



ϸΙ Α×ΑΙ ΕΑΤ ΑΙ Τ ΑΤ ΟΙ Τ Ε×ΑΙ ΕΒΟΑΤ ΟΘΕΕΑΑ ΕΑΕΑΙ ΕΟΑ
 (έ ε όαδί όάοαοέε «όανήόααί έϋ ί ί άοαόεεά»)*

© Ά. ό. Βαί όñέέε

Βαί όñέέε
 Αί έοόέε όη ί οάέϋαι άε-
 έαι άεαο Όέεί νί Όηέο ί αοέ
 ϸαάαορϋέε έαόάαδί έ
 Όέεί νί Όέε έ έοέϋοόδί έτ άεε
 Αί έαι άβαάνεϋ άεααί έϋ
 αί νάαόηόαί ί έ ηέόαώ

Α νάοϋά ί όαί όεί έι αάοηϋ ί ί ϋόεα ί όααοέϋ ί α αί ί-
 όί η, ί ί ϋαι ό Εάέαι έο εηέεε-έε εϸ «όανήόααί έϋ ί ί ά-
 οαόεεά», ί ί ηοόί αί ί ί αί ί ί έαι ό όεί ε-ί ί αί Όέεί νί Ό-
 ηεί-οαί έτ άε-άνεί αί όάέοαοα, ί ί ηέαί ϸϸ, ηί οάόεί έτ άε-
 -άνέοε ϋ-άνοϋ. ί όαάεαααόηϋ αάόηεϋ, ηί άεανί έτ όι όί έ
 Όέεί νί Ό ί αί άόάί ί ί όι ί ε-άε ί αί ί όι ηαο, έτ όι όϋά ί όί-
 αί όέδί άάέε όαί ί άεάνεϋ α ϋ ί όό ί ηόόϋό όάέεάί ϸί ϋό
 έί ί Όέέέοί ά. όαϸί ϋόϋεϋ ί άά ί όί άεάι ί ε άαεί νάαά Άαόί-
 ί ϋ, Εάέαι έο ηέεί ί ϋέϋϋ έ ί όεαϸ ό ί οάί έτ άε-άνεί έ όέοί-
 όέεε ηί όεί έοέϋοόδί ί αί άαεί νάαά ά ί ί έϋϸό ί άοόάέεñδ-
 -άνεί έ.

Έεε-άαϋά ηέι άα: Λείβνιϸ, ηίροα, υνίβεεαλζμ, ηατϋραλζμ, ϸηρσττανζντο.

Как известно, смысл имеет не только высказанное, но и подвергнутое умолчанию. Более того, иногда в умолчании кроется главное. Иоаким Иеремияс — блестящий знаток Нового Завета приводит на этот счет загадочный отрывок из Евангелия Луки (Лк. 46: 16— 30). Иисус ведет проповедь в синагоге Назарета и цитирует фрагмент из 61 главы Книги пророка Исаии, где речь идет о наступлении Царства Бога. Вдруг, когда Иисус умолкает, присутствующие начинают возмущаться и грубо выставляют его из синагоги. Неискушённому читателю неясно, чем же был вызван этот, на первый взгляд, немотивированный гнев. Одна-

* Работа выполнена при поддержке гранта РФФИ ¹ 10-06-00189-а «Социокультурное содержание понятия “природа” в европейской науке и философии XVII века».

Ά. ό. Βαί όñέέε

ко сравнение цитаты Иисуса с текстом Книги пророка Исаии (Ис. 61: 1 и далее) показывает, что Иисус, говоря о последних временах, не завершил цитату, опустив то место, где речь идет о мщении Бога язычникам (Ис. 61: 2). Именно это умолчание и вызвало ярость начитанной в пророческой литературе общины Назаретской синагоги. Таким образом, путем умолчания, как утверждает И. Иеремияс, Иисус осуществляет критику иудейского Писания, исключает идею национально-религиозного превосходства, универсализирует обетование спасения¹. Здесь умолчание означает смысловую революцию. Эта поучительная история побуждает быть внимательными к умолчаниям. А опыт известного исследователя новозаветной литературы подсказывает путь к смыслу молчания — реконструкция контекста.

