animae personam non habent, et promde solus ex notis nobis ammalibus homo habet personae immortalitatem, quippe quae in conscientiae sui conservatione consistit capacemque poenae et praemii reddit Ep. VII. ad. Des Bosse p.

441.

438 Monadologie Nr. 10–12. Op. phil. p. 705, 706. Я не нахожу, чтобы выражение "detail de ce qui se change" было темным. Оно говорит больше, чем автономное изменение, и его нельзя переводить, как "особенное изменение". Ибо "ce qui se change" означает не изменение, а то, что изменяется, или субъект изменения. Следовательно, "detail de ce quisechange" есть особенное содержание этого субъекта или изначальная особенность каждой монады, которая, как таковая, отличается от всех остальных. Выражение это означает, стало быть, изменяющийся индивидуум, или индивидуум, который развивается и вследствие этого соединяет в себе множество различных состояний. Что Лейбниц сам именно так понимал употребленное им выражение, достаточно явствует из непосредственно следующего положения Монадологии: "Эта деталь должна заключать в единстве или в простом множественность (ce detail doit envelopper une multitude dans l'unité ou dans le simple)" Monadol. Nr. 13. Справ. Leibniz' Monadologie. Von Rob. Zimmermann. S. 13, 47.

439 Que chacune de ces substances contient dans sa

nature legem continuationis seriei suarum operationum et tout ce qui est arrivé et arrivera. Lettre à Mr. Arnauld. Op. phil. p. 107.

440 Et comme tout présent état d'une substance simple est naturellement une suite de son état précédent, tellement que le présent y est gros de l'avenir. Monad. Nr. 22. Op. phil. p. 706. – On peut dire, qu'en elle, comme partout ailleurs, le présent est gros de l'avenir. Répl. aux réfl. de Bayle. Op. phil. p. 187.

441 Cum perceptio nihil aliud sit, quam multorum in uno expressio, necesse est, omnes entelechias seu monades perceptione praeditas esse. Ep. III. ad. Patrem Des Bosse. Op. phil. p. 438.

442 Perceptio nihil aliud est quam illa ipsa repraesentatio variationis externae in interna. Comm. de anima brutorum. Nr. VIII. Op. phil. p. 464.

443 Vita est principium perceptivum. Ep. ad. Wagnerum de vi activa corp. Nr. III. Op. phil. p. 466.

444 Monadologie. Nr. 14. Op. phil. p. 706.

445 Monadologie. Nr. 15. – Ita in omni entelechia primitiva perceptioni respondet appetitus seu agendi

conatus ad novam perceptionem tendens. Comment, de anima brut. Nr. XII. Op. phil. p. 464.

446 Quod monadis nomine appellare soles, in quo est velut perceptio et appetitus. De ipsa natura etc. Nr. 12. Op. phil. p. 158.

447 Monadologie Nr. 17. Op. phil. p. 706.

448 Tout est conspirant (σύμπνοια πάντα), comme disait Hippocrate. Nouv. ess. Avant-propos. Op. phil. p. 127. Monadologie Nr. 61.

449 De ipsa natura etc. Nr. 10, 12. Op. phil. p. 157, 158.

450 Consid. sur le principe de vie. p. 432. – Itaque omnia in natura analogica sunt. Ep. ad Wagnerum de vi activa corporis. Nr. IV. p. 466.

451 De dignitate et augm. sc. Lib. IV. 3. Срав. мое сочинение: Francis Bacon and seine Nachfolger. Entwicklungsgeschichte der Erfahrungsphilosophie (2 Aufl.) Buch I. Cap. XI. S. 353 flgd.

452 Ср. выше, книгу I, гл. XIV, стр. 277–278. Werke (Klopp), Bd. X. S. 232–237, 249–257.

453 *Monadologie*. Nr. 56. *Op. phil.* p. 709. – Chaque monade est un miroir vivant ou doué d'action interne représentatif de l'univers. *Princ. de la nat. et de la grâce*. Nr. 3. p. 715.

454 Dans la moindre des substances des yeux aussi perçants que ceux de Dieu, pourraient lire toute la suite des choses de l'univers. *Nouv. ess. Avantpropos*. *Op. phil.* p. 197.

455 Leur différence est toujours plus que numérique. *Nouv. ess. Avantpropos*. *Op. phil.* p. 199.

456 См. выше, стр. 277 и след., стр. 429 и след.

457 *Monadol.* Nr. 57. p. 709.

458 Elles vont toutes confusément à l'infini, au tout. *Monadologie*. Nr. 60. *Op. phil.* p. 710.

459 Ainsi l'on attribue l'action à la monade en tant qu'elle a des perceptions distinctes et la passion en tant qu'elle a de confuses. *Monad.* Nr. 49. *Op. phil.* p. 709.

460 *Eclaircissement I du nouveau système de la nature*,

p. 132. Тут Лейбниц объясняет, что его система по такому же праву говорит о телах и телесной деятельности, как последователь Коперника о восходе Солнца, последователь Платона о реальности материи, а картезианец о чувственных качествах.

461 *Massa est phaenomenon reale*. *Ep. XII ad des Bosses*, p. 457.

