

Наталья Осминская

Платонические мотивы  
в эвдемонистической этике Г.В. Лейбница

---

NATALIYA OSMINSKAYA

PLATONIC THEMES IN LEIBNIZ'S EUDAEMONIC ETHICS

ABSTRACT. The paper explores the Platonic sources of Leibniz's project of *Scientia generalis* as the science of happiness. Basing on biographical evidence, correspondences and several lesser known texts by Leibniz, from the Hannover archive, the author argues that Leibniz regarded his philosophical system also as an attempt to make strictly demonstrable the teachings of Plato. The comparison of the main concepts of Leibniz's ethics (wisdom, virtue, pleasure, happiness) with those from Plato's *Philebus*, *Phaedo*, and *Republic* shows that Leibniz's eudemonism is quite close to the later Plato's moral doctrine as far as it concerns the interpretation of pleasure as the sense of perfection and the interpretation of true happiness as a lasting state of pleasure and thereby different from pleasure as a sort of becoming. In his polemic against Descartes, Leibniz, following Plato, defines virtue not only as a kind of art to regulate the affects, but also as an active inclination towards the good and practical participation in the *Politie*. Leibniz's system, based on the triple unity of wisdom, virtue and happiness, is to be regarded as an alternative to Spinoza's *Ethics*, which gives rational instructions towards achieving personal happiness. The publication also presents the first Russian translation of several interrelated texts from Leibniz's archive in Hannover.

KEYWORDS: Leibniz, Plato, eudemonism, *scientia universalis*, pleasure, wisdom.

---

*Общая характеристика текстов, проблема датировки*

Предметом настоящей публикации являются несколько рукописных текстов Г.В. Лейбница, посвященных моральной философии и остававшихся до сих пор неизвестными русскоязычному читателю. Все эти тексты представляют собой недатированные рабочие наброски философа, очевидно, не предназначенные для

---

© Н.А. Осминская (Москва). nosminskaya@hse.ru. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»..

Платоновские исследования / Platonic Investigations 16.1 (2022)

DOI: 10.25985/Pl.16.1.09

обнародования и хранившиеся после смерти Лейбница в архиве Ганноверской библиотеки. С черновым характером этих отрывков связана их характерная особенность: схожие рассуждения с небольшими вариациями записаны на разных языках. Так, текст «О блаженной жизни», включающий 5 частей («О блаженной жизни», «О мудрости», «О добродетели», «О спокойствии души», «Эпилог»), полностью продублирован Лейбницем на латинском и немецком языках (сохранился также французский вариант его первой части). Немецкий вариант, содержащий более пространные формулировки, отсутствующие в латинском, можно рассматривать как более поздний. Именно это соображение определило выбор для перевода на русский язык немецкой версии в качестве основной.

Датировка различных частей этого комплекса текстов до сих пор остается спорной. Латинский текст «О блаженной жизни» (*De vita beata*) был впервые опубликован Эрдманом, который предложил его датировать ранним допарижским периодом и рассматривал как пример влияния Декарта и Спинозы на молодого Лейбница<sup>1</sup>. Датировка Эрдмана уже в середине 19 в. была подвергнута критике Фуше де Карей, который оспаривал не столько датировку, сколько саму возможность влияния «Этики» Спинозы на этот набросок Лейбница<sup>2</sup>. Немецкая версия произведения была опубликована в издании Герхардта без уточнения датировки, но с указанием на ее тематическую близость к общему замыслу всеобщей науки (*Scientia generalis*), который Лейбниц вынашивал, начиная с «Диссертации о комбинаторном искусстве» (1666), но особенно активно разрабатывал в 1670–1690 гг. Предложенное рассмотре-

---

<sup>1</sup> Erdmann 1840: xi. В качестве дополнительного аргумента в пользу ранней датировки данного текста Эрдман указал на наличие в ганноверском архиве еще одного лейбнищевского наброска под заглавием «О страстях», датированного 12 апреля 1669 г. и чрезвычайно близкого по содержанию и формулировкам к текстам Декарта.

<sup>2</sup> Де Карей настаивал на том, что Лейбниц основательно познакомился с «Этикой» Спинозы лишь после ее выхода в свет в 1677 г., что, по его мнению, отражено как в переписке Лейбница, так и в его критических замечаниях к «Этике». См. Foucher de Careil 1854: Avant-propos.