* * *

«Рассуждение о метафизике» Г. В. Лейбница² по форме представляет собой типичный для христианской философской традиции трактат, где последовательно обсуждаются важнейшие богословско-онтологические проблемы: природа абсолюта (Бога), природа космоса (творения), природа человека, а также обретение человеком как привилегированной частью творения абсолютного бытия. Последняя, сатериологическая часть обычно состояла в изложении метафизических аспектов учения о Боговоплощении, о пришествии в тварный мир второй ипостаси Троицы — Бога-Сына и о действии Святого Духа в истории. В соответствии с этим планом построены трактаты Иоанна Дамаскина «Точное изложение православной веры», Фомы Аквинского «Сумма теологии», Николая Кузанского «Об ученом незнании» и др.; по этому же плану строятся и современные труды по систематической теологии, например, «Систематическая теология» Пауля Тиллиха. Однако Лейбниц изменил эту форму: опустил ту часть, в которой он должен был бы изложить свое видение Боговоплощения, Искупления и Спасения, умолчал о важнейших проблемах христианской философии, ибо чем, как не умолчанием, следует считать посвященный этой теме один пункт, занимающий менее страницы³. Это умолчание и требует истолкования, то есть ответа, как минимум, на три вопроса: почему Лейбниц — философ с фундаментальной теологической подготовкой, изложив свое понимание абсолюта и его творческого действия, исключил христологическую и пневматологическую концепции спасения, которые в этом контексте были сами собою разумеющимися для его современников; чем философ заполняет образовавшуюся брешь и с какой целью все это предпринимается?

¹ Иеремияс И. Богословие Нового Завета. Часть первая. Прозовствие Иисуса. М. : Изд. фирма «Восточная литература», 1999. С. 229.
² Лейбниц Г. В. Рассуждение о метафизике // Соч. : в 4 т. / Г. В. Лейбниц. Т. 4. М., 1984. С. 125—163.
³ Там же. С. 163.

* * *

Для того, чтобы ответить на эти вопросы, нужно принять в качестве отправного пункта рассуждений мысль о том, что в интеллектуальных коммуникациях эпохи Лейбница «спасение» имело не только персонально-религиозный, но и социально-исторический смысл. Рассуждения о спасении предполагали не только воспроизведение формально-благочестивых формул, но и принятие всерьез обстоятельств жизненного мира. Начиная с папской революции середины XI века, преобразившей западнохристианскую цивилизацию, спасение приобрело социальное измерение, стало пониматься, помимо прочего, как объединение народов под эгидой Католической церкви⁴. Именно этим объясняется воинственное возбуждение крестовых походов и интеллектуальное возбуждение схоластики. Крестоносцы на поле боя выясняли возможность обращения неверных в христианство, а схоласты ставили интеллектуальные эксперименты по убеждению неверных в истинности веры Христовой⁵. На протяжении почти трех столетий дух Западной Европы метался между восторгом перед торжеством христианской веры, наступление которого предчувствовалось как нечто неотвратимое, и раздражением перед упорством иноверцев и еретиков, которые никак не желали признавать очевидные, с точки зрения христиан, истины.

В сущности, христианская метафизика схоластов предложила такой язык описания реальности, внутри которого единство человечества на христианских основаниях представлялось единственно возможным выходом из царства «князя века сего». Средние века в Западной Европе — время господства христианского универсалистского дискурса.

Однако на излете Средневековья господство этого дискурса пошатнулось новые исторические вызовы: внутрицерковные конфликты, межгосударственные противоречия, новый натиск исламского мира на восточные пределы христианской ойкумены. Все попытки модифицировать дискурс христианского универсализма, от частных проектов новых крестовых походов до глобальной миссии иезуитов, не дали ожидаемых результатов. Более того, христианский дискурс продемонстрировал деструктивный потенциал, проявившийся в полную силу во время религиозных войн между католиками и протестантами. Накал споров о пути спасения сжигал надежду на саму возможность спасения как выхода из пучины конфликта. Тогда же возникли первые попытки предложить альтернативный дискурс, способный включить христианство как частный случай универсализма в более широкий и бесконфликтный универсалистский контекст. В поисках нового дискурса европейские интеллектуалы обращались к античности как общей колыбели поликонфессиональной Европы, к мифи-

⁴ См. об этом подробнее: *Розенцток-Хюсси О.* Великие революции. Автобиография западного человека. М., 2002, а также: *Берман Г.* Западная традиция права: эпоха формирования. М., 1998.

⁵ См. многочисленные «диалоги» христиан с иудеями, магометанами, язычниками, выдуманнные П. Абеляром, Р. Луллием и др.

ческой фигуре Гермеса Трисмегиста как основателя универсального учения о космосе и человеке, согласующегося, как казалось герметистам, и с христианской, и с мусульманской, и с иудейской, и с языческими доктринами. Третьей альтернативой был натуралистический дискурс, представивший «естественное» как универсальное, а «природу» как общее лоно всех народов, всех культур, всех религиозных традиций⁶.

Следует проверить, какое отношение этот культурный метаконтекст имел к жизненному контексту философии Лейбница; имелись ли у него экзистенциальные основания замалчивать церковную сотериологию ради спасения?