462 Vous jugez fort bien, que mes monades ne sont pas des atomes de matière, mais des substances simples, douées de force (j'ajoute de perception et d'appetit), dont les corps ne sont que des phénomènes. *Lettre à Mr. Bourguet* *Op. phil.* p. 719

463 *Examen des principes du P. Malebranche*, p. 696. В одном письме к Де-Боссу Лейбниц говорит, что физическая масса, стало быть, материальный мир есть явление, вытекающее из монад: "*massa seu phaenomenon ex monadibus resultant*". *Ep. ad Patrem Des Bosses*. *Op. phil.* p. 456.

464 Ainsi quoique chaque monade créée représente tout l'univers, elle représente plus distinctement le corps, qui lui est affecté particulièrement et dont elle fait l'entéléchie: et comme ce corps exprime tout

l'univers par la connexion de toute la matière dans le plein, l'âme représente aussi tout l'univers en représentant ce corps, qui lui appartient d'une manière particulière. *nadol* Nr. 62. *Op. phil.* p. 710.

⁴⁶⁵ Que chaque substance exprime l'univers tout entier, mais l'une plus distinctement que l'autre, surtout chacune à l'égard de certaines choses et selon son point de vue. Lettre à Mr. Arnauld. *Op. phil.* p. 107.

⁴⁶⁶ Lettre à Mr. Bourguet. *Op. phil.* p. 733. Срав. Lessings sämtliche Werke. Bd. IX Leibniz von den ewigen Strafen. V – VII. S. 163–166.

⁴⁶⁷ Et une créature est plus parfaite qu'une autre en ce, qu'on trouve en elle ce qui sert à rendre raison a priori de ce qui se passe dans l'autre, et c'est par là, qu'on dit, qu'elle agit sur l'autre. Mais dans les substances simples ce n'est qu'une influence idéale d'une monade sur l'autre. *Monadologie*. Nr. 50–51. *Op. phil.* p. 709.

⁴⁶⁸ См. выше, гл. IV этой книги, стр. 383 и след.

⁴⁶⁹ *Principes de la nature et de la gr.* Nr. 3. p. 714.

⁴⁷⁰ *Ep. XXV ad. Patrem Des Boises*, p. 713.

⁴⁷¹ *Natura ubique organica est et a sapientissimo autore ad certos fines ordinata, nihilque in natura incultum censeretur debet, etsi interdum non nigi rudis massa nostris sensibus appareat* *Ep. ad Wagnerum de vi act. corp.* Nr. IV. *Op. phil.* p. 466.

⁴⁷² *Monadologie*. Nr. 19, 63. *Op. phil.* p. 716, 710.

⁴⁷³ *Princ de La nat. et de la grâce*. Nr. 4. p. 714–715. *Stricte anima sumitur pro specie vitae nobiliore seu pro vita sensitiva, ubi non nuda est facultas percipiendi sed et praeterea sentiendi, quando nempe perceptioni adjungitur attentio et memoria. Quemadmodum vicissim mens species animae nobilior nempe mens est anima rationalis. Ut ergo mens est anima rationalis, ita anima est vita sensitiva et vita est principium perceptivum.* *Ep. ad. Wagnerum de vi act. corp.* Nr. III. p. 466. – *Monas – est vel ratione praedita, mens vel sensu praedita, nempe anima, vel inferiore quodam gradu perceptionis et appetitus praedita, seu anima analoga, quae nudo monadis nomine contenta est, cum ejus varios gradus non cognoscamus.* *Ep. ad. Bierlingium* Nr. III. *Op. phil.* p. 678.

⁴⁷⁴ *Non omnem perceptionem esse sensationem, sed*

dari etiam perceptionem insensibilium Ex. gr. non possem sentire viride, nisi perciperem caeruleum ex flavum, ex quibus resultat. Interim caeruleum et flavum non sentio, nisi forte microscopium adhibeatur. Ep. ad Wagnerum de vi act. corp. Nr. III. Op. phil. p. 466.

⁴⁷⁵ Nouveaux essais sur l'entendement humain. Liv. II. Chap. XXIX. Des idées claires et obscures, distinctes et confuses. Срав. Meditationes de cognitione, veritate et ideis.

⁴⁷⁶ См. ниже, гл. IX.

⁴⁷⁷ Monadol. Nr. 20, 24. Op. phil. p. 706 и след.

⁴⁷⁸ Nouveaux essais. Liv. IX. chap. XVI. – J'ai encore fait voir, qu'il s'y observe cette belle loi de la continuité, que j'ai peut-être-mis le premier en avant. Theod. Part. III. Nr. 348. Op. phil. p. 605.

⁴⁷⁹ Lettre IV à Mr. Bourguet Op. phil p. 732

⁴⁸⁰ Срав. Ludwig Feuerbach. Sammtl Werke. Bd. V. S. 92 und 216.

⁴⁸¹ Considérations sur le principe de vie. Op.

phil. p. 431.

⁴⁸² Ep. ad Wagnerum de vi activa corporis. Nr. VI. p. 467.

⁴⁸³ Idemque de geniis sentio, esse mentes corpore valde penetrante et ad operandum apto praeditas. Etsi autem principia mea sint generalissima nee minus in homine quam in brutis locum habeant, mirifice tamen prae brutis eminent homo et ad genios accedit. Ep. ad Wagnerum. Nr. IV – V. Op. phil. p. 466.

⁴⁸⁴ Moses Mendelsohns sammtliche Werke. Bd. IX. Briefwechsel. S. 264, 265.

