

Сергей Секундант, Руслан Меламед (Одесса)

ЛЕЙБНИЦ И КАББАЛА

Sergiy Sekundant, Ruslan Melamed (Odessa)

Leibniz and Kabbalah

The main objective of this paper is to determine whether the mystical currents and, in particular, a cabbalah one have influenced the formation of the Leibniz's philosophical system. Authors try to prove that the philosophy of Leibniz is based on the rational bases. If it is possible to speak about Leibniz's mysticism it is rather a Christian mysticism, than the Cabbalistic. It concerns mainly relations between the person and God, but not the system of *Leibniz*, which excludes any ambiguity and does not provide for any mystic intervention in a course of nature. And though Leibniz's mysticism concerns one of the basic concepts of his rationalistic system concept of natural light, – nevertheless it is much more correctly to speak about rationalization of mysticism by Leibniz, than about the mystical bases of his rationalism.

Вопрос об отношении Лейбница к мистике вообще и к каббале в частности стал предметом историко-философского интереса во многом благодаря работам А. Фуше де Карейя. Уже в своей работе, посвященной отношению Лейбница к Спинозе, А. Фуше де Карей публикует замечания Лейбница на книгу И. Г. Вахтера «*Elucidarius cabalisticus, sive recondita hebraeorum philosophia*» (Romaе, 1706). Лейбниц критически оценивает утверждения Г. Вахтера о том, что Спиноза следовал древней философии евреев. Автор, по мнению Лейбница, впадает в противоречие, когда, с одной стороны, обвиняет Спинозу и каббалистов в том, что они смешивают мир и Бога, а с другой, утверждает, что для них Бог представляет собой нечто вроде субстанции, а творения – нечто вроде свойств Бога. Последнее утверждение Лейбниц считает более правильным. Защищает Лейбниц от нападок И. Г. Вахтера и Христиана Кнорра фон Розенрота. Его заявления о том, что Х. Кнорр фон Розенрот в «*Kabbala denudata*» («Каббала, лишенная покров») не раскрыл истинную каббалу, или тайную философию евреев, а ограничил-

© С. Секундант, Р. Меламед, 2010

ся пустыми фразами, Лейбниц также встречает критически, как и представления самого И. Г. Вахтера о каббале. Различая каббалу реальную и книжную (*realis et litteralis*), И. Г. Вахтер реальной считал так называемую практическую каббалу, с которой Лейбниц, по-видимому, был не знаком, так как он обвиняет его в том, что он говорит «без знаний» [Foucher de Careil, 1854: P. 8]. Из этой рукописи следовало, что Лейбниц интересовался каббалой и знал ее настолько, что мог выносить по многим вопросам вполне определенные суждения. Это, по-видимому, побудило А. Фуше де Карейя более основательно заняться вопросом, какой интерес был у рационалиста Лейбница к мистическим теориям каббалистов.

Спустя семь лет в Париже у него выходит работа «Лейбниц. Еврейская философия и каббала», специально посвященная этому вопросу. Эта книга представляла собой публикацию трех лекций, прочитанных автором в академии нравственных и политических наук. В качестве приложения к этой работе были опубликованы ранее не изданные рукописи Лейбница, которые, по его мнению, должны были пролить свет на вопрос о том, чем вызван был интерес Лейбница к каббале и еврейской философии, в частности, к «*Mora Neboukhim*» Маймонида, подробный конспект которой был обнаружен среди рукописей Лейбница. По его мнению, интерес к Маймониду у Лейбница пробудился после его встречи со Спинозой и безуспешных попыток завязать с ним переписку. А. Фуше де Карей, оспориваясь на том, что Лейбниц был уже знаком с книгой И. Г. Вахтера «*Elucidarius cabalisticus*», время написания конспекта относит к периоду, предшествующему изданию его «Теодицеи», т. е. к периоду с 1706–1710 г. [Foucher de Careil, 1861: p. 8]. Отсюда он делает вывод, что Лейбниц у Маймонида пытался найти ответы на те вопросы, которые он пытался решить в соей «Теодицее».

В третьей части книги, где А. Фуше де Карей обращается к вопросу об отношении Лейбница к каббале, он указывает на то, что известная Лейбницу каббала была каббалой, которую знали его современники и каббалой его страны, – это была «наполовину еврейская и наполовину христианская каббала» в том виде, как она была представлена в «*Kabbala denudata*» Х. Кнорра фон Розенрота. [Foucher de Careil, 1861: P. 56] Как сообщает А. Фуше де Карей, Лейбниц лично был знаком с Х. Кнорром фон Розенротом. В 1688 г. он навестил его в Зульцбахе. К этому времени вышли уже оба тома каббалы Розенрота (1677 и 1684 г.) и «Рассуждение о метафизике» (1686 г.) Лейбница. Уже при жизни Лейбница его современники обнаружили сходство между его системой и «Каббалой, лишенной покров» (*Kabbala denudata*) Х. Кнорра фон Розенрота. В частности, один из последователей П. Бейля анонимно опубликовал статью в *Histoire critique de la Republique des Lettres tant Ancienne que Moderne*, в которой указывал на наличие такого сходства между монадологией Лейбница и «Каббалой, лишенной покров» Х. Кнорра фон Розенрота. В своем ответе Лейбниц характеризует Х. Кнорра Розенрота как человека способного (*un habil homme*), обладающего очень

широкой эрудицией (*d'une eruditione fort universelle*), а его друга Франциска Меркурия ван Гельмонта – как необычного человека (*cet homme singulier*). Хотя Лейбниц отрицал наличие такого сходства, он тем не менее не видел ничего плохого в том, если бы такое сходство было обнаружено («*Mais quand les sentimens s'accorderoient, il n'y auroit point de mal*»; GP VI, 625).