* * *

Характеризуя жизненный мир Лейбница, контекст его интеллектуального творчества, следует обратить внимание на проблемы религиозного противостояния в Европе. Лейбниц родился за два года до окончания одной из самых кровопролитных и жестоких войн в истории Европы (т. н. Тридцатилетней войны 1618—1648 гг.), энергия ненависти в которой подпитывалась религиозным противостоянием католиков и протестантов. Разумеется, этот религиозный раскол осложнялся массой противоречий между быстро набирающими силу и наращивающими амбиции европейскими государствами. По-существу, после войны мир должен был организоваться на новых основаниях. Лейбниц вовсе не был сторонним наблюдателем этих политических процессов.

Весьма знаменательно место рождения и жизни этого универсального ума — распадающаяся на куски Германская империя, рассеченная надвое затяжной религиозной войной между католиками и протестантами, раздираемая внутренними противоречиями и внешними силами, претендующими на ее лакомые наследства.

Получивший закваску средневекового схоластического универсализма и систематизма в университетах Лейпцига и Йены, Лейбниц не мог умироговоренно взирать на торжество локальных интересов, вызывающее политический хаос в его родной Германии и не менее близкой сердцу Европе. Всю свою жизнь он был одержим стремлением к целостности во всех ее аспектах.

Уже первое знакомство с науками, состоявшееся в лейпцигской городской школе (Nikolai-Schule), продолжавшееся в университете того же города и сопровождавшееся самостоятельным интересом к логике, навело юный ум на идею создания «всеобщего алфавита» человеческих мыслей⁷. Атмосфера научно-философского универсализма, свойственная XVII в., охватила Лейбница и во время знакомства с достижениями новоевропейской математики в течение одного семестра в Йенском университете, где

⁶ См. об этом подробнее: *Яворский Д. Р.* Природа как символ единства: Становление натуралистической парадигмы социокультурного универсализма. Волгоград, 2007.

⁷ *Соколов В. В.* Философский синтез Готфрида Лейбница // Соч. : в 4 т. / Г. В. Лейбниц, Т. 1. М., 1982. С. 4.

он слушал лекции Эргарда Вейгеля. Этот малопреуспевший в решении актуальных проблем математики ученый, но весьма популярный лектор является автором (среди прочего) сочинения под названием «Идея математико-философской энциклопедии». Э. Вейгель был очарован картезианской мыслью о возможности и необходимости универсального применения математики. Реализуя этот замысел, он пытался доказать математическими средствами истинность христианской догматики, до Спинозы излагал этику «геометрическим способом». Вейгель видел в математике инструмент всеобщей квантификации («пантомерию»), всеобщую форму познания («пантогнозию») и просто универсальное знание о бытии («пантологию»)⁸. Видимо, под влиянием этого философствующего математика построение универсальной системы счисления станет одним из главных направлений научной деятельности Лейбница⁹.

После завершения университетского курса знакомство с последними достижениями парижской и лондонской натурфилософии подвигло немецкого философа искать пути согласования позиций соперничавших академий. В 1671 г., уже находясь на государственной службе у архиепископа Майнцского, он подготовил сочинение «Новая физическая гипотеза», где изложил собственное видение принципов картезианской физики. Труд состоит из двух частей: «Теория абстрактного движения» и «Теория конкретного движения», разосланных Лейбницем соответственно в Парижскую академию наук и в Лондонское королевское общество. В этом отразились не только четкое понимание философом специфики двух физик, а также свойственная ему от природы и развитая на службе дипломатичность (как отмечают биографы¹⁰), но и стремление к синтезу французской, скорее рационалистской, и английской, по преимуществу эмпирической, физики.

В своих зрелых произведениях Лейбниц неоднократно выражал надежду на то, что его идеи дают шанс враждующим философским системам отыскать пути согласия. Так, в небольшой критической статье «О самой природе, или природной силе и деятельности творений», посвященной разбору заочной полемики между профессором Альторфского университета Иоганном Штурмом и кильским профессором Гюнтером Шельгаммером, он писал: «Быть может, возникнет когда-либо возрожденная и улучшенная система философии, которая примирит философию формы и философию материи, соединит и сохранит, что есть истинного в той и другой»¹¹.

В «Рассуждении о метафизике» Г. Лейбниц сетовал на то, что ученые, стремящиеся объяснить явления природы действующими или целевыми («конечными») причинами, враждуют друг с другом¹². «Было бы луч-

⁸ *Погребыцкий И. Б.* Готфрид Вильгельм Лейбниц. 1646—1716. М., 2004. С. 37. Подробнее о взглядах Вейгеля см.: *Спекторский Е.* Проблема социальной физики в XVII столетии. Т. I. Новое мировоззрение и новая теория науки. СПб., 2006. С. 385—441.