⁴⁸⁵ – Il faut considérer, que c'est de tout temps, que l'un s'est déjà accommodé à tout autre. Ainsi il n'y a de la contrainte dans les substances qu'au dehors et dans les apparences. Répl. aux répl. de Bayle. Op. phil. p. 185. Syst. nouv. de la nat. Nr. 17. p. 128.

⁴⁸⁶ Monadologie. Nr. 58–59. p. 709. Срав. Lettre à Arnauld. p. 107–108. Syst. nouv. Nr. 14–15. p. 127–128. Principes de la nature et de la grâce. Nr. 12. p. 717.

⁴⁸⁷ Syst. nouv. de la nat N 17. p. 128.

488 *Commercium scilicet substantiarum sive monadum oriri non per influxum, sed per consensum ortuma divina praeformatione; unoquoque, dum suaenaturae vim insitam legesque sequitur, ad extranea accommodato, in quo etiam unio animae corporisque consistit. De ipsa natura etc. Nr. 10. Op. phil. p. 157. Если в этом месте, как и в многих других, мировой гармонией объясняется соотношение души и тела, то следует заметить, что под душой и телом здесь должно разуметь не моменты простой монады, а различные монады, относящиеся друг к другу в высших организмах, как душа и тело. Срав. выше, кв. II, гл. VII, п. п. 3 и 4.*

489 *Les créatures franches ou affranchies de la matière, seraient détachées en même temps de la liaison universelle et comme les déserteurs de l'ordre général. Considérations sur le princ. de vie. p. 431.*

490 *Les petites perceptions sont donc de plus grand efficace, qu'on ne pense. – On peut même dire, qu'en conséquence de ces petites perceptions le présent est plein de l'avenir et chargé du passé, que tout est conspirans (σὺμπνοια πάντα, comme disait Hippocrate), et que dans la moindre des substances*

des yeux aussi perçants, que ceux de Dieu, pourraient lire toute la suite des choses de l'univers. C'est aussi par les perceptions insensibles que j'explique cette admirable harmonie préétablie de l'âme et du corps et même de toutes les monades ou substances simples. Nouv. ess. Avant-propos, p. 197, 198.

491 *Et c'est en quoi les Cartésiens ont fort manqué: que les seuls esprits étoient des monades. Monadologie Nr. 14. p. 706.*

492 *Principes de la nature et de la grâce. Nr. 4 p. 715.*

493 *См. выше, книга II, гл. I, стр. 335 и далее.*

494 *Principes de la nature et de la grâce. Nr. 4. p. 715.*

495 *Les esprits sont capables de faire des actes réflexives et de considérer ce qu' on appelle moi, substance, monade, âme, esprit, en un mot les choses et les vérités immatérielles. Et c'est ce qui nous rend susceptibles des sciences ou des connaissances démonstratives. Princ. de la nat. et de la grâce. Nr. 5. Op. phil. p. 715.*

496 *См. выше, кн. II, гл. V, стр. 413 и далее.*

497 Nouv. Ess. Liv. II chap. 27. Op. phil. p. 279.

498 Срав. в особенности commentatio de anima brutorum Nr. X. XIV. p. 464–465. Monadologie. Nr. 25–30. Principes de la nat. et de la grâce Nr. 4–5. p. 715.

499 Princ. de la nature et de la grâce. Nr. 5. p. 716. Monadol. Nr. 26–29 p. 707.

500 Commentatio de anima brutorum Nr. XIV. p. 464–465.

501 Nouv. Ess. Liv. I. chap. I. p. 211.

502 Et c'est en quoi les Cartésiens ont fort manqué ayant compté pour rien les perceptions, dont on ne s'apperçoit pas. Monad. Nr. 14. p. 706.

503 Nouv. Ess. Liv. I. chap. 2. Op. phil. p. 217.

504 "Бейль возражает мне, что у души нет орудий для приведения в исполнение ее законов. Отвечаю на это и отвечал уже, что, без сомнения, они у нее имеются: это ее мысли в данную минуту, из которых вытекают следующие, и можно сказать, что в душе, как и всюду,

настоящее чревато будущим". Répl. aux réflexions de Bayle. Op. phil. p. 187.

505 Nouv. Ess. Avant-propos, p. 196 Liv. I, chap. I, p. 210.

506 Nouv. Ess. Liv. II. Chap. I. p. 223.

507 См. выше, кн. II, гл. I, стр. 341.

508 Nouv. Ess. Avant-propos, p. 197.

509 См. выше, кн. II, гл. VIII, стр. 471.

510 Nouv. Essais. Avant-propos, p. 198.

511 Ces petites perceptions sont donc de plus grande efficace, qu'on ne pense Ce sont elles, qui forment ce je ne sais quoi, ces goûts, ces images des qualités des sens, claires dans l'assemblage, mais confuses dans les parties; ces impressions, que les corps, qui nous environnent, font sur nous, et qui enveloppent l'infini; cette liaison, que chaque être a avec tout le reste de l'univers. Nouv. Ess Avant-propos, p. 197.

512 Nouv. Ess. Liv. II. chap. I. p. 224–225.

513 Nouv. Ess. Liv. II. chap. I. p. 225.

514 Nouv. Ess. Liv. II, chap. I, p. 225.

515 Principes de la nature et de la grâce. Nr. 17. p. 718.

516 Mendelssohns sämmtl. Werke, Bd. II. Brief 1–6.

517 Il y a aussi deux sortes de vérités, celles de raisonnement et de fait. Monad. Nr. 33. p. 707

518 Nouv. Ess. Liv II. chap. I. p. 223.

519 Срав. ниже гл. о естественной теологии.