ние немецкого текста «О блаженной жизни» в контексте замысла *Scientia generalis* представляется вполне оправданным в свете последних архивных исследований, поскольку содержательно подкрепляется рядом других текстов Лейбница, где всеобщая наука определяется как наука о счастье — в частности, двумя дошедшими до нас набросками к всеобщей науке («Ряд определений для всеобщей науки — счастье, мудрость, добродетель» и «Добродетель, мудрость, счастье»), где Лейбниц также дает развернутые определения мудрости, добродетели и счастья в их связи друг с другом<sup>3</sup>. Написанные на французском языке и датированные на основании водяных знаков приблизительно 1695 г., эти наброски близки к тексту «О блаженной жизни» тематически, что свидетельствует о непосредственной преемственности проблематики. Однако эти фрагменты существенно отличаются от текста «О блаженной жизни» по содержанию и обнаруживают вместе с тем чрезвычайную близость к другому наброску, написанному на немецком языке и известному в исследовательской литературе по начальному слову фрагмента под названием «О мудрости». Последний был опубликован Эрдманом и Герхардтом с существенными разночтениями в датировке: Эрдман отнес его к началу 1710-х гг.<sup>4</sup>, тогда как Герхардт поместил вместе с немецкой версией «О блаженной жизни» в раздел, посвященный *Scientia generalis*. Один из ведущих современных специалистов по этике Лейбница Грегори Браун относит этот фрагмент к середине 1690-х гг.<sup>5</sup>. Учитывая отмеченную нами содержательную близость к упомянутому датированному французским отрывкам, эта датировка представляется наиболее обоснованной. К наброску «О мудрости» содержательно и хронологически примыкают «Определения», дошедшие до нас в латинской и немецкой версиях и также опубликованные Эрдманом и Герхардтом с различиями в датировках. Эрдман опубликовал латинскую версию,

---

<sup>3</sup> Leibniz 2021: n. 1301–1302.

<sup>4</sup> Erdmann 1839: 671–673.

<sup>5</sup> Brown 1995: 434.

датировав ее периодом после «Теодицеи»<sup>6</sup>, а Герхардт поместил немецкую и латинскую версии вместе с текстом «О мудрости» в раздел, посвященный проблеме всеобщей науки. Следует отметить, что датировка «Определений» концом 1690-х – началом 1700-х гг. представляется более оправданной ввиду их структурной и содержательной близости к так называемой «Таблице определений» (1702–1704), представляющей собой пространный перечень дефиниций фундаментальных понятий мышления, в том числе и относящихся к области этики<sup>7</sup>.

Сложности, связанные с датировкой всех перечисленных текстов, сами по себе красноречиво свидетельствуют о том, что понятие мудрости как науки о счастье оставалось одним из центральных на всем протяжении философских поисков Лейбница и что основные положения его этики были выработаны уже в самый ранний период и в целом мало менялись<sup>8</sup>. Справедливо замечено, что незначительное число архивного материала, посвященного практической философии, ни в коем случае не указывает на недостаточное внимание Лейбница к этой проблематике<sup>9</sup>. Напротив, в философии Лейбница проблема личной ответственности неразрывно связана с его проектами естественного права, а также с разработками в области метафизики, всеобщей науки и теологии. Более того, очевидно, что Лейбниц непосредственно ориентировался на систему Декарта, в которой этика играла роль последней и главной науки<sup>10</sup>. Во второй части текста «О блаженной жизни» Лейбниц буквально воспроизводит знаменитую декартовскую метафору, согласно которой система наук уподобляется дереву: ее корнями является метафизика, стволом — физика,

---

<sup>6</sup> Erdmann 1839: 670.

<sup>7</sup> Couturat 1903: 437–510.

<sup>8</sup> Loemker 1975: 46.

<sup>9</sup> Leibniz 1999: lxxxii.

<sup>10</sup> Вопрос о влиянии философии Декарта на философию Лейбница является очень сложным и неоднозначным, поскольку Лейбниц никогда не считал себя картезианцем и неоднократно указывал, что в ранний период испытал в первую очередь влияние Бэкона и Гассенди (к ним следует присовокупить также и Гоббса), нежели Декарта. См. Brown 1995: 72.