⁹ См.: *Лейбниц Г. В.* Соч. : в 4 т. Т. 3. М., 1984.

¹⁰ *Погребыцкий И. Б.* Указ. соч. С. 73; *Соколов В. В.* Указ. соч. С. 8.

¹¹ *Лейбниц Г. В.* Соч. : в 4 т. М., 1982. Т. 1. С. 306.

¹² Там же. С. 146.

ше, — пишет он, — соединить ту и другую точку зрения, ибо — если мне позволено будет употребить низкое сравнение — я признаю и восхищаюсь искусством мастера, не только указывая, какие цели он имел, делая те или другие части своей машины, но и объясняя, какие инструменты он употреблял, чтобы сделать каждую вещь, особенно если эти инструменты просты и остроумно придуманы»¹³.

Как чиновник Лейбниц, разумеется, не мог остаться в стороне от проблем европейской и мировой политики. Автор множества по большей части не реализованных политических проектов, немецкий мыслитель был движим при их создании одним стремлением — восстановить утраченное на исходе средневековья единство христианского мира, расширить его границы до пределов ойкумены. Первым препятствием на пути реализации этого замысла он считал Францию, король которой Людовик XIV преследовал, по его мнению, частные, а не всеобщие интересы, разжигая войны внутри Европы. Находясь на службе у Майнцкого архиепископа, он, под руководством опытного политика и дипломата Бойнебурга, разработал проект центральноевропейского политического союза, куда бы вошли все немецкие княжества и к которому могли бы присоединиться имперская Австрия, Голландия, Англия и Испания. Этот союз должен был, по замыслу авторов проекта, укротить Людовика XIV и обратить его экспансионистскую энергию на решение общеевропейских задач: очистить Средиземное море от африканских пиратов, а также овладеть Египтом, обезопасив тем самым торговые пути по линии Запад — Восток¹⁴.

В этой же связи в поле зрения Лейбница попадает Россия. Рассматривая внешнюю политику Петра I как «угрозу с востока», он надеялся убедить русского царя встать на путь служения общеевропейским интересам на азиатском направлении. Религиозное согласие, просвещение и торговля, по его мысли, должны были включить Россию в орбиту Европейской цивилизации в качестве восточного форпоста, направляющего всю свою энергию на борьбу с враждебной Европе Турцией (следует помнить, что Лейбниц был современником последнего крупного столкновения с Турцией на европейском театре военных действий — осады турецкой армией Вены в 1683 г., снятой польско-австрийской армией) и на покорение Китая и всей «Антиевропы»¹⁵.

Находясь в Италии по делам своего нового сеньора — Ганноверского герцога, Г. Лейбниц обсуждал с ученым, иезуитом Клавдием Филиппом Гримальди, вопросы христианской миссии в Китае и предложил свои интеллектуальные услуги в математическом обосновании истинности христианского учения для китайского императора¹⁶.

Даже решая весьма локальные политические задачи, которые ставили перед ним его сеньоры (сначала Майнцкий архиепископ: 1668—1672 гг., а

¹³ *Лейбниц Г. В.* Соч. : в 4 т. Т. 1. С. 147.

¹⁴ *Погребыцкий И. Б.* Указ. соч. С. 63.

¹⁵ Там же С. 164, 172.

¹⁶ Там же. С. 136—137.

затем Ганноверский герцог: 1676—1716 гг.), Лейбниц не мог удержаться в рамках узкофеодальных интересов своих господ. Философ неоднократно признавался своим корреспондентам, что по духу он космополит. «Я не принадлежу, — писал Г. В. Лейбниц царю Петру, — к числу тех, которые питают страсть к своему отечеству или к какой-либо другой нации, мои помыслы направлены на благо всего человеческого рода; ибо я считаю отечеством Небо и согражданами всех благомыслящих людей...»¹⁷. Если оставить за скобками вопрос об искренности автора строк, находящегося на службе у иноплеменного царя (Лейбниц был тайным советником юстиции на русской службе), следует признать весьма показательным для характеристики умонастроения эпохи и личности это «глобалистское» кредо.

Правда, стоит заметить, что Г. Лейбниц какое-то время рассчитывал на мощный интеграционный потенциал религиозной символики, поэтому усматривал возможность единения человечества под христианскими знаменами. Вопрос о политическом лидере, способном воплотить в жизнь это единство, мог оставаться открытым. В беседах с католиками Лейбниц готов был обсуждать даже вопрос о главенстве Римского Папы, а в Вене — императора.

Поэтому на первый план в политических размышлениях Лейбница выходит проблема религиозного мира. Начиная свою служебную карьеру под руководством искусственного в вопросах европейской политики экс-министра Майнцского курфюрста Бойнебурга, Лейбниц вынашивал замысел капитального теологического труда, призванного защитить христианство от идеологических вызовов эпохи революции и создать доктринальные основы для объединения враждующих христианских конфессий. Для реализации этого замысла философ хотел привлечь и логику, и математику, и физику¹⁸.