520 Срав. выше, кн. II, п. VI, стр. 423–426.

521 См. выше, кн. II, гл. IV, стр. 396 и далее.

522 Nous ne voulons point vouloir, mais nous voulons faire, et si nous voulions vouloir, nous voudrions vouloir vouloir; et cela irait à l'infini. Nouv. Ess. Liv. II. chap. 21. p. 255. Théod. Part I. Nr. 51. p. 517.

523 Lettre a Mr. Coste de la nécessité et de la contingence, p. 448.

524 De ipsa natura etc. Nr. 10. p. 157.

525 Théodicée, Part. I Nr. 50 p. 517.

526 Nous sommes dans une parfaite indépendance à l'égard de l'influence de toutes les autres créatures. Syst. nouv. Nr. 16. p. 128.

527 Т. е.: Знайте, что дела и мысли человека не подобны слепо движущимся волнам моря. Внутренней мир, его микрокосм, есть та глубина, из которой они вечно струятся. Они необходимы, как плод дерева, они не могут быть изменены игрою случая: исследовав зерно человека, я уже знаю его хотения и деяния.

528 Т. е.: Таким ты должен быть, ты не можешь убежать от себя, так изрекли уже сивиллы и пророки, и никакому закону, никакой силе не сокрушить вычеканенной формы, которая, живя, развивается.

529 О соотношении между предопределением и свободой см. ниже.

530 Nouv. Ess. Liv. I. chap. 2. p. 213–219.

531 Там же, стр. 214.

532 Nouv. Ess. Liv. I. chap. 1. p. 215. – Qui inter omnes homines natura cognationem constituit, inde hominem homini insidiari nefas est.

533 Plusieurs perceptions et inclinations concourent à la volition parfaite qui est le résultat de leur conflit Nouv. Ess. Liv. II. chap. 21. p. 260.

534 Le choix suit la plus grande inclination. Lettre à Mr. Coste. p. 448. Nouv. Ess. Liv. II. chap. 21. p. 252.

535 Le bien est ce qui sert ou contribue au plaisir, comme le mal ce qui contribue à la douleur. Nouv. Ess. Liv. II. chap. 21. p. 261.

536 Le plaisir est un sentiment de perfection, et la douleur un sentiment d'imperfection. Nouv. Ess. Liv. II. chap 21. p. 261.

537 Il n'y a de l'action que lorsque leur perception se développe et devient plus distincte, comme il n'y a de passion que lorsqu'elle devient plus confuse, en sorte que dans les substances capables de plaisir et de

douleur toute l'action est un acheminement au plaisir et toute passion un acheminement à la douleur. Nouv. Ess. Liv. II. chap. 21. p. 269.

538 Plus on est parfait, plus on est déterminé au bien, et aussi plus libre en même temps. Lettre à Mr. Bayle. p. 181.

539 Nouv. Ess. Liv. II. chap 21. p. 263.

540 Amare autem sive diligere est felicitate alterius delectari, vel quod eodem redit, felicitatem alienam asciscere in suam. De notionibus juris et justitiae. p. 118.

541 Т. е: Ты должен согласоваться, но не быть тождественным с целым, разум делает тебя тождественным, сердце же единит с ним. Голос целого есть твой разум, твое сердце ты сам: благо тебе, если разум всегда живет в твоём сердце!

542 Principes de la nat. et de la gr. Nr. 14. p. 717. Chaque esprit étant comme une petite divinité dans son département. Monadol. Nr. 83. p. 712. Les esprits étant comme de petits Dieux. Syst. nouv. Nr. 5. p. 125.

543 Hy a une infinité de degrés entre Dieu et le néant
Considérations sur l'esprit universel, p. 182.

544 Consid. sur le principe de vie. p. 432.

545 Ep. ad Wagnerum de vi activa corporis. Nr. IV. p. 466.

546 Théodicée. Discours de la conformité de la foi avec la raison. Nr. 23. p. 486.

547 Tertullianus de carne Christi: Mortuus est Dei filius, credibile est, quia insepultum est; et sepultus revixit, certum est, quia impossibile. Лейбниц хочет, чтобы эта, как он говорит, остроумная шутка была понимаема лишь в смысле кажущейся нелепости, кажущейся невозможности, так как не желает лишиться поддержки авторитета учителя церкви в делаемом им различении. Théod. Discours etc. Nr. 50. Op. phil. p. 493.

548 Théodicée. Préface, p. 469

549 De la démonstration cartésienne de l'existence de Dieu du P. Lami (1791). Op. ph. p. 177.

550 Considérations sur le principe de vie. p. 439.

551 De rerum originatione radicali. p. 147–148.

552 Monadologie Nr. 45. Доказательство существования Бога: Nr. 38. О единстве Божиим: Nr. 39. О необходимости Бога: Кг. 44. p. 708. Principes de la nature et de la grâce. Nr. 7–8. p. 716

553 Monadologie. Nr. 40–41. p. 708.

554 Et c'est ce qui répond à ce qui dans les monades créées fait le sujet ou la base, la faculté perceptive et la faculté appétitive. Monad. Nr. 48. p. 708.

555 Principes de la nat. et de la gr. Nr. 9. p. 716.

556 См. выше, кн. II, гл. XII.