Х. Кнорр фон Розенрот был продолжателем той традиции, которую заложил «отец» христианской каббалы Пико делла Мирандола. Пико дела Мирандола первым выдвинул тезис, что эзотерическая еврейская философия в своей основе тождественна с христианством. Этот тезис получил широкое распространение сначала в Италии и Франции, а затем в Германии и Англии. Уже с самого начала своего возникновения каббала в интерпретации представителей этого течения предстала как причудливая смесь высказываний, почерпнутых из трудов еврейских философов, пифагорейцев и неоплатоников, а также христианских писателей и каббалистов из числа евреев. Представители этого течения утверждали, что не только христианство, но и греческая философия возникли из эзотерической философии евреев. Так, И. Г. Рейхлин, первый представитель христианской каббалы в Германии, утверждал, что Пифагор, которого, по его мнению, следует считать основателем европейской философии, заимствовал свое учение из иудейской каббалы. И. Г. Рейхлину принадлежит также утверждение, будто сам термин «философия», который, как известно, ввел Пифагор, является греческим переводом термина «каббала». Кембриджский неоплатоник и каббалист Г. Мор (Henry More), который был современником Лейбница, считал, что не только Пифагор, но и Платон были непосредственными учениками Моисея, и отождествлял каббалу с пифагорейской и платоновской философией. И. Г. Вахтер также считал, что христианская философия возникла из древней философии евреев. Лейбниц же, как это следует из замечаний на его книгу, придерживался иной точки зрения, полагая, что истоки древнееврейской философии следует искать в неоплатонизме, а именно у Филона Александрийского [Foucher de Careil, 1854: p. 3].

Среди близких людей, которые окружали Лейбница, было немало сторонников христианской каббалы. Любителем каббалы считался герцог Антон Ульрих Брауншвейгский, а Франциск Меркурий ван Гельмонт, который, собственно, и познакомил Лейбница с Х. Кнорром фон Розенротом, благодаря своему участию в издании второго тома и популяризации «Каббалы, лишенной покрова» также считался большим знатоком каббалы.

Каббала Х. Кнорра фон Розенрота выгодно отличалась от тех представлений о каббале, которые популяризировались другими представителями христианской каббалы. Х. Кнор фон Розенрот в своей *Kabbala denudata* не только перевел на латинский некоторые трактаты из «Зоар» и других каббалистических трудов, но и снабдил их комментариями. Фактически в этой работе был представлен латинский перевод учения Исаака Лурии, записанного его учениками. Х. Кнорр фон Розенрот считал, что расхождения между

христианами обусловлены разными философскими предпосылками. Чтобы преодолеть эти расхождения мы должны обратиться к той философии, которая существовала во времена Христа и апостолов. Лейбницу, который сам вынашивал экуменические идеи, явно понравилась характерное для Х. Кнорра фон Розенрота стремление к объединению различных направлений христианства с иудаизмом. На это обратил внимание Жан Барюзи, посвятивший этому вопросу специальную книгу [Baruzi, 1907]. Если А. Фуше де Карей говорил только об интересе Лейбница к мистицизму и каббале, то Ж. Барюзи публикует ранее неизданные рукописи, в которых пытается представить Лейбница как мистика [Baruzi, 1909]. Эта работа имела широкий резонанс, так как вышла тогда, когда спор между сторонниками логической и метафизической интерпретации Лейбница был в самом разгаре. Причем ни сторонники логической интерпретации (Л. Кутюра, Б. Рассел, Э. Кассирер), ни метафизической (В. Кабиц) не ставили под сомнение то, что Лейбниц является типичным представителем европейского рационализма. Ж. Барюзи был первым, кто стал настаивать на принципиально мистическом характере мышления Лейбница и его учения. В метафизике Лейбница, по его мнению, это проявляется прежде всего в признании абсолютной независимости субстанций друг от друга и в тех особых отношениях, какие существуют между Богом и его творениями, а именно в его учении о царстве духа. Особенность мистицизма Лейбница он видел в том, что его мистицизм не предусматривает уничтожение индивидуума и направлен на достижение не мистического экстаза, а внутреннего покоя путем установления гармоничных отношений с Богом и людьми.

Вопрос о том, в какой мере мистика и, в частности, каббала повлияли на формирование монадологии Лейбница стал предметом оживленных дискуссий начиная с середины 90-х годов прошлого века, когда появились работы А. Кудер и С. Эдель, специально посвященная влиянию каббалы на Лейбница. А. Кудер убеждена, что «каббалистические теории молодого Ф. М. ван Гельмонта стали тем катализатором, который сформировал монадологию Лейбница» [Coudert, 1995: p. 80] За пять лет до выхода ее книги это попытался обосновать Б. Орио де Мигель, который указал на то, что понятие монады использовал активно Ф. М. ван Гельмонт. Хотя Ф. М. ван Гельмонт и говорил о «физических монадах», он их, согласно Б. Орио де Мигелю, понимал их все же как духовные. «Если ван Гельмонт говорит о физических монадах, – разъясняет он, – то термин «физический» не следует понимать в материалистическом смысле атомистов или последователей Гассенди, ибо такого позитивного атома материи не существует и он не имеет реальности. Физические монады Ван Гельмонта – это *дух в действии* (Geist in Action), в котором нуждается материя или протяженные свойства, чтобы быть в состоянии действовать, так что актуальное деление материи до бесконечности сделало бы невозможным действие духа. Таким образом, необходим атом, но не как активный принцип действия, а как функциональное пассив-