Надо сказать, что сам Лейбниц находился в очень деликатной ситуации, будучи протестантом сначала на службе у католического архиепископа Майнца, а затем у католика — герцога Ганноверского, подавляющая часть подданных которого исповедовала протестантизм¹⁹. Возможно, поэтому католики были его нередкими собеседниками в обсуждении вопросов религиозного мира²⁰. Лейбниц внимательно изучал опыт конфессиональной политики Франции, сумевшей добиться религиозного мира²¹.

Со второй половины 80-х гг. Лейбниц начинает предпринимать усилия по подготовке общехристианской унии, рассчитывая на поддержку

¹⁷ Цит. по: *Погребынский И. Б. Указ. соч. С. 173.*

¹⁸ Там же. С. 66.

¹⁹ См. об этом: там же. С. 100–101.

²⁰ Лейбниц переписывался с ландграфом Эрнстом Гессен-Рейнфельским о возможности объединения всех монотеистических религий под эгидой Римского Папы (*Погребынский И. Б. Указ. соч. С. 73*), обсуждал с католическими прелатами в Риме проблемы образования в монастырских школах (*Соколов В. В. Указ. соч. С. 13–14*), интересовался иезуитской миссией в Китае (*Погребынский И. Б. Указ. соч. С. 136–137*), общался с главой янсенистов Арно (там же. С. 93–94).

²¹ Там же. С. 96.

австрийского императора, заинтересованного в религиозном мире среди собственных подданных, и на Петра I, стремящегося наладить связи с Западной Европой. В 1686 г. он написал трактат «Теологическая система», который должен был послужить основой для религиозной унии в Германии²². Накопив солидный арсенал теологических и юридических идей, Лейбниц участвовал в 1700 г. в обсуждении проекта унии между католиками и протестантами в Вене²³. В частных беседах с Петром I Лейбниц высказывал идею созыва Вселенского собора для снятия противоречий между западным христианством (во всех его конфессиональных разновидностях) и восточным²⁴.

Сам Лейбниц характеризовал свои религиозные убеждения как «естественную религию», вполне соответствующую, по мнению философа, учению Иисуса Христа, который придал ей ранг общественно признанного догмата²⁵.

Передовым отрядом европейской, а в последующем, возможно, и мировой интеграции Г. Лейбниц, по-видимому, считал научное сообщество — «невидимый колледж» ученых. Как известно, немецкий философ испытал влияние идей Ф. Бэкона и Я. А. Коменского, предложивших программы по созданию социальной, институциональной инфраструктуры науки. Лейбница беспокоило то, что немцы — его соплеменники — не имеют собственной научной организации, подобно французам и англичанам. Поэтому немалую часть своих сил он тратил на попытки убедить различных германских правителей в необходимости создания собственной академии наук. В отличие от религиозно-объединительных, научно-организаторские проекты Лейбница были не столь безуспешны. Провал организации академий в Вене и в Дрездене (Саксония) отчасти был компенсирован удачей в Берлине. Еще одно детище Лейбница — Академия наук в Санкт-Петербурге. К тому же он внес солидный вклад в организацию физико-математической академии в Риме, патроном которой выступила сановная ученица Декарта — королева Христина²⁶. Однако планы Лейбница по расширению и консолидации «республики ученых» натолкнулись на молчаливое сопротивление коллег по цеху²⁷.

Столь богатый спектр научных и сопутствующих им интересов, такая высокая степень вовлеченности в социально-политические процессы эпохи дают нам основания предположить, что в случае Лейбница мы имеем дело с одним из тех интеллектуалов, усилиями которых формировалась новая символическая парадигма универсальной социокультурной целостности.

²² *Соколов В. В. Указ. соч. С. 12.*

²³ *Погребынский И. Б. Указ. соч. С. 168–169.*

²⁴ Там же. С. 172.

²⁵ *Соколов В. В. Указ. соч. С. 34; Лейбниц Г. В. Теодицея // Соч. : в 4 т. / Г. В. Лейбниц. Т. 4. М., 1989. С. 51.*

²⁶ *Соколов В. В. Указ. соч. С. 13; Погребынский И. Б. Указ. соч. С. 136.*

²⁷ *Елизаров В. П. «Республика ученых»: Лейбниц и Мерсенн // Г. В. Лейбниц и Россия. Философский век : альманах. СПб., 1996. С. 196–197.*

* * *

Итак, разделив в полной мере надежды и разочарования своих современников, Лейбниц, по-видимому, осознал опасность религиозной риторики в эпоху религиозных разногласий. Поэтому его умолчание красноречиво свидетельствует об отказе от религиозной программы интеграции человечества. Что же предлагалось взамен?