557 Théodicée. Préface, p. 470.

558 Principes de la nature et de la grâce. Nr. 9. p. 716.

559 См. выше, кн. II, гл. III. стр. 381–383.

560 Monadologie. Nr. 46. p. 708.

561 De rerum originatione radicali. p. 148–149.

⁵⁶² Extrait d'une lettre à Mr. Bayle sur un principe général, utile à l'explication des loix de la nature. Op. phil. p. 106.

⁵⁶³ Ср. выше, кн. II, гл. VII.

⁵⁶⁴ Monadol. Nr. 84–87. p. 712. Principes de la nature et de la grâce. Nr. 15. p. 717. Dieu, qui tient lieu d'inventeur et d'architecte à l'égard de machines et ouvrages de la nature, tient lieu de Roi et de Père aux substances, qui ont de l'intelligence, et dont l'âme est un esprit formé à son image. Considérations sur le principe de vie. p. 432.

⁵⁶⁵ Syst. nouv. Nr. 5. p. 125.

⁵⁶⁶ Т. е: Одинок был великий властитель мира, чувствовал недостаток и потому создал духов, блаженные зеркала своего блаженства. Высшее существо не знает уже себе подобного, чаша всего духовного мира струит ему бесконечность.

⁵⁶⁷ Théodicée. Part I. Nr. 7–10. p. 706. Principes de la nature et de la grâce Nr. 7–10. p. 716.

⁵⁶⁸ Lettre à Mr. Bayle (1702). Op. phil. p. 191.

⁵⁶⁹ В этой главе немецкое слово *das Uebel* почти всюду переведено словом *зло* и только в немногих случаях словом *бедствие*. Равным образом словом *зло* переведено и немецкое слово *das Böse*, за исключением тех случаев, где оно соответствует стоящему в подлиннике французскому слову *le péché*; в этих случаях оно переведено словом *грех*. Перев.

⁵⁷⁰ Abrégé de la controverse réduite à des arguments en forme, p. 624–629. О разговоре Лоренцо Валла срав. Théod. Part III. Nr. 406–412. p. 620–622.

⁵⁷¹ On peut prendre le mal métaphysiquement, physiquement, moralement. Le mal métaphysique consiste dans la simple imperfection, le mal physique dans la souffrance, et le mal moral dans le péché. Théod. Part I. Nr. 21. p. 510.

⁵⁷² Quoique le mal physique et le mal moral ne soient point nécessaires, il suffit, qu'en vertu de vérités éternelles ils soient possible. Théod. Part I. Nr. 21.

⁵⁷³ Théodicée. Part I. Nr. 20, 33. p. 510, 513.

⁵⁷⁴ Théodicée. Abrégé de la controverse, réduite à des

arguments en forme. II. Objection. Op. phil. p. 625.
Срав. кн. I. гл. XIV стр. 273–275.

⁵⁷⁵ De rerum originatione. p. 149–150. Les ombres rehaussent les couleurs, et même une dissonance placée, où il faut, donne du relief à l'harmonie. Théod. Part I. Nr. 12. p. 507.

⁵⁷⁶ Théodicée. Part I. Nr. 10. p. 607.

⁵⁷⁷ Théod. Part III. Op. phil. p. 409.

⁵⁷⁸ Monadologie. Nr. 42. p. 708.

⁵⁷⁹ Théodicée. Part III Nr. 380, p. 614

⁵⁸⁰ De cela il s'ensuit, que Dieu veut antécédemment le bien et conséquemment le meilleur. Théod. Part I. Nr. 23. p. 510.

⁵⁸¹ Там же, Part I. Nr. 25. p. 511.

⁵⁸² Там же, Part I. Nr. 30. p. 512.

⁵⁸³ См. выше, I, гл. VIII.

⁵⁸⁴ Gerhardt: Die philosophischen Schriften von

G. W. Leibniz. Bd. I. S. 115.

⁵⁸⁵ Срав. настоящее соч. Bd. I. Abth. 2 (4 Aufl.) Buch. II. Cap. V.

⁵⁸⁶ Там же, гл. IV.

⁵⁸⁷ Gerhardt. Die philos. Schriften von G. W. Leibniz. Bd. I. S. 123–138.

⁵⁸⁸ Ludw. Stein. 1. Leibniz in seinem Verhältniss zu Spinoza auf Grundlage unedirten Materials entwicklungsgeschichtlich dargestellt. Sitzungsberichte der K. Pr. Akademie der Wissenschaften zu Berlin XXV. 3 Mai 1888. 2. Neue Aufschlüsse über den literarischen Nachlass und die Herausgabe der opera posthuma Spinozas. Archiv für. Gesch. d. Philos. Bd. I. Heft 4. S. 544 – 565.

⁵⁸⁹ Ср. наст. соч. Bd. I. Abth. 2 (4 Aufl.) Buch II. Cap. IX. A. Foucher de Careil: Réfutation inédite de Spinoza par Leibniz etc (Paris 1854).

⁵⁹⁰ Срав. Gerhardt: Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz. Bd. I. S. 118–119. Ludwig Stein: Leibniz in seinem Verhältniss zu Spinoza u. s. w. S. 3, S. 11–13

591 Principes de la nature et de la grâce Nr. 13. p. 717.

592 Monadologie. Nr. 47. p. 708.

593 Lettre à Mr. Bayle. p. 191.

594 Théodicée. Abrégé de la controverse. I. Obj. Rép. p. 624.

595 Справ. Gerhardt; Die philosophischen Schriften u. s. f. Bd. I. S. 123–124. Foucher de Careil: Réfutation de Leibniz etc. (Leibnitii animadversiones, p. 24 – 23, 36, 48).