а кроной — все остальные науки, из которых главные суть медицина, механика и этика. Лейбниц, так и не написавший свой *opus magnum*, явно ориентируется на эту схему в тех текстах, которые дают представление о его замыслах системы в целом («Рассуждение о метафизике», «Новая система природы, основанная на благодати», «Монадология»): в них изложение начинается с учения о субстанции (метафизика) и заканчивается учением о блаженстве духов как целевой причине действий Бога и индивидов<sup>11</sup>. Таким образом, благодаря дошедшим до нас рукописным наброскам мы можем составить себе более полное представление и о генезисе лейбницевской системы в целом, и о содержании его нравственной философии, составляющей практическое ядро этой системы.

#### От Декарта к Платону

При чтении «О блаженной жизни» бросается в глаза буквальное совпадение многих содержащихся в этом тексте тезисов с философией Декарта. Так, раздел «О мудрости» производит впечатление конспективного извлечения из «Рассуждения о методе» Декарта, практически слово в слово воспроизводящего не только декартовскую классификацию наук, но и его знаменитые четыре правила метода. Раздел «О добродетели» выдержан в духе учения Декарта об аффектах и его рационалистической этики, основанной на понимании страстей как пассивных состояний тела, а добродетели — как активного действия разума<sup>12</sup>. Раздел «О спокойствии души» содержит рассуждения о счастье как радости познания совершенств Бога, что, как верно отметил Эрдман, чрезвычайно близко учению Спинозы об интеллектуальной любви к Богу (но не является достаточным свидетельством в пользу непосредственного влияния «Этики» Спинозы)<sup>13</sup>. Между тем в тексте

<sup>11</sup> Подробнее о понятии системы у Лейбница см. Recher 1981: 117–122.

<sup>12</sup> Ср. главу «Главное средство против страстей» в «Страстях души» Декарта, см. Adam, Tannery 1909: 485–488.

<sup>13</sup> Erdmann 1840: xi.

имеется и ряд существенных расхождений со взглядами Декарта и Спинозы. В первую очередь следует обратить внимание на то, что понятие мудрости (*sapientia, Weisheit*) Лейбниц трактует несколько иначе, нежели Декарт, проводя четкую границу между математикой и истинной философией (*vera philosophia*), или мудростью. Если Декарт в «Рассуждении о методе» определял всеобщую науку как универсальную науку об отношениях (*mathesis universalis*), то Лейбниц в разделе «О мудрости» говорит о математике и ее наиболее полезной части, алгебре, как о подготовительном этапе к постижению подлинной мудрости. Здесь же Лейбниц поясняет, что мудрость относится к области чистого мышления, не прибегающего даже к помощи воображения, и именно этим отличается от математики. Согласно Декарту, алгебра как наука об отношениях, напротив, принадлежит области чистого понимания (в отличие от геометрии, опирающейся на воображение)<sup>14</sup>. Это, казалось бы, небольшое, пока еще как бы мимоходом намеченное расхождение во взглядах на природу математики разовьется впоследствии в решительное размежевание Лейбница с динамикой и метафизикой Декарта. В своей знаменитой работе 1695 г. «Опыт рассмотрения динамики» Лейбниц, противопоставляя свои взгляды тем, кто «видел природу тела в одной только инертной массе», с полной определенностью утверждает:

помимо чисто математического и подверженного представлению необходимо допустить нечто метафизическое и постигаемое только умом, придать материальной массе некоторое высшее, так сказать, формальное начало, ибо не все истины телесных вещей могут быть выведены из одних только мыслительных и геометрических аксиом, как-то: о большем и меньшем, целом и части, фигуре и положении, и необходимо добавить другие — о причине и следствии, действии и претерпевании, чтобы сохранить основания порядка вещей. Не имеет значения, будем ли мы

---

<sup>14</sup> См. 6-е размышление в «Размышлении о первой философии» (Adam, Tannery 1904: 72). Подробнее о понятии *mathesis universalis* у Декарта и Лейбница см. Mittelstrass 1979: 593–610.