В сущности, Лейбниц примкнул к натуралистическому универсализму, христианская сотериология уступает место натуралистической. Поле интеграции, согласно этому воззрению, создается не причастностью к жертвенному подвигу Христа, а открытием естественного в мире людей, естественного как того, что даровано самой «природой», что не является продуктом сомнительного человеческого произвола.

Лейбниц, как и его современники, еще использует слово «природа» в двух значениях — монистическом и плюралистическом. С одной стороны, природа в сочинениях Лейбница — это целостное «измерение» реальности, к которой, так или иначе, причастны все вещи: «в природе существует много вполне различных совершенств...»²⁹, «вся природа представляет, так сказать, произведение Божьего искусства»³⁰. С другой стороны, природа понимается как частная форма, имеющая свою специфику в единичной вещи или в классе вещей: «все формы или природы, которые не воспринимаются в их высшей степени, не суть совершенства, как, например, природа числа или фигуры»³¹.

Природу как единство Г. Лейбниц выделяет при помощи противопоставления, с одной стороны, благодати, а с другой — рукотворным вещам, искусству. Касаясь первого разграничения, он пишет (в послании английскому теологу Самюэлю Кларку): «В истинной философии и здравой теологии следует различать между тем, что объяснимо природой и силами созданных вещей, и тем, что объяснимо лишь силами бесконечной субстанции»³².

Второе разграничение Лейбниц проводит в «Монадологии»: «...всякое органическое тело живого существа есть своего рода божественная машина, или естественный автомат, который бесконечно превосходит все автоматы искусственные»³³. Разница между «естественными» и «искусственными» машинами, согласно Лейбницу, состоит в том, что в естественных машинах даже мельчайшие части, «детали» являются сами по себе машинами, детали же искусственных машин не суть машины³⁴.

Специально к понятию и феномену «природы» Лейбниц обращается в небольшом сочинении «О самой природе, или О природной силе и деятельности творений (для подтверждения и пояснения начал динамики)».

²⁹ Лейбниц Г. В. Соч. : в 4 т. Т. 1. С. 125.

³⁰ Там же. С. 292.

³¹ Там же. С. 125.

³² Там же. С. 498.

³³ Там же. С. 424.

³⁴ Там же. С. 424—425.

Поводом для написания этой работы стала дискуссия между профессором из Альторфа Иоганном Штурмом и кильским профессором Гюнтером Шельгаммером, вызванная, в свою очередь, появлением одной из книг Р. Бойля.

Штурм в духе картезианского механицизма трактует природу как часы, созданные и запущенные Творцом. Сила этой позиции в глазах приверженцев нового естествознания состояла в том, что она отвергала наличие в мире неких разнородных разумных сил, управляющих отдельными частями универсума. На место этих сил ставились безличные, автоматически действующие закономерности, вполне интеллигибельные, эмпирически верифицируемые и в перспективе подвластные человеку. Противоположную позицию (которая приводится Лейбницем лишь как альтернатива и не подвергается детальному рассмотрению) выражал Мальбранш, также картезианец, но считавший, что Бог управляет миром не как часовщик часами (механизмом, работающим и без участия создателя), а как плотник своим инструментом³⁵. Иными словами, не существует свободного движения, того самого абстрактного прямолинейного и равномерного, которое лежало в основе новоевропейской физики. Любое движение в конечном счете вызывается действием силы, исходящей от Бога.

Лейбниц расценивает обе позиции как равно неприемлемые крайности. Если Бог — мудрый Творец, то ему нет необходимости сохранять бдительность по отношению к собственному творению³⁶. Критикуя позицию Штурма, Г. В. Лейбниц утверждает, что для движения мира мало одного первоначального толчка — импульса. Вещи могут двигаться только в том случае, если в них самих заключена движущая сила. Повеление Творца «Да будет!» должно было оставить в вещах активный след, «ибо так как это прошлое повеление в настоящее время уже не существует, то оно и не может уже теперь ничего произвести, если не оставило тогда после себя пребывающего следа, который и теперь сохраняется и действует»³⁷.

В противовес крайностям Лейбниц выдвигает собственную, динамическую концепцию природы, которая занимает промежуточное и явно недооцененное современниками и ближайшими потомками место между картезианским механицизмом и ньютоновским динамизмом.

Уже в начале рассматриваемого сочинения Лейбниц уточняет понятие природы, апеллируя к известному определению Аристотеля: природа есть начало движения и покоя³⁸. Таким образом, можно сразу сказать, что поиски в трудах Лейбница современного понимания природы как совокупности чувственно воспринимаемого сущего были бы безрезультатны. Природа — не совокупность вещей, а то, что обнаруживается благодаря их движению. Иными словами, не вещи пребывают в природе, а, наоборот,

³⁵ Лейбниц Г. В. Соч. : в 4 т. Т. 1. С. 294—295.