596 Gerhardt: Die philosophischen Schriften u. s. f. I. S. 124.

597 Wilhelm Brambach: Gottfried Wilhelm Leibniz, Verf. der histoire de Biliam (Leipzig, Barth 1887).

598 Lessings sämmtl. Schriften. Bd. XI. S. 51. Справ. Guhrauer. Lessings Erziehung des Menschengeschlechts u. s. f. S. 59 flgd.

599 Herder, Briefe zur Beförderung der Humanität.

Sämmtl. Werke zur Philosophie, und Geschichte. Bd. X. S. 273.

600 Gotth. Ephr. Lessings sämmtl. Schriften (Berlin, Voss, 1888). Bd. III. S. 411.

601 Moses Mendelssohn an Freunde Lessings Mendelssohns sämmtl. Werke Bd. XI. S. 63.

602 Т. е.: "сколь достоин поклонения Творец мира, который, создав пробковый дуб, вместе с ним был настолько милостив, что изобрел пробку!"

603 Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen u. s. f. Von Christian Wolff. Vierte Auflage. § 1039.

604 Там же, § 1011–1020.

605 H. S. Reimarus' Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion, Funfte Auflage. Nr. VIII. S. 313, 53 und 54.

606 "Schutzschrift oder Apologie für die vernunfftigen Verehrer Gottes". Справ. Zeitschrift für die historische Theologie, von Niedner. Bd. XX. Jahrg. 1850. S. 519

flgd. То, что помещено в журнале из самого сочинения, представляет собою отрывки. Полный анализ и оценку всего труда дал Д. Ф. Штраус в своем сочинении: "Hermann Samuel Reimarus und seine Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes" (Leipzig, 1862).

⁶⁰⁷ Этому весьма обширному труду он посвящал более чем в течение тридцати лет свои размышления, свое прилежание и досуги. Кажется, что оно было закончено им около 1747 года; потом он несколько раз его переделывал, но показывал лишь немногим друзьям и не выпускал в свет. Лессинг, прибывший в Гамбург в год смерти автора, познакомился с этим сочинением в семье Реймаруса; в 1774 – 78 годах он издал отрывки его, как бы найденные им в вольфенбюттельской библиотеке, что было сделано им с целью сохранения семейной тайны. Из-за этих отрывков возник спор между ним и Геце. Только в 1814 году, когда сын Реймаруса подарил геттингенской библиотеке копию сочинения, стало известно, что "вольфенбюттельским фрагментистом" был Реймарус. Справ. Strauss S. 12 flgd. Мое сочинение Aufsatz über Strauss' Werk in den Bl. für Lt. Unterh. Nr. 45. Jahrg. 1862.

⁶⁰⁸ Zur Geschichte und Litteratur aus den Schätzen der Herzogl. Bibliothek zu Wolfenbüttel. Vierter Beitrag. Von G. E. Lessing (1777). Erstes Fragment: Von der Verschreitung der Vernunft auf den Kanzeln. Справ. Zeitschrift für die historische Theologie. Bd. XX. Schutzschrift. Theil I. Buch 1. Cap. 31: К самому разуму в проповедях для взрослых прилагаются эпитеты слепого, порочного и опасного. § 1 – 8. D. Fr. Strauss: Herrn. Sam. Reimarus a. s. f. S. 45 flgd.

⁶⁰⁹ Zur Geschichte und Litteratur aus den Schätzen der Bibliothek zu Wolfenbüttel. Dritter Beitrag. Von Lessing. Braunsch. 1774 Von Duldung der Déisten, Fragment eines Ungenannten. Справ. Zeitschr. für die hist. Theologie. Bd. XX. Schutzschrift. Th. I. Buch 1 Cap. 4: "Веру, напротив, считают заслугой, душеспасительным делом, тогда как всех неверующих проклинаяют, ненавидят и преследуют", § 5–11.

⁶¹⁰ Zur Geschichte und Litteratur aus den Schätzen u. s. f. von Lessing. II. Fragment: "Unmöglichkeit einer Offenbarung, die alle Menschen auf eine gegründete Art glauben könnten".

⁶¹¹ Zeitschr. für die hist. Theologie. Bd. XX. Schutzschrift. Th. I. Buch. 1. Cap. 5. S. 637.

⁶¹² СРАВ. Uebrige noch abgedruckte Werke des wolfenbüttlichen Fragmentisten. Ein Nachlass von Lessing. Herausg. von Schmidt. 1787. Cap. I. – Zeitschr. für die hist. Theologie. Bd. XXI. Schutzschrift. Th. I. Buch 2. Cap. 1. § 1 – 2, S. 514, 15.

⁶¹³ Ierusalem oder über religiöse Macht und Iudenthum.

⁶¹⁴ СРАВ. Mendelssohns Vorrede zu seiner Uebersetzung von Manasse Ben Israels Rettung der Iuden.

⁶¹⁵ Ierusalem oder über religiöse Macht und Iudenthum. II. Abschn. Mendelssohns sämtliche Werke Bd. V.

⁶¹⁶ Wolffs Vernunfftige Gedanken von Gott. § 1082.