ное условие. Поэтому материя, согласно Ван Гельмонту, – является акциденцией или пассивным проявлением действия духа» [Orio de Miguel, 1990: S. 153]. Если проводить параллели и на этом основании говорить о влиянии, то круг философов, у которых Лейбниц мог заимствовать понятие «монады» будет довольно широк. Не меньше оснований имели те исследователи, утверждавшие, что понятие монады Лейбниц заимствует у Джордано Бруно, который характеризовал монады как имматериальные, наделенные духом и силой. Но эта аналогия мало о чем говорит, так как философия Дж. Бруно пантеистична, тогда как Лейбниц типичный теист. У Дж. Бруно монады являются частью Бога, у Лейбница Бог постоянно порождает монады и между ним и сотворенными монадами всегда существует принципиальное различие. Вопрос, таким образом, сводится к тому, кто непосредственно повлиял на Лейбница. В качестве доказательства того, что это был именно Ф. М. ван Гельмонт, А. Кудер приводит тот факт, что Лейбниц только в 1695 г. вводит в свою систему понятие «монады», т. е. вскоре после того, как между двумя мыслителями начиналось оживленное общение. Свой тезис она подкрепляет рядом соображений, многие из которых нельзя признать убедительными. Нельзя не согласиться с тем, что на протяжении всего своего творческого пути Лейбниц совершенствовал свою систему. Вопрос только в том, насколько принципиальными были эти изменения. Некритично, на наш взгляд, А. Кудер, воспроизводит мнение Д. Гарбера о том, что 1690 г. стал той границей, которая разделила его философию на ранний период эклектизма и период его зрелой философии. На протяжении всего своего творческого пути Лейбниц совершенствует свою философию, стремясь сделать ее более обоснованной, последовательной и, если хотите, менее эклектичной. Четко провести водораздел здесь невозможно. Вызывает большое сомнение утверждение Д. Гарбера, будто конец 90-х годов стал ключевым для Лейбница, поскольку именно в этот период он осуществляет переход с позиций аристотелизма на позиции идеализма монадологии [Coudert, 1995: p. 81]. Станным кажется также утверждение, будто после 1695 г. у Лейбница исчезает различие между монадами обладающими сознанием и лишенными его. Из того, что в «Монадологии» все монады оказываются наделенными восприятиями и отличаются только степенью ясности своих восприятий, это не следует. Нельзя согласиться с Д. Гарбером и в том, что в этот период Лейбниц отходит от Аристотелизма к феноменализму. Такой переход у него произошел раньше, но уже к концу 90-х годов Лейбниц осознает ограниченность феноменализма и занимает более реалистическую позицию, когда характеризует вещи как «сложные субстанции» и признает их относительную реальность. Необоснованным представляется утверждение А. Кудер о том, что в этот период Лейбниц устраняет остатки дуализма из своей системы и использует гностическую концепцию материи, основанную на теории эманации. Для Лейбница картезианский дуализм был изначально неприемлем. К теории эманации он относился всегда отрица-

тельно и никогда не был сторонником всеобщей одушевленности материи. Позиция Лейбница гораздо сложнее. Но характерной чертой философии Лейбница всегда было то, что при решении любых вопросов он стремился избегать крайностей в суждениях. Но именно это пытается сделать Ф. Кудер, утверждая, что в последние годы жизни переходит на позиции идеализма, феноменализма и гностицизма.

Утверждение о том, что решающее влияние на Лейбница оказал Ф. М. ван Гельмонт впервые попыталась оспорить Керолайн Мершан. Она полагала, что термин монада Лейбниц заимствовал у Анны Конвей. Согласно, К. Мершан, термин «монада» Лейбниц впервые вводит в письме к М. Фраделле (сентябрь 1696 г.). До Ф. М. ван Гельмонта этот термин использовала А. Конвей и от нее через Ф. М. ван Гельмонта этот термин попал в «*Kabbala denudata*» [Merchant, 2010: p. 255] К. Мершан считает, что под влиянием Ф. М. ван Гельмонта Лейбниц в 1696 г. переходит на позиции витализма и в подтверждение этому приводит письмо Лейбница к Томасу Бернету, в котором тот подтверждает свое знакомство с книгой А. Конвей и вместе с Г. Мором признает, что все в природе происходит в соответствии с жизненным принципом. К. Мершан допускает ту же ошибку, что и А. Кудер: вопрос о влиянии она сводит к заимствованию термина и не учитывает, что Лейбниц в любой точке зрения искал рациональное зерно. В упомянутом письме к Т. Бернету Лейбниц прямо указывает на то, что его сближает с А. Конвей. «В философии, – пишет он, – наиболее близкими мне являются такие люди, как Графиня де Конвей, которые придерживаются середины, поскольку я считаю, что все происходит механически, как считают Демокрит и Декарт, и вопреки Г. Морю и ему подобным; но тем не менее все также живет и следует конечным причинам, все полно жизни и обладает восприятиями, вопреки мнению последователей Демокрита» [Die Philosophischen..., 1978: V. III, S. 217]. Лейбница привлекает в ее философии не витализм, а тот общий методологический подход, которого она, как он полагает, придерживалась. Лейбниц увидел у нее родственное ему стремление отыскать середину. Витализм, а точнее взгляд, согласно которому мир полон жизни, был характерен уже для молодого Лейбница и его он не заимствовал от мистиков, а пришел под влиянием тех открытий в жизни микромира, которые были сделаны благодаря изобретению телескопа. Г. Мор был также виталистом и его натурфилософские взгляды мало чем отличаются от взглядов его ученицы. Но Лейбниц увидел разницу. И эта разница состояла в том, как А. Конвей аргументировала свою позицию. Стилю ее изложения был отчасти чужд догматизм мистиков. Она, как и Лейбниц, стремится дать критическое обоснование своей позиции. Лейбница, как нам кажется, привлекли ее критические замечания в адрес дуализма Декарта. А. Конвей указывает на принципиальную непоследовательность дуализма. Проводя четкую границу между духом и телом, между проницаемым и непроницаемым, протяженным и непротяженным, делимым и неде-

лимым, имеющим и неимеющим форму, дуалисты, по ее мнению, протаскивают в свою концепцию такое понятие духа, которое отрицает их дуализм. Согласно такому понятию, дух может быть протяженным, двигаться и иметь форму, т. е. должен обладать всеми свойствами протяженного тела. Например, предполагается, что дух протяжен, когда дуалист говорит о духе, находящемся где-то в чувствах. Дух может перемещаться, когда кто-то думает о себе сначала в одном, а потом в другом месте. Почему же тогда протяжение духа и материи должно различаться? Эти и другие возражения против дуализма Декарта¹ указывают на сходство некоторых исходных позиций обоих мыслителей и прежде всего на критическое отношение к дуалистической философии Декарта и стремление построить непротиворечивую систему взглядов. Но в философии А. Конвей, как и аналогичных взглядах Ф. М. ван Гельмонта и Г. Мора, есть многое, чего мы не находим у Лейбница, и такое, что для него принципиально неприемлемо. Лейбниц отвергает теорию реинкарнации, А. Конвей придерживается ее. Она считает, что как материя, так и дух составлены из частиц, которые имеют протяжение, у Лейбница же духовное принципиально не может быть протяженным. А. Конвей допускает существование духовных и материальных частиц, Лейбниц же отрицает принципиально существование материальных частиц. Она придерживается теории физического влияния и допускает преобразование духовного в материальное, Лейбниц же разрабатывает теорию предустановленной гармонии и не допускает преобразования духовного в материальное. Для А. Конвей Христос выступает как субстанция, опосредствующая отношения между Богом и его творениями, для Лейбница, как христианина, хорошо знакомого с религиозными спорами, такое недопустимо. Таких различий можно найти бесконечно много. Можно, конечно, искать и найти много сходств, как это делает большая часть исследователей, но это лишено смысла. Сходство между этими мистиками и Лейбницем поверхностное, поскольку им не хватает глубины. Способ построения систем у них разный. Мистики, как правило, не обосновывают свои взгляды или делают это спорадически и очень поверхностно. У Лейбница же каждое положение оттачивалось годами и было подкреплено аргументацией. Он менял свои взгляды, если находил для этого достаточные основания. Поэтому его интересовали не столько сами взгляды, сколько лежащие в их основе аргументы.

Несколько иной подход к исследованию рассматриваемой проблемы мы находим у С. Эдель. В своей книге, посвященной сравнительному анализу понятия индивидуальной субстанции у Лейбница и Я. Бёме, она пытается рассмотреть соотношение мистицизма и рационализма у обоих мыслителей на примере их отношения к каббале. В этой связи она обращается к одной из центральных идей философии Лейбница — идее *Philosophia perennis* (вечной

¹ Более подробное изложение аргументации А. Конвей см. [Derksen, 1998].

философии), которая становится особенно популярной в 16-м веке благодаря труду Августина Стойхеуса (Augustinus Steuchus) «О вечной философии» (De perenni philosophia) (1540). До него немецкий гуманист и первый представитель христианской каббалы Иоганн Рейхлин в своем труде «О каббалистическом искусстве» (1516) в качестве такой вечной философии рассматривал каббалу. «Вечной философией» каббалу считал и кембриджский платоник Генри Мор. Хотя Лейбниц критически относился к Г. Мору, для него, согласно С. Эдель, каббала тоже становится синонимом *Philosophia perennis*, или традицией первоначального разума, и даже эталоном (als Maßstab) такого рода традиции [Edel, 1995: S. 12]. С каббалой как традицией иудейской мистики, считает она, Лейбниц познакомился только благодаря Х. Кнору фон Розенроту. Автору *Kabbala denudata* он обязан и своим дифференцированным походом к каббале. Образцом вечной философии служит для Лейбница, согласно С. Эдель, именно «лишенная покровов» каббала, которая предстала в источниках, переведенных Х. Кнором фон Розенротом. Х. Кнор фон Розенрот, по ее мнению, приобрел Лейбница к изучению «лурианской каббалы», которая изучалась в школе Исаака Лурии. Именно эту каббалу, считает она, Лейбниц называл «истинной» каббалой. *Kabbala denudata* Х. Кнора фон Розенрота, считает С. Эдель, возможно, послужила толчком к написанию проекта истинной мистической теологии (*Theologia mystica*), разработкой которой под названием «вечной философии» и занимался Лейбниц на стадии построения своей метафизической системы. В этом проекте, по ее мнению, Лейбниц пытался собрать и привести в порядок все мистические учения. Труд С. Эдель не посвящен специально рассмотрению отношения Лейбница к каббале. Каббалу она берет в качестве *tertium comparationis* (критерия сравнения) в процессе анализа понятия индивидуальной субстанции у Лейбница и Я. Бёме. В качестве «сравнительного момента» для понятия индивидуума у Лейбница и Я. Бёме она берет понятие сфирот (*sephiroth*), полных эманаций и личных манифестаций Бога в творении [Edel, 1995: S. 14]. С. Эдель не смущает, что Лейбниц критически относится к Я. Бёме, Г. Мору и другим мистикам, черпающим свое вдохновение в каббале, и не приемлет их метафорический язык. Она пытается доказать, что «именно в общении с кружками виталистов и неоплатоников (кембриджских платоников), которые разрабатывали свои теории преимущественно в контакте с каббалистическими течениями, Лейбниц нашел термин и историческое обонование своей монадологии» [Edel, 1995: S. 18]. Для нее вопрос, таким образом, также сводится к тому, чтобы выяснить те влияния, которые побудили Лейбница ввести в свой философский лексикон термин «монада» и назвать свою систему монадологией.

Если говорить о формировании понятия монады у Лейбница, а не об использовании им этого термина, то уже в «Новой физической гипотезе» (1671) Лейбниц приходит к выводу, что в основании протяженного континуума не могут лежать материальные атомы. Через понятие «устремления»

(conatus) он приходит к понятию духовной субстанции. Если же говорить о термине «монада», то Лейбниц его вводит для обозначения субстанции впервые только в 1695 г., хотя с этим термином он был, безусловно, знаком давно. Этот термин мы уже встречаем у пифогорейцев и у Платон, но понимали они монады по-разному. Платон, как и Демокрит, руководствовался требованием элеатов: истинное бытие должно быть единым. На основании этого элеаты утверждали, что чувственно воспринимаемое не может быть истинным бытием. Платон принимает это требование и называет, в частности, в диалоге «Федон» монадами не только идеи и души как вместители идей. Неоплатоники монадами стали называть преимущественно духовные субстанции. Уже в молодые годы философия неоплатоников не удовлетворяла Лейбница и он в середине семидесятых годов под влиянием платоника С. Фуше обращается к диалогам Платона. Его, как и Августина, в большей мере привлекает философия Средней и Новой Академии, чем философия последователей Плотина. В письме к С. Фуше (1686) он не очень лестно характеризует неоплатонизм. «Фичино и Патрици, – пишет он, – следовали Платону, но делали это, на мой взгляд, плохо, поскольку они злоупотребляли гиперболами и не обратили внимание на то, что является более простым и одновременно более важным. Фичино только и говорит, что об идеях, мировых душах, мистических числах и тому подобном, вместо того чтобы проследить попытки Платона дать точные определения понятий» [Die Philosophischen..., 1978: I, S. 380] Далее Лейбниц дает совет, содержащий, на наш взгляд, основное его требование, которым следует руководствоваться при исследовании учений древних и который должен служить ключом для всех, кто пытается проследить влияние других учений на философию Лейбница. «Мне бы хотелось, – говорит он, – чтобы кто-нибудь извлек из наследия древних то, что более соответствует потребностям и духу нашего времени, не обращая внимание на разногласия партий» [Die Philosophischen..., 1978: I, S. 380] Лейбниц, который только что завершил работу над своей метафизической системой, фактически сформулировал тот принцип, которым он руководствовался при создании своей системы. Он не пытался ее построить, апеллируя только к непосредственному опыту, как этого требовали Р. Декарт и Дж. Локк. Строить философию каждый раз на пустом месте, претендуя на новизну, он считал главной причиной упадка философии. Принцип достаточного основания, который выступает у него как фундаментальный принцип всякого рассуждения вообще, а не только его системы, требовал, с одной стороны, не отвергать ни одного мнения без достаточного на то основания, а с другой, доискиваться оснований всякого суждения. Только таким путем, считал он, мы сможем построить *philosophia renennis*. Этим объясняется то, почему он всегда интересовался самыми разными направлениями философской мысли. Но всегда, даже когда речь шла о мистических учениях, его интересовали только одно: насколько основательны суждения приверженцев того или иного учения. Его не

интересовало, кому принадлежала та или иная мысль, его интересовало только то, насколько оно основательно. Но когда он говорил об основаниях, он имел в виду не только требования разума, но и свидетельство опыта. Мистические учения не были здесь исключением. Интерес к ним у Лейбница вызван был тем, что понятия и принципы современной ему рационалистической и эмпирической философии не отвечали этим требованиям. Изобретение микроскопа и открытие микромира показала всю ограниченность механистической философии и заставило его обратиться к учениям алхимиков и каббалистов. Но сделал он это только с одной целью – отыскать рациональный смысл в их учениях. О том, что этот рациональный смысл должен там быть, свидетельствовали новейшие научные открытия. Лейбниц до конца жизни убежден был в том, что все явления природы можно объяснить механистически. Но он не сомневался в том, что механистическая философия не способна проникнуть в суть вещей и тем более объяснить явления духовной жизни. Это открывало простор для каббалы и других мистических течений, но все эти учения должны были пройти проверку на свою основательность, на свою способность отвечать духу времени. Вопрос о том, от кого или под влиянием кого Лейбниц пришел к тому или иному взгляду или у кого он заимствовал тот или иной термин, не представляет научного значения. Для него значение имела только основательность этих взглядов и полезность терминов. Не следует забывать и того, что Лейбниц был категорически против того, чтобы изобретать новые термины, как это часто делали схоластики. Термин «монада» Лейбниц вводит в свою философию, руководствуясь исключительно рациональными соображениями. Принцип предустановленной гармонии требовал, чтобы духовная субстанция обладала всегда телом, иначе гармония души и тела теряет свой изначальный характер, т. е. не является предустановленной, и проблема взаимодействия души и тела остается открытой. Но признание изначальной связи души и тела ставило под сомнение единство субстанции. Чтобы не возникало иллюзии, будто простая субстанция состоит из двух компонентов, Лейбниц приходит к необходимости назвать ее монадой, т. е. единством. В немецких текстах он использует, как правило, термин «*einheit*». Поэтому более правым представляется нам Д. Манке, который утверждал, что у Лейбница скорее речь идет о рационализации мистики [Mahnke, 1939–40: S. 10]. Лейбниц усиленно ищет последних оснований суждений. И лишь когда возникает метафизический вопрос, что является источником последних принципов, он готов прислушаться к мистикам. Но это, как правило, христианские мистики. Принцип всеобщей гармонии, математическая структура универсума, а также вечные истины логики и математики, – все это для него и последние основания рационального знания, которые, однако, можно встретить у многих мистиков. Позиция Лейбница во многом близка позиции Августина и Платона, у которых мистицизм сочетается требованиями разума. Хотя Лейбниц стремится роль интуиции свести до минимума,

ее роль в познании от этого не становится менее значимой. Только последние основания нашего знания, согласно Лейбницу, постигаются в интуиции разума, но именно на ней по этой причине базируется все наше достоверное познание и без божественного содействия человеческий разум, по его мнению, не способен постичь истину.

Отношение Лейбница к мистике отчетливо проглядывает в его небольшом, но очень важном проекте «Об истинной мистической теологии». С. Эдель считает, что проект мистической теологии был написан Лейбницем под влиянием «Обнаженной каббалы» Христиана Кнора фон Розенрота. «Этот труд, – пишет С. Эдель об этой работе, – под девизом *Philosophia perennis* пытается доказать совместимость «внутреннего света» мистиков (который доступен как совершенному первоначальному Адаму (*Uradam*), так и просветленному) с разумом философов (который связан с непрерывным просвещением сознания), — совместимость, которая в каббале гарантирована уже благодаря изначальной связи философии и религии» [Edel, 1995: S. 13]. Лейбниц, действительно, внутренний свет отождествлял с разумом и полагал, что без помощи света, исходящего от святого духа люди никогда не смогут достичь истинного блаженства. Так, в письме к А. Морелю он пишет, что «*les hommes suivent les lumieres internes naturelles (c'est à dire la raison), aux quelles l'aide de la lumiere du S. Esprit, ne manqueroit pas au besoin, ne laisseroient pas de parvenir à vraye beatude*» [Leibniz, 1923: I, 16, S. 163] Из этого же письма видно, что разум он понимает исключительно в рационалистическом духе как познание истины, совершаемое в соответствии с определенным порядком. Для него «*la raison n'est autre qu'une connoissance des la verité qui procede avec ordre*» [Leibniz, 1923: I, 16, p. 163]. Между мистическим озарением и естественным светом разума у Лейбница, действительно, существуют параллели. Но они позволяют нам сказать скорее то, что Лейбниц рационализирует мистическую интуицию, чем мистифицирует разум. И в том и в другом случае мы не должны, согласно Лейбницу, руководствоваться воображением, иначе мы не сможем отличить, как того требует в письме к А. Морелю Лейбниц, познание важных истин (*la connoissance des verités importantes*) от вздора схоластиков (*des chicanes de l'ecole*), или, как он пишет в своем трактате «Об истинной мистической теологии», истинный свет от кипения разгоряченной крови.

Заключение. Исследование вопроса об отношении Лейбница к мистике вообще и каббале в частности пошло, на наш взгляд, по ложному пути. Большая часть исследователей пытаются отыскать мистику в монадологии Лейбница, т. е. там, где ее нет и не могло быть. Мистика для Лейбница никогда не была исходным пунктом познания. Она всегда была у него, как и у Платона, завершающим пунктом познания, когда познание подходило к своим границам. В каббале Лейбниц всегда искал рациональный смысл и рациональные основания, а также те идеи, который, как он считал, могут оказаться актуальным для его времени. Стремление к предельной ясности понятий и

универсализму – вот та черта, которая привлекала Лейбница в истинной каббале и которая объединяла его с ней. В каббале он искал не мистики, а рациональные ответы на вопросы поставленные его эпохой.

ЛИТЕРАТУРА

- Baruzi J.* Leibniz et l'organisation religieuse de la terre. – Paris: Alcan. – 1907.
Baruzi J. Leibniz avec de nombreux textes inédits. – Paris: Bloud. – 1909.
Couder A. Leibniz and Kabbalah. – N. Y.: Springer. – 1995.
Derksen L. D. Anne Conway's Critique of Cartesian Dualism // 20. World Congress of Philosophy. – Boston, Massachusetts U. S. A. 10–15 August. – 1998.
Edel S. Die Individuelle Substanz bei Böhme und Leibiz. – Studia Leibnitiana/Sonderheft 23. – Stuttgart: Franz Steiner. – 1995.
Foucher de Careil A. Réfutation inédite de Spinoza par Leibniz précédée d'une mémoire. – Paris. – 1854.
Foucher de Careil A. Leibniz. La philosophie juive et la Cabale. – Paris. – 1861.
Leibniz G. W. Sämtliche Schriften und Briefe (Akademieausgabe), hrsg. von der Preussischen (Deutschen) Akademie der Wissenschaften zu Berlin; jetzt Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, Reihe I–VII. – Darmstadt, später Leipzig, zuletzt Berlin. – 1923ff.
 Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz, hrsg. v. Carl Immanuel Gerhardt, 7 Bde. – Berlin. – 1875–1890 (Nachdruck Hildesheim und New York 1978).
Mahnke D. Die Rationlisierung der Mystik bei Leibniz und Kant // Blätter für Deutsche Philosophie. – Berlin. – 1939–40. – S. 1–73.
Merchant C. The Vitalism of Anne Conway: Its Impact on Leibniz' concept of Monad // Muse. Today's Research Tommorrow's Inspiration. – University of California. – 2010. <http://muse.jhu.edu>
Orio de Miguel B. Leibniz und «die physischen Monaden» von Fr. M. van Helmont // Marchlewitz J., Heinekamp A. (Hrsg). Leibniz' Auseinandersetzung mit Vorgänger und Zeitgenossen // Studia Leibnitiana Supplementa. – Stuttgart. – 1990.

Приложение¹

Leibniz G. W.

Von der wahren Theologia mystica

(1) Eine jede Vollkommenheit fleusst unmittelbar von Gott (als Wesen, Kraft, Wirklichkeit, Geist, Wissen, Wollen).

(2) Das inwendige Licht, so Gott selbst in uns anzündet, ist allein kräftig, uns eine rechte Erkenntniss Gottes zu geben.

(3) Die göttlichen Vollkommenheiten sind bei allen Dingen verborgen, aber die wenigsten wissen sie darin zu finden.

Лейбниц Г. В.

Об истинной мистической теологии

(1) Всякое совершенство проистекает непосредственно от Бога (как сущность, сила, действительность, знание, воля).

(2) Только внутренний свет, который в нас зажигает сам Бог, способен дать нам правильное познание Бога.

(3) Божественные совершенства скрыты во всех вещах, однако немногие способны отыскать их в них.

¹ Перевод с немецкого Сергея Секунданта по *Leibniz G. W. Deutsche Schriften. Hrsg. G.E. Guhrauer. Bd. 1. – Berlin, S. 10-13.*

(4) Daher mancher wohl gelehrt ist, aber doch nicht erleuchtet, weil er nicht Gott oder dem Licht, sondern nur seinem irdischen Lehrer oder auch seinen äusserlichen Sinnen glaubet, und bei Betrachtung der Unvollkommenheiten bleibet. Dies Licht kommt nicht von aussen, wiewohl auch äusserliche Lehren Gelegenheit geben können und bisweilen geben müssen, dass uns ein Blick davon erscheinet.

(5) Unter den äusserlichen Lehrern sind zwei, die das innerliche Licht am besten erwecken: das Buch der heiligen Schrift und die Erfahrung der Natur. Doch helfen beide nicht, wenn das innerliche Licht nicht mitwirkt. (Die Kenntniss Gottes ist der Weisheit Anfang, die göttlichen Beschaffenheiten sind die Grundwahrheiten in der rechten Ordnung der Erkenntniss).

(6) Das wesentliche Licht ist das ewige Wort Gottes, in welchem alle Weisheit, alles Licht, ja das Urbild aller Wesen und der Ursprung aller Wahrheit. Ohne dieses Lichts Bestrahlung wird Niemand rechtgläubig, und ohne den rechten Glauben wird niemand selig.

(7) Gott ist das Leichteste und Schwerste, so zu erkennen; das Erste und Leichteste in dem Lichtweg, das Schwerste und Letzte in dem Weg des Schattens.

(8) Das meiste Wissen und Tichten gehört zum Schattenwege, als Historien, Sprachen, menschliche Gebräuche, Naturgebräuche. – Es ist auch etwas Licht bei diesem Schatten, aber wenige können es davon theilen.

(9) Dies Licht erfüllt das Gemüth mit Klarheit und Versicherung, nicht aber mit Einbildung und toller Bewegung. Einige bilden sich in ihrem Hirn eine Lichtwelt ein, meinen, sie sehen einen Glanz und Herrlichkeit, und seien mit viel tausend Lichteilen umgehen. Das ist aber nicht das wahre Licht, sondern eine Erhitzung ihres Geblüts.

(10) Wenn man das rechte Licht siehet, ist man überzeugt, dass es von Gott sei und nicht vom Teufel oder Fleisch. Gleichwie die Sonne sich selbst beweiset, also auch dieses Licht.

(11) Alle Geschöpfe sind von Gott und Nichts; ihr Selbstwesen von Gott, ihr Unwesen von Nichts. (Solches weisen auch die Zahlen auf eine wunderbare Weise, und die Wesen der Dinge sind gleich den Zahlen).

(12) Kein Geschöpf kann ohne Unwesen sein; sonst wäre es Gott. Die Engel und Heiligen müssen haben.

(4) Поэтому кто-то может быть ученым, но не просветленным, так как он доверяет не Богу и Свету, а только своему земному учителю и своим внешним чувствам, и останавливается на рассмотрении несовершенств. Этот свет приходит не извне, хотя внешние учения также могли и должны были служить поводом к тому, чтобы у нас появился этот свет.

(5) Среди внешних учителей есть два, которые лучше всего пробуждают в нас внутренний свет: священное писание и опыт природы. Но оба учителя не помогают, если не содействует внутренний свет. (Знание Бога – это начало мудрости, божественные свойства – это основные истины в правильном порядке познания.)

(6) Сущностный свет – это вечное слово Бога, в котором содержится всякая мудрость, всякий свет, даже первообраз всякой сущности и источник всякой истины. Без этого света никто не станет правоверным, а без правильной веры никто не спасется.

(7) Бог – это самое легкое и самое тяжелое для познания: он первое и самое легкое на пути света, самое тяжелое и последнее на тенистом пути.

(8) Большинство знаний и учений, такие как история, языки, человеческие привычки и привычки природы, относятся к тенистому пути. В этой тени есть немного света, но немногие могут приобщиться к нему.

(9) Этот свет наполняет душу ясностью и уверенностью, а не воображением и сильным возбуждением. Некоторые воображают, будто мир света находится в их мозгу, они думают, что они видят блеск и великолепие, и что они окружены многими тысячами лучей света. Но это не истинный свет, а игра их разгоряченной крови.

(10) Если видят праведный свет, то убеждены, что он от Бога, а не от дьявола или плоти. Этот свет, подобно солнцу, сам себя обнаруживает и оправдывает.

(11) Все творения от Бога и Ничто; их собственная сущность (Селbstwesen) – от Бога, а то, что не относится к сущности (Unwesen) – от Ничто. (Подобное свойственно числам, а сущность вещей подобна числам).

(12) Ни одно сотворенное существо не может быть без того, что не относится к его сущности, иначе оно было бы Богом. Ангелы и святые должны иметь его.

(13) Die einige Selbsterkenntnis ist: unser Selbstwesen von unserm Unwesen wohl unterscheiden (dadurch Verhinderung, im Lichtweg aus dem Wege zu kommen. Aber man muss sich der sinnlichen Ergetzlichkeiten und Beschauung der Schattenbilder nur als einer Nothdurft und eines Werkzeugs gebrauchen, und nicht darin ruhen).

(14) In unserem Selbstwesen steckt eine Unendlichkeit, ein Fusstapf, ein Ebenbild der Allwissenheit und Allmacht Gottes.

(15) Ein jeder einzelner Selbststand, als ich und du, ist ein einig, unzertheilig, unverderblich Ding, und bestehet nicht aus drei Theilen: Seel, Geist und Leib. Doch sind mehr Dinge zu dem einigen Dinge nächst gehörig und gleichsam einverleibet.

(16) Obgleich jeder einzelne Selbststand ohne Theile, so sind doch in ihm andere Dinge eingedruckt, ohne dass sie daselbst Raum einnehmen. – In Allem und Jedem steckt Alles, doch mit gewisser Kraft der Klarheit.

(17) Die Leiber sind das blosser Werk Gottes; die Geister sind eigentlich das Reich Gottes.

(18) Gott ist mir näher angehörig, als der Leib. (Die Leiber an sich selbst sind keine Selbststände: Schatten, so dahin fließen). Die Leiblichen Dinge sind nur Schatten, so dahin fließen, Blicke, Gestalten, wahrhafte Träume. Die wesentliche Wahrheit ist allein im Geist. Obwohl unerfahrene Menschen, was geistlich, vor Traum, und was greiflich, vor Wahrheit halten.

(19) Die Sünde ist nicht von Gott; sondern in einigen Geschöpfen ist die Erbsünde aus dem Unwesen entstanden, und also aus dem Nichts.

(20) Gott hat die Sünde zugelassen, weil er gewusst, ein grösseres Gut aus dem Bösen zu bringen. Nur die Bösen allein haben durch die Sünde Verlust gelitten, das gesammte Geschöpf Gottes hat dadurch nicht verloren, sondern gewonnen. (Gott hat keinen ausgelassenen Machtwillen, sondern will Alles aus Ursach und zum Besten. Seine Gnadenwahl kommt ursprünglich aus seiner vorgesehenen Würdigkeit der Menschen, also weder aus vorgesehenem Glauben noch aus vorgesehenen Werken, sondern aus viel hohen Ursachen. Denn dass der Mensch glaubet

(13) Путем самопознания мы узнаем: наша собственная сущность отлична от того, что нашей сущностью не является (вследствие этого возникают помехи, когда мы пытаемся стать на путь света. Но чувственные удовольствия и созерцание образов теней нужно использовать только как средство и только для удовлетворения естественных потребностей, и не успокаиваться на этом.)

(14) В нашей собственной сущности заключается бесконечность, след, прямой образ всезнания и всемогущества Бога.

(15) Каждое самостоятельное существо (Селbststand), подобное мне и тебе, есть вещь единая, неделимая и неразрушимая, и состоит она не из трех частей: души, духа и тела. Но имеется много вещей, которые относятся к одной вещи и словно бы воплощены в ней.

(16) Хотя всякое самостоятельное существо не имеет частей, в нем все же запечатлены другие вещи, которые не занимают того же самого пространства.

Во всем и в каждом содержится все, но с определенной степенью ясности.

(17) Тела являются чистым продуктом Бога; духи составляют, собственно, царство Божие.

(18) Бог мне ближе, чем тело. (Тела сами по себе не являются самостоятельно существующими: они – тени, поскольку изменяются). Телесные вещи – это только тени, поскольку изменяются, отблески, образы, подлинны грезы. Истина, выражающая сущность, – только в духе. Хотя несведущие люди духовное считают грезами, а истинной – то, что им доступно.

(19) Грехи не от Бога; но у некоторых сотворенных существ из того, что не составляет их сущность, т. е. из Ничто, возникли наследственные грехи.

(20) Бог допустил грехи, потому что он способен из греха породить большее благо. Только злые люди терпели ущерб из-за грехов, все же Божьи творения из-за этого ничего не потеряли, а только приобрели. (Могущество воли Бога ничем не ограничено, ибо Он является первопричиной всех желаний и желает лучшего. Его благоволение имеет своим источником предусмотренное им достоинство людей, т. е. оно происходит не из веры и не из дел, которые он предусмотрел, а из гораздо более высокие причины. Ибо то,

oder sagt, oder sonst etwas Gutes denket oder thut, hat er auch aus vorhergesehener Wahl Gottes in Christo. – Denn ein geringes Ding zu einem geringen gesetzt kann oft etwas Bessers zuwegebringen, als die Zusammensetzung zweier andern, deren jedes an sich selbst edler als jedes von jenen. Hierin steckt das Geheimniss der Gnadenwahl und Anflösung des Knotens. *Duo irregularia possunt aliquando facere duo aliquid regulare.* – Gott will aller Geschöpfe Heil und Bestes).

(21) Die Verleugnung sein selbst ist der Hass des Unwesens, so in uns, und die Liebe des Ursprungs unsers Selbstwesens, das ist Gottes.

(22) Darin bestehet, den alten Adam kreuzigen, Christum anziehen, dem Adam absterben und Christo leben: dass man dem Unwesen absage und dem Selbstwesen anhangt.

(23) Wer das innerliche Licht denen Sinnbildern, oder das Selbstwesen dem Unwesen vorzuziehen weiss, der liebet Gott über alle Dinge.

(24) Wer Gott nur fürchtet, der liebt sich und sein Unwesen mehr als Gott.

(25) Der Glaube ohne Erkenntniss ist nicht vom Geist Gottes, sondern vom todten Buchstab oder vom Schall.

(26) Der Glaube ohne Licht wecket keine Liebe, sondern nur Furcht oder Hoffnung und ist nicht lebend.

(27) Wer nicht thut nach dem Glauben, der glaubet nicht, obschon er sich dessen rühmet. Es ist zu beklagen, dass so wenig Menschen wissen, was Licht und Glaube, Liebe und Leben, Christus und Seligkeit sei.

(28) Christi Lehre ist Geist und Wahrheit; aber viele machen daraus Fleisch und Schatten.

(29) Den meisten Menschen ist es kein Ernst. Sie haben die Wahrheit nicht gekostet, und stecken in einem heimlichen Unglauben.

что человек верит или говорит, или же то хорошее, что он думает или делает, он имеет благодаря божественному выбору во Христе, который он заранее предусмотрел. – Ведь малая вещь, соединенная с малой вещью, часто может привести к чему-то лучшему, чем соединение двух других вещей, каждая из которых сама по себе благороднее каждой из этих малых вещей. В этом заключается тайна Божественного благоволения и решение проблемы. *Duo irregularia possunt aliquando facere duo aliquid regulare.*¹ Бог желает всем творениям спасения и наилучшего).

(21) Отрицание самого себя – это ненависть, порожденная тем, что не является нашей сущностью, она находится в нас, а любовь к источнику нашей собственной сущности, это от Бога.

(22) Вот почему мы должны распять ветхого Адама и принять Христа. Адам должен умереть, а Христос жить: следует отвергнуть то, что не является нашей сущностью, и держаться своей собственной сущности.

(23) Кто способен предпочесть внутренний свет чувственным образом, или собственную сущность тому, что не составляет его сущность, тот любит Бога больше всего.

(24) Кто Бога только боится, тот любит себя и то, что не является его сущностью, больше, чем Бога.

(25) Вера без познания проистекает не от Духа Божьего, а от мертвой буквы или звука.

(26) Вера без света пробуждает не любовь, а только страх и надежду, и не является живой.

(27) Кто не поступает в соответствии с верой, тот не верит, даже если он хвастается этим. Следует сожалеть, что человек так мало знает о том, что такое свет и вера, любовь и жизнь, Христос и блаженство.

(28) Учение Христа – это дух и истина, но многие делают из него плоть и тень.

(29) Для большинства людей оно не является чем-то серьезным. Они не извели истины и тайно погрязли в неверии.

¹ Две неправильные (необязательные, незначительные) вещи могут вместе когда-нибудь создать нечто правильное (обязательное, значительное) (лат.) Фраза, взятая либо у М. Лютера, либо Ф. Меланхтона.

⁽³⁰⁾ Jeder prüfe sich selbst, ob er Glauben und Leben habe; findet er einige Freude und Luft grösser, als diese in der Liebe Gottes und Verherrlichung seines Willens, so kennt er Christus nicht genugsam, und fühlet noch nicht die Regung des heiligen Geistes.

⁽³¹⁾ Die Schrift giebt eine schöne Probe zu wissen, ob der Mensch Gott liebe, wenn er nemlich seinen Bruder liebet, und Andern, so viel möglich und thunlich, zu dienen trachtet. Wer das nicht thut, rühmet sich fälschlich der Erleuchtung, oder Christi und des heiligen Geistes.

⁽³⁰⁾ Каждый должен проверить себя, имеет ли он веру и жизнь. Если он считает некоторые радости и свободу чем-то большим, чем радости и свобода, дарованные любовью к Богу и прославлением Его могущества, то он недостаточно знает Христа и еще не ощущает активного присутствия Святого Духа.

⁽³¹⁾ Писание служит прекрасным пробным камнем для того, чтобы узнать, любит ли человек Бога. Он любит Его, если он любит своего брата и старается служить другим людям, насколько это возможно и желательно. Кто этого не делает, тот ложно хвастается тем, что его озаряет Христос и Святой Дух.

Sergiy Sekundant, PhD in philosophy, Associate professor at the Department of Philosophy and basics of the humanities, I. Mechnikov Odessa National University;

Ruslan Melamed, Applicant for PhD in philosophy at the Department of Philosophy and basics of the humanities, I. Mechnikov Odessa National University.

Сергій Секундант, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та основ загальногуманітарного знання філософського факультету Одеського національного університету ім. І. Мечникова;

Руслан Меламед, аспірант філософського факультету Одеського національного університету ім. І. Мечникова.