³⁶ Критическому разбору учения Мальбранша Лейбниц посвятил «Разговор Филарета и Ариста» (см.: Лейбниц Г. В. Соч. Т. 1. С. 388—403).

³⁷ Там же. С. 294—295.

³⁸ Там же. С. 292.

природа в вещах или «природа, которую мы приписываем вещам»³⁹. Природа — это «некоторая действительность, форма или сила»⁴⁰. Поэтому она не может быть представлена наглядно, она «принадлежит к числу таких вещей, которые постигаются умом, а не воображением»⁴¹.

В этом же сочинении для имманентной силы или форм, обеспечивающих движение вещи, Лейбниц предлагает термин «монада». Точнее, монада — это единство материи и действующего начала в вещи⁴². Следовательно, природа — это собрание монад, т. е. имманентных вещам динамических начал.

Здесь перед Лейбницем встает вопрос, который равно принципиален и для него, и для нашего исследования: каким образом осуществляется взаимодействие монад, откуда исходят гармонизирующие импульсы, упорядочивающие эти взаимодействия.

Как известно, Лейбниц решает эту проблему, введя понятие «предустановленной гармонии», детально разработанное в трактате «Опыты теодицеи о благодати Божией, свободе человека и начале зла»⁴³. Источником предустановленной гармонии является Бог, из чего можно было бы заключить, что Лейбниц предлагает систему, близкую средневековому томизму, утверждающему плюрализм сущего (многообразие и автономию монад) и трансцендентный характер источника гармонизирующих импульсов.

В пользу этой оценки говорят и неоднократные критические замечания немецкого философа в адрес Спинозы. Для Лейбница Спиноза отождествляет Бога и «саму природу вещей», превращая природу в «идола», а «сотворенные вещи в простые модификации Единой Божественной субстанции». Это — «опасные выводы» и «чудовищные мнения»⁴⁴.

Однако более пристальный анализ философской позиции Лейбница способен не только расшатать основы той оценки, но и переоценить место Лейбница в ряду мыслителей, определявших направление развития интеллектуальной культуры в эпоху научной революции.

На самом деле, роль Бога в философско-теологической системе Г. Лейбница существенно отличается от той, которой Его наделяли нормативные схоластические трактаты. Для средневекового теолога отношение Бога к миру не сводится к акту творения и поддержанию существования мира, о чем с напускным благочестием рассуждали новые философы. Центральными деяниями считаются Боговоплощение и Искупление, смысл которых в преобразовании падшего мира. Именно в силу этого события позицию Бога по отношению к творению можно охарактеризовать как «трансцендентно-имманентную» — Боговоплощение вносит трансцендентное измерение в само средоточие мира. Антропной проекцией этой трансцен-

³⁹ Лейбниц Г. В. Соч. : в 4 т. Т. 1. С. 291.

⁴⁰ Там же. С. 295.

⁴¹ Там же.

⁴² Там же. С. 300.

⁴³ Там же. С. 49—74.

⁴⁴ Там же. С. 305.

денции, своего рода «следом», оставленным Богом по Искуплении, становится Церковь, имеющая не только мистическое, но и историческое измерение.

Лейбниц, как мы помним, последовательно игнорирует обсуждение вопроса о Боговоплощении и Искуплении. Вторая ипостась Бога для него как бы не существует. Точнее, мир может быть объяснен и без привлечения гипотезы о Боговоплощении (на этой траектории движения мысли вполне закономерен следующий шаг — скандальное заявление Лапласа, что для объяснения мира ему нет необходимости обращаться даже к первой ипостаси).

Но в таком случае функции трансцендентного Бога у Лейбница и функции имманентного Бога у Спинозы оказываются неразличимыми. Бог — творец и организатор Вселенной; вопрос о его трансцендентности или имманентности играет в данном случае весьма незначительную, можно сказать, стремящуюся к нулю, роль. Ничто не мешает наделить Природу (в лейбницеvском смысле) теми же функциями и атрибутами, что и Бога. Природа, как и «Бог», Лейбница не внедряет в мир мистической реальности Церкви, он лишь мудро управляет миром как отлаженным механизмом. Соучастие в работе Бога-Природы возможно теперь не посредством мистериального действия евхаристии, а через знание, соответствующее высшей мудрости.

Поэтому нет ничего удивительного в том, что Лейбница так живо интересовала судьба именно научной «церкви» — «республики ученых», разногласия же исторических церквей лишь раздражали его и побуждали к поиску сухих логических и юридических способов их объединения.