⁶¹⁷ Ueber die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst.

⁶¹⁸ Iohann Winckelmanns Werke. Bd. II. Gedanken

über die Nachahmung der griechischen Werke u. s. f.

⁶¹⁹ Xenien vom Jahre 1796. Achilles (Lessing):

Vormals im Leben ehrten wir dich wie einender Götter;
Nun du todt bist, so herrscht über die Geister dein Geist!

Т. е.: В жизни мы чтили тебя, как одного из бессмертных;
Но и по смерти царит здесь над духами твой дух!

⁶²⁰ О философии Лессинга и его отношении к Лейбницу срав. Lessings Leben von Danzel. Th. II von Guhrauer. О споре с Геце срав. "G. Ephr. Lessing als Theologe, von Schwarz". Ср. мое сочинение: G. E. Lessing als Reformator der deutschen Litteratur. 2 Bände (Stuttgart, Cotta, 1881) Bd. I. Abschn. 1. S. 1–10.

⁶²¹ Eine Parabel. Lessings sämmtl. Werke. Bd. X. S. 121 flgd. Срав. мое сочинение: G. E. Lessing. Bd. II (4 Aufl.) Cap. 1. S. 1 – 24.

⁶²² Axiomata. Wider den Pastor Goeze in Hamburg. Bd. X. S. 133 flgd. Срав. Anti-Goeze, d. i. nothgedrungene Beiträge zu den freivilligen Beiträgen des Herrn Pastor Goeze.

⁶²³ Ueber den Beweis des Geistes und der Kraft An den Herrn Director Schumann zu Hannover. Bd. X. S. 33 flgd.

⁶²⁴ Lessings nöthige Antwort auf eine sehr unnöthige Frage des Herrn Hauptpastor Goeze Bd. XL S. 239 flgd.

⁶²⁵ Die Religion Christi. Aus Lessings Theol. Nachlasse. Bd. XI. S. 603. Срав. Erziehung des Menschengeschlechts § 58.

⁶²⁶ Neue Hypothese über die Evangelisten, als bloss menschliche Geschichtsschreiber betrachtet. Theol. Nachlass Bd. X. S. 495 flgd. § 62.

⁶²⁷ Das s mehr als fünf Sinne für den Menschen sein können. Less lit. Nachl. Bd. XI. S. 458 flgd. **Заключительные положения, по-видимому, допускающие метемпсихозу, не согласуются с учением Лейбница, но и не доказываются теми принципами, которых Лессинг следует в своем фрагменте.**

⁶²⁸ Das Christenthum der Vernunft. Theol. Nachl. Bd. XI. S. 604 flgd. **Излагая догмат Троицы, как рациональное учение, Лессинг хотя и**

противоречит букве лейбницевской философии, но не противоречит ее духу, пользуясь для этого истинно лейбницевскими понятиями. Говоря о Боге, что Он создает все, что мыслит, он разрешает то противоречие, которое было указано нами в лейбницевском понятии творения (сравн. гл. I этой книги). По Лессингу, Бог выбирает не вещи, которые должны быть созданы, а порядок, в котором они должны быть созданы.

⁶²⁹ Etwas, das Lessing gesagt hat. Fr. Heinr. Jacobi's Werke. Bd. II. S. 325 flgd.

⁶³⁰ Die Erziehung des Menschengeschlechts. Lessings sammtl. Werke. Bd. X. S. 308.

⁶³¹ Ueber die Entstehung der geoffenbarten Religion. Bd. XI. 607, flgd.

⁶³² Erziehung des Menschengeschlechts. § 76 flgd. Bd. X. S. 325.

⁶³³ Mendelssohns Ierusalem oder über religiöse Macht und Judenthum. Mendelssohns sammtl. Werke. Bd. V. S. 120.

⁶³⁴ Ueber die Wirklichkeit der Dinge ausser Gott.

Lessings sammtl Werke. Bd. XI, S. 111 flgd.

⁶³⁵ Справ. т. V (4 изд.) наст. соч. Книга вторая, гл. VI. Моя System der Logik und Metaphysik. Zweite Auflage. Erstes Buch. Abschnitt. III. § 71. Zusatz 2. S. 195–196.

⁶³⁶ Справ. мое сочинение "Lessings Nathan. Idee und Charaktere der Dichtung". 4 Aufl. (Cotta, 1896).

⁶³⁷ Die Originalitätsphilosophie.

⁶³⁸ Т. е.: нас влечет к ключам жизни, ах! к источнику ее!

⁶³⁹ Справ. выше, гл. VIII и X предыдущей книги

⁶⁴⁰ Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit.

⁶⁴¹ Справ. Herders sämmtl. Werke zur Philosophie und Geschichte, I'd II. Nr. IV.

⁶⁴² Там же.

⁶⁴³ Ideen zur Geschichte der Menschheit.

⁶⁴⁴ Fr. Heinr. Iacobis Werke. Bd. III. S. 503 flgd.

⁶⁴⁵ Справ. Metakritik über den Purismus der Vernunft. Hamanns Werke. S. 10 flgd.

⁶⁴⁶ Sokratische Denkwürdigkeiten. Hamanns Werke. Bd. II. S. 35. Справ. письмо к Гердеру. Bd. VI. S. 187.

⁶⁴⁷ Т. е.: Таинственная и при свете дня, природа не дает сорвать с себя покрыва, и того, что она не хочет открыть твоему духу, ты не попытаешь у нее рычагами и винтами.