называть это начало формой, или энтелехией, или силой, но мы должны помнить, что только через понятие силы можно прийти к разумному объяснению<sup>15</sup>.

Как мы увидим в дальнейшем, понятие индивидуальной субстанции как силы, положенное в основу зрелой метафизики Лейбница, непосредственно связано с его этическим учением, поскольку только в контексте учения Лейбница о динамической природе субстанции может быть адекватно понято ключевое для эвдемонизма Лейбница определение удовольствия как чувства совершенства. Пока существенно обратить внимание на то, что проводимое Лейбницем различие между математикой как областью воображения и подлинной философией как областью чистого мышления аналогично различию между числом и тождественным, становлением и бытием, рассудочным знанием и созерцанием Единого в учении Платона<sup>16</sup>.

В небольшом, но на редкость выразительном тексте «Вильгельма Пацидия Лейбница Аврора», датированном ориентировочно второй половиной 1670-х гг., Лейбниц также совершенно в духе шестой книги «Государства» рассуждает о природе истинного знания, утверждая, что, как незнание сопровождается страданием, так и наука несет с собой наслаждение, а созерцание высшего совершенства есть чистейшая радость и подлинное счастье. Этот наиболее совершенный вид знания, продолжает Лейбниц, не сводится к познанию чисел и фигур, основанному на воображении, но заключается в познании «силы и необходимости истины, которую называют доказательством»<sup>17</sup>. Именно его Лейбниц и называет всеобщей наукой, «далеко превосходящей саму геометрию и саму алгебру»<sup>18</sup> и представляющей собой не что иное, как приобщение божественному свету. Это рассуждение Лейбница и содержательно, и стилистически чрезвычайно близко платоновской классификации наук, согласно которой арифметика, гео-

---

<sup>15</sup> Gerhardt 1860: 241–242 (пер. Я.М. Боровского).

<sup>16</sup> Ср. Pl. R. 510c–e, 532ab.

<sup>17</sup> Gerhardt 1890: 55.

<sup>18</sup> Ibid.

метрия, астрономия и музыка также рассматриваются как «пособия для изучения подлинного бытия»<sup>19</sup>, подлинная философия — как стремление к познанию вечно сущего и не изменяемого возникновением и уничтожением бытия<sup>20</sup>, наконец, доказательство — как труднейшая часть философии<sup>21</sup>.

«Вильгельма Пацидия Лейбница Аврора» содержит еще один важный фрагмент, хорошо соотносимый с интересующим нас текстом «О блаженной жизни», — рассуждение о ступенях познания, где процесс совершенствования человеческого духа уподобляется возжиганию огня посредством приведения в движение грубой материи:

в то время, как мы бываем всецело захвачены земными чувствами, охватившее нас вдруг какое-то священное возбуждение вызывает в нас благотворные движения, и мы возгораемся страстью восхождения к прекрасному, и только тогда начинает нам сиять небесный свет. Но когда свет уже возник и всё больше и больше концентрируется внимание духа, совершается переход к теплоте и движению, так как жар этого чистого света сам собой проникает в сердце, а оттуда небесная сила устремляется к прекрасным движениям и деяниям, которые, в свою очередь, вызывают к жизни новую материю теплоты и света. Этим круговращением держится священное триединство, то есть мудрость, добродетель и счастье<sup>22</sup>.

Если принять во внимание, что это возвышенное описание восхождения души к прекрасному и ее обращения к небесному свету помещено в контекст рассуждения о двух основных методах познания, то становится очевидным разительное сходство этого фрагмента с описанием диалектического метода познания в седьмой книге «Государства» Платона, где правильный путь философствования уподобляется высвобождению души из «какой-то варварской грязи» с последующим обращением ее воз-

---

<sup>19</sup> R. 529d (пер. А.Н. Егунова).

<sup>20</sup> R. 485ab.

<sup>21</sup> R. 498a.

<sup>22</sup> Gerhardt 1890: 54–55 (пер. Г.Г. Майорова).

ра ввысь<sup>23</sup>. Еще более усиливает аналогию с платоновским «Государством» акцент, который Лейбниц делает на практической составляющей добродетельной жизни как необходимом условии достижения личного счастья.

Как явствует из приведенного выше фрагмента, священное триединство «мудрости, добродетели и счастья» состоит, согласно Лейбницу, в том, что чувственное начало в человеке несет в себе потенциал восприятия прекрасного (мудрость), что, в свою очередь, порождает в нем стремление к благим делам (добродетель). Однако для Лейбница важно, что истинная добродетель не ограничивается одной только склонностью к благу и не сводится исключительно к личному совершенствованию, но необходимо должна сопровождаться «прекрасными движениями и деяниями», вызывающими к жизни «новую материю теплоты и света». Уже в тексте «О блаженной жизни» картезианское понимание добродетели как искусства управлять аффектами дополняется платоническим пониманием добродетели как служения общему благу, отсылка к которому идет через аристотелевское понятие *Politie*. Практическую составляющую добродетельной жизни, включающую свершение добрых дел и служение общему благу, Лейбниц рассматривает как необходимое условие достижения личного счастья.

Значение платонической традиции для разработки Лейбницем всеобщей науки как науки о счастье подтверждается также биографическими и эпистолярными свидетельствами. Платона и Плотина он читал, еще будучи ребенком<sup>24</sup>. Более основательные знания о платонической традиции Лейбниц получил в годы студенчества благодаря своему наставнику, профессору Лейпцигского университета Я. Томазию, известному своей широкой эрудицией в области истории философии и трактовавшему в неоплатоническом ключе теологические вопросы о природе Бога. К 1664 году относится самая ранняя из известных нам ссылок Лейбница

---

<sup>23</sup> R. 533d.

<sup>24</sup> Gerhardt 1882: 606.

на «Тимей» Платона<sup>25</sup>, а в 1670 г. Лейбниц высказывает предостережение относительно некритического восприятия философии Платона по латинским переводам его текстов и призывает к изучению оригинальных диалогов Платона, в первую очередь «Тимея» и «Парменида»<sup>26</sup>. Впрочем, решающий поворот к платонизму, ознаменованный основательным изучением текстов не только Платона, но также Порфирия, Прокла и Плотина, приходится на период пребывания Лейбница в Париже<sup>27</sup>, что было напрямую связано с его усиленными занятиями математикой, а также с неоплатоническими симпатиями многих его парижских знакомых, включая А. Арно и Н. Мальбранша. В различных текстах 1670-х гг. к истории идеи всеобщей науки Лейбниц часто упоминает Платона, особо отмечая значение его учения об уме как самодвижущейся субстанции<sup>28</sup>, а также отождествляя платоновские идеи с определениями<sup>29</sup>. Таким образом, несомненно, что свой проект всеобщей науки, последовательно обозначаемой им как мудрость и наука о счастье, Лейбниц разрабатывал под прямым влиянием платонической традиции, противопоставляя волюнтаризму Декарта и детерминизму Спинозы учение о содержащихся в разуме Бога идеях («вечных истинах»), сообразно которым Бог свободно творит наилучший из возможных миров, то есть такой мир, в котором сотворенные субстанции обладают активностью и свободой к самоопределению, а значит, и личной ответственностью. А уже на исходе жизни в письме неоплатонику Николаю Ремону от 11 февраля 1715 г. он отметил: «Мне всегда была по душе нравствен-

---

<sup>25</sup> Leibniz 1930: 90.

<sup>26</sup> Dutens 1768: IV 1.77. Подробнее о знакомстве Лейбница с платонической традицией в ранний период, в том числе о широкой осведомленности в платонической традиции наставника Лейбница Я. Томазия и его влиянии на теологические взгляды Лейбница см. Mercer 2004: 173–205, Schrecker 1951: 495–497.

<sup>27</sup> Gerhardt 1980: 148.

<sup>28</sup> Ibid.

<sup>29</sup> «то, что Платон называл идеей, какими бы словом это ни было выражено, есть то же самое, что определение» (*quam Plato Ideam vocabat, quaeque verbis expressa idem quod definitio est*), см. Leibniz 1930: 460. Подробнее о влиянии Платона на учение Лейбница об идеях см. Loemker 1946: 229–249.

ная философия Платона, а также отчасти его метафизика; обе эти науки, подобно математике и физике, идут рука об руку»<sup>30</sup>.

#### *Scientia generalis как наука о счастье*

Поскольку вершиной и целью системы Лейбница является этика, важнейшим становится для него вопрос о путях или методах совершенствования, обеспечивающих обретение максимально удовлетворенного состояния духа уже в земной жизни. Так, текст «О блаженной жизни» представляет собой свод практических жизненных правил, нацеленных на то, чтобы человек мог последовательно упражняться в управлении страстями и таким образом совершенствоваться. Более поздние тексты, посвященные теме счастья, свидетельствуют о том, что со временем Лейбниц стал ориентироваться на иную форму изложения этического учения. Начиная со второй половины 1670-х гг., Лейбниц отождествляет мудрость как науку о счастье с всеобщей наукой (*Scientia generalis*), где та же задача (выработка конкретных указаний для достижения блаженства как высшей цели духов) решается не путем создания свода разрозненных этических предписаний, а исключительно демонстративным способом, то есть посредством построения последовательного ряда дефиниций.

Немецкий текст «О мудрости», перевод которого мы предлагаем вниманию русских читателей в «Приложении», представляет

---

<sup>30</sup> Gerhardt 1882: 637 (пер. Г. Файбусовича). Переписка с Н. Ремоном содержит много замечаний Лейбница относительно философии Платона и платонической традиции, а также относительно непосредственного влияния Платона на его философскую систему. См. также пространное письмо Лейбница М.Г. Ханшу от 7 июля 1707 г., опубликованное затем в 1716 г. в его *Diatriba de entusiasmo Platónico* (Dutens 1768: II 1.222–225, Loemker 1969: 592–595). Стюарт Браун справедливо отмечает, что, несмотря на фундаментальное значение Аристотеля для метафизики Лейбница и то, что в целом Лейбниц ориентировался на синтез различных философских взглядов и направлений, вследствие чего его философия обнаруживает сильнейшую «тенденцию к эклектизму», его поздняя философия всё же может быть охарактеризована как платоническая. Подробнее об этом, а также о рецепции платонизма в философии Лейбница в различные периоды жизни немецкого философа см. Brown 1995: 68–89.

собой характерный образец такой аналитико-синтетической формы изложения, характерной для большинства текстов Лейбница 1680–90-х гг., относящихся к проблеме всеобщей науки<sup>32</sup>. Лейбниц определяет мудрость как науку о счастье, счастье — как состояние радости, радость — как состояние устойчивого удовольствия, удовольствие — как чувство совершенства, совершенство — как повышение сущности или проявление силы, силу — как проявление многого в одном, единство многообразного — как согласие, согласие — как основание порядка и красоты, из которой проистекает любовь. Текст образует своего рода лестницу, где следующие друг за другом определения различных состояний человеческого духа раскрывают последовательность ступеней восхождения души от чисто телесных удовольствий к наивысшему блаженству. Важно, что сам Лейбниц считает это рассуждение, построенное как последовательное раскрытие понятия мудрости, своим новаторским достижением.

Определения вышеперечисленных понятий воспроизводятся в слегка трансформированном виде в других текстах 1690-х гг. (например, в упомянутых ранее «Набросках к всеобщей науке», датируемых временем около 1695 г. и написанных на французском). В совокупности они свидетельствуют о том, что конечным итогом этой кропотливой работы должна была стать единая система основных понятий мышления, так называемый «алфавит человеческих мыслей», идею которого Лейбниц вынашивал еще с ранней юности. О реализации этого замысла нам дает представление еще один публикуемый нами небольшой текст Лейбница под названием «Определения», представляющий собой ряд последовательных дефиниций различных этических понятий, очень близких тем, что фигурируют в тексте «О мудрости», но изложенных в строгом соответствии с требованиями геометрического метода с разделением на собственно определения, аксиомы и следствия.

---

<sup>32</sup> Аналогичная форма изложения применяется Лейбницем также в хорошо известном тексте «Предварительные сведения к Энциклопедии...» (Gerhardt 1830: 43), где начальные определения буквально воспроизводят соответствующие дефиниции в «О мудрости».

До нас этот текст дошел в двух очень близких друг к другу латинской и немецкой версиях. Вкупе с упомянутой выше «Таблицей определений» публикуемые нами «Определения» дают представление об «Энциклопедии», над проектом которой Лейбниц работал в течение всей своей жизни<sup>32</sup>.

«Определения» наглядно показывают, что Лейбниц, будучи апологетом геометрического метода во всех науках, а в особенности в философии<sup>33</sup>, стремился и своей этической доктрине придать форму системы, то есть строгой доказательной науки, цель которой — дать посредством полного анализа понятий истинные (то есть сугубо рациональные) указания для практического достижения счастья как высшей цели человеческого духа. В этом отношении задача, которую Лейбниц пытается решить в сфере всеобщей науки как науки о счастье, аналогична той, которую Декарт в «Страстях души» только поставил, а Спиноза в «Этике» пытался решить в духе механистического детерминизма. Для ее решения нужно не только дать определения различных аффектов и продемонстрировать логическую связь определяемых понятий, но и показать, как могут быть достигнуты (осуществлены) обозначаемые ими состояния. Именно в придании философии характера строгой доказательной науки заключалась, по словам самого Лейбница, его основная задача. При этом философом, чьи взгляды Лейбниц стремился систематизировать в первую очередь, был, по его собственному признанию, Платон. В своем письме Н. Ремону в 1714 г., он писал:

Вполне естественно, сударь, что Вам пришлось по вкусу некоторые из моих мыслей, поскольку Вы глубоко изучали Платона, а это автор, который во многом мне близок и вполне достоин того, чтобы включить его в [мою] систему. Мне кажется, я могу дать доказательства тем положениям, которые он лишь сформулировал<sup>34</sup>.

---

<sup>32</sup> Couturat 1903: 437–510.

<sup>33</sup> См., например, об этом в его работе «Некоторые соображения, о развитии наук и искусстве открытия», Gerhardt 1980: 166.

<sup>34</sup> Gerhardt 1887: 605 (пер. Г. Файбусовича).

Это замечание проливает свет не только на метод философствования Лейбница в целом, но и на содержание конкретных текстов. Обращает на себя внимание тот факт, что общая структура и содержание отдельных дефиниций в «Определениях» удивительным образом соотносятся с общей структурой и основными положениями «Государства» Платона; в частности, финальные дефиниции текста «Определений», касающиеся связи справедливости, мудрости и счастья, выглядят как парафраз заключительных рассуждений «Государства», согласно которым соблюдение справедливости и разумности является неизменным и достаточным условием благополучия<sup>35</sup>.

#### *Понятие удовольствия как чувства совершенства*

Итак, выстраивая свое этическое учение *more geometrico*, Лейбниц в моральной философии, как и в области естественного права, стремится вывести основные понятия и нормы нравственности из первых понятий мышления и самой природы вещей. При этом, как ясно видно из представленных нами текстов, ключевым понятием в этическом учении Лейбница позднего периода оказывается понятие удовольствия (*voluptas seu delectatio, Lust*), которое он определяет как «чувство совершенства» (*perceptio perfectionis*), то есть «чувство некоей вещи, которая нравится или повышает чью-то силу»<sup>36</sup>. Определяемое таким образом понятие удовольствия входит в состав понятия радости (*laetitia, Freude, Wohllust*) как «состояния наслаждения, при котором чувство наслаждения таково, что при нем чувство печали незаметно»<sup>37</sup> и понятия «счастья как постоянной радости»<sup>38</sup>. Таким образом, хотя радость и счастье как устойчивая радость определяются через удовольствие, однако эти понятия не эквивалентны, и различие меж-

---

<sup>35</sup> R. 621cd.

<sup>36</sup> Gerhardt 1890: 73. Ср. близкую дефиницию из «Таблицы определений»: «приятное есть то, что содержит восприятие совершенства» (Couturat 1903: 475).

<sup>37</sup> Gerhardt 1890: 73.

<sup>38</sup> Ibid.

ду ними как раз и определяет специфику лейбнического эвдемонизма.

В главе «Новых опытов о человеческом разумении», полностью посвященной понятию удовольствия, Лейбниц замечает, что «удовольствие и страдание состоят, по-видимому, в некоторой ощутимой помощи или заметном препятствии»<sup>39</sup>. Приведенное определение хорошо согласуется с теми, что содержатся в тексте «О мудрости» и в «Определениях». Согласно всем этим определениям, Лейбниц связывает чувство удовольствия с чувством совершенства, движением (преодолением препятствия) и проявлением силы, то есть с проявлением совершенства как способности действовать.

Публикуемый нами перевод текста «О мудрости» — один из немногих, где Лейбниц подробно говорит о разных видах удовольствия, связанных с телесной природой человека. Во-первых, это *эстетическое удовольствие*, возникающее при восприятии различных совершенств, будь то совершенства, присущие другим людям (красота, сила, добродетель) или же совершенства, присущие внешним предметам, в частности, произведениям искусства. Этот вид удовольствия характеризуется, согласно Лейбницу, смутным чувством порядка и гармонии, которое «воспринимается душой, но не рассудком» и которое, как замечает Лейбниц, обычно называют «то, не знаю что» (*es ist, ich weiss nicht was*), отождествляя данное понятие с симпатией<sup>40</sup>. Однако Лейбниц не довольствуется этой расхожей формулировкой и ставит пе-

---

<sup>39</sup> Gerhardt 1882: 149 (пер. П. Юшкевича). Чуть далее в этой же главе Лейбниц определяет благо как то, «что может вызвать в нас удовольствие или увеличить его, а также уменьшить или сократить страдание». Эта дефиниция дается от имени Филалета, выступающего выразителем философии Локка. Протагонист собственной философии Лейбница — Теофил — с определением Филалета соглашается, хотя и существенно его уточняет, добавляя, что благо «делят на добродетельное (*honnête*), приятное и полезное», при этом полезное рассматривается как средство для достижения приятного самого по себе, а «добродетель заключается в удовольствии духа». Ср. рассуждение Фомы Аквинского о разделении блага на достойное (*honestum*), полезное и приятное в «Сумме теологии» (1.5.6).

<sup>40</sup> Gerhardt 1890: 89. Подробнее о данном понятии, эквивалентном французскому *je ne sais quoi*, в 17 веке см. Naase 1957: 47–68.

ред собой задачу найти истинные причины возникновения эстетического удовольствия как чувства совершенства, связывая его с динамической природой субстанции. Во-вторых, это *чисто телесные наслаждения*, основанные на осязании, вкусе и обонянии. Здесь Лейбниц, подобно Декарту и Мальбраншу, указывает на то, что такого рода удовольствия являются естественным индикатором пользы (блага) для тела, хотя и замечает, что самого по себе инстинкта недостаточно и он должен корректироваться разумом. Однако высшую цель человеческой жизни Лейбниц усматривает в *наслаждении, проистекающем из усмотрения гармонии универсума* и принятия нравственного порядка хода вещей, а в конечном счете — из познания совершенств Бога. Этот вид наслаждения существенно отличается от чисто телесного и эстетического и представляет собой устойчивое удовольствие или радость, при котором чувство печали незаметно.

Очевидно, что все перечисленные виды удовольствия оказываются связанными друг с другом и отличаются друг от друга градуально, так же как и совершенства, из восприятия которых они возникают. В этом отношении удовольствие в системе Лейбница, как и у ориентированных на эпикурейскую традицию ренессансных гуманистов<sup>41</sup>, играет роль естественного индикатора блага, данного человеку от природы и естественным образом ведущего человека от низших, чисто телесных благ к благам высшим, духовным. Это позволяет охарактеризовать этическую позицию Лейбница как гедонизм и психологический эгоизм (поскольку даже высший вид любви, которую Лейбниц называет «бескорыстной»<sup>42</sup>, трактуется как наслаждение от счастья другого, так что

---

<sup>41</sup> Лейбниц был хорошо знаком с трактатами Л. Валлы «О наслаждении» и «Об истинном и ложном благе», о чем имеется соответствующее упоминание в его «Теодицее» (Gerhardt 1885: 357). Хотя Лейбниц не разделял радикальных нападков Валлы на стоическую этику, поскольку считал добродетель саму по себе источником особого удовольствия, однако взгляды Валлы относительно того, что естественные наслаждения являются свидетельством совершенства универсума и благости Творца, чрезвычайно близки учению Лейбница о действительном мире как наилучшем из миров. Сравнение взглядов Валлы и Лейбница по данному вопросу см. Cameron