Наша интерпретация философской теологии Лейбница подтверждается тем, что сам немецкий философ жестко критиковал теологический волюнтаризм, не замечая логических погрешностей своей критики. В «Рассуждении о метафизике» Лейбниц утверждает, что всякое деяние Бога имеет основание, то есть божественная воля, как и все сущее, подчинена закону достаточного основания. И если Бог из двух вещей выбирает одну, то это происходит по той причине, что выбранная вещь более совершенна⁴⁵, а не наоборот — вещь является совершенной, так как ее выбрал Бог.

Если из этого суждения сделать надлежащие выводы, то следует признать, что «по ту сторону» Бога существует реальность абстрактных метафизических оснований, которой божественные деяния могут соответствовать или не соответствовать. В сочинении «Начала природы и благодати, основанные на разуме» Лейбниц прямо утверждает: «Высочайшая мудрость Божия заставила его... избрать законы движения наиболее пригодные и наиболее соответствующие абстрактным или метафизическим основаниям»⁴⁶. Таким образом, Лейбниц незаметно для поверхностного взгляда вводит измерение реальности, довлеющее над Богом, что дает неслыханную и чудовищную для благочестивого христианина возможность оценивать мудрость Божию.

Разумеется, все эти повороты лейбницеvвой мысли интересуют нас не как улики против великого мыслителя. В сущности, согласно протестант-

⁴⁵ Лейбниц Г. В. Соч. : в 4 т. Т. 1. С. 126—127.

⁴⁶ Там же. С. 409.

ским меркам самого Лейбница, можно успешно сочетать самые смелые интеллектуальные авантюры с повседневным религиозным благочестием (которым, кстати сказать, Лейбниц не отличался). Важно здесь то, что Лейбниц прокладывал обходные пути для натуралистической символики, описывающей сущее таким образом, что его единство уже не зависело от регистрируемых теологией реалий.

По существу, лейбницево понимание гармонии как сочетания наибольшей вариативности с максимальной согласованностью является не чем иным, как новым принципом построения социокультурной целостности, где разнообразие мировоззрений должно каким-то образом сочетаться с их согласием.

* * *

Итак, едва заметная деталь философского трактата Лейбница — отсутствие проливает свет на один из аспектов замысла грандиозной интеллектуальной системы философа. Как многие его современники, Лейбниц искал новых оснований социокультурного единства Европы и всего человечества. Эти поиски привели его к пониманию того, что прежние основания единства, основанные на христианской символике, отжили свой век, утратили интеграционный потенциал; более того, они провоцируют разнь между людьми и целыми народами. Именно об этом свидетельствует исключение такой специфически христианской темы, непереводаемой на языки других религиозных традиций, как христологическая и пневматологическая сотериология, из «Рассуждения о метафизике». Отказавшись от этого, философ наощупь двигался к формулировке новой символики единства, где место Бога займет Природа, а место Церкви — Академия. Эта интенция нигде в явном виде не выражена Лейбницем, но ей, как было показано, пронизано все его философское творчество.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Иеремияс, И.* Богословие Нового Завета. Часть первая. Провозвестие Иисуса. — М.: Изд. фирма «Восточная литература», 1999.
2. *Лейбниц, Г. В.* Рассуждение о метафизике // Соч.: в 4 т. / Г. В. Лейбниц. — Т. 4. — М., 1984.
3. *Розенцток-Хюсси, О.* Великие революции. Автобиография западного человека. — М., 2002.
4. *Берман, Г.* Западная традиция права: эпоха формирования. — М., 1998.
5. *Яворский, Д. Р.* Природа как символ единства: Становление натуралистической парадигмы социокультурного универсализма. — Волгоград, 2007.
6. *Соколов, В. В.* Философский синтез Готфрида Лейбница // Соч.: в 4 т. / Г. В. Лейбниц. — Т. 1. — М., 1982.
7. *Погребысский, И. Б.* Готфрид Вильгельм Лейбниц, 1646—1716. — М., 2004.
8. *Спекторский, Е.* Проблема социальной физики в XVII столетии. Т. I. Новое мировоззрение и новая теория науки. — СПб., 2006.
9. *Лейбниц, Г. В.* Соч.: в 4 т. — Т. 3. — М., 1984.
10. *Лейбниц, Г. В.* Соч.: в 4 т. — Т. 1. — М., 1982.
11. *Лейбниц, Г. В.* Теодицея // Соч.: в 4 т. / Г. В. Лейбниц. — Т. 4. — М., 1989.
12. *Елизаров, В. П.* «Республика ученых»: Лейбниц и Мерсенн // Г. В. Лейбниц и Россия. Философский век: альманах. — СПб., 1996.