⁶⁴⁸ Письмо к И. Г. Якоби от 1787 года (за год до смерти Гамана). Fr. Heinr. Iacobis Werke. Bd. III. S. 505.

⁶⁴⁹ Т. е.: Эта песнь говорила о веселых играх юности, о свободном счастье праздника весны; и вот теперь воспоминание, пробуждая мое детское чувство, удерживает меня от последнего, серьезного шага. О, не умолкайте, сладкие песни неба! слеза оросила мои глаза, — я вновь принадлежу земле!

⁶⁵⁰ Lavaters Physiognomik. Neue Aufl. der physiogn.

Fragm. Nr. II, IV. S. 2 und 4.

⁶⁵¹ Lavaters Physiognomik. Nr. III.

⁶⁵² Lavaters Physiognomik. Fragmente. LXII. S. 166 flgd.

⁶⁵³ О ходе образования Якоби срав. "Dawid Hume, Eine Schrift über den Glauben oder Idealismus und Realismus, ein Gespräch". Iacobis Werke. Bd. II, S. 178 flgd. О побудительной причине, заставившей его прочесть Спинозу, там же, стр. 187 и след.

⁶⁵⁴ Ueber die Lehre des Spinoza in Brieten an M. Mendelssohn. S. 24 – 26. Iacobis Ges. Werke. Bd. IV. S. 67.

⁶⁵⁵ Lessings sammtl. Werke. Lit Nachlass. Bd. XI. S. 112.

⁶⁵⁶ Briefe über die Lehre des Spinoza (1785). S. 41 flgd. Ges. Werke. Bd. IV. S. 87 flgd.

⁶⁵⁷ Briefe über die Lehre Spinoza. Werke. Bd. IV. S. 162 flgd. 210. Срав. David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Bd. II. S. 155 flgd.

⁶⁵⁸ David Hume über den Glauben, ein Gespräch. Werke. Bd. II. S. 165 flgd.

⁶⁵⁹ Там же, S. 274, 284 flgd.

⁶⁶⁰ Einleitung in sammtliche philosophische Schriften. Werke. Bd. II. S. 60 flgd. Следует заметить, что впервые здесь Якоби определяет свою точку зрения, как "философию чувства", и что здесь он говорит о разуме, как об изначальном чувстве, тогда как ранее, в беседе о Юме, не делал существенного различия между разумом и умом.

⁶⁶¹ David Hume über den Glauben Werke. Bd. II. S. 313 flgd.

⁶⁶² lieber die Unzertrennlichkeit der Freiheit und Vorsehung von dem Begriffe der Vernunft. Там же.

⁶⁶³ Einleitung in sammtl. philos. Schriften. Werke. Bd. II. S. 7, 8.

⁶⁶⁴ Briefe über die Lehre des Spinoza Werke. Bd. IV. 1. Abth. S. 216 flgd. Nr. I, III, IV.

665 Einleitung in sämmtl. philos. Schriften. Werke. Bd. II. S, 123.

666 Schellings Denkmal der Schrift von den gottlichen Dingen des Herrn Fr. Heinr. Jacobi. 1812. S. 135. – Срав. мою Geschichte der neuern Philosophie (Iubilaums-Ausgabe). Bd. VII (3 Auflage). Buch II. Abschnitt IV. Cap. XXXIX. S. 678 – 686.

667 Allwills Briefsammlung. Briefe an Verschiedene. Nr. IX. Jacobis Werke. Bd. I. S. 384.

668 Об отношении Якоби к Лейбницу см. Gespräch über Hume Werke. Bd. II. S. 236 flgd. und 256. Ссылка Якоби на Платона: см. Einleitung u. s. f. Werke. Bd. II. S. 73 flgd.

669 Об отношении Гете к Якоби, к спинозизму и к спору между Мендельсоном и Якоби срав. Schölls Ausgabe der Briefe und Aufsätze Goethes aus den Jahren 1766–1786 (S. 192 – 229). О спинозизме Гете срав. мою статью о Барухе Спинозе (1885). Стр. 11, 12.

670 Ввиду этого Гете поместил это стихотворение, где он отвергает теизм Якоби с точки зрения художника, в тот отдел сборника, который носит

общее заглавие: "Kunst" (искусство).

671 Т. е.: что будто бы есть Бог в уме, там, под глупым черепом человека, и этот Бог гораздо прекраснее, чем творение, по которому мы судим о величии Божества.

672 Т. е.: Мы мертвецы, когда ненавидим, и боги, когда, любя, заключаем друг друга в объятия, жаждем сладостных оков. Восходя все выше, через тысячи ступеней бесчисленных несозидавших духов, всюду божественно властвует этот порыв.

Рука с рукою, выше все и выше от варвара до греческого провидца, который примыкает к последнему серафиму, мы вздымаемся в дружном хороводе туда, где в море вечного блеска, умирая, тонет мера время.

673 Мои Schiller-Schriften. Reihe I. (2 Aufl.). Buch I. Schillers Jugend und Wanderjahre. S. 41 – 49.

674 Schillers sämmtliche Werke. Bd. X. Philosophische Briefe: Gott. S. 294 flgd. 306 flgd. Срав. Мои Schiller-Schriften. Reihe II. Schiller als Philosoph. (2 Aufl.) S. 56 – 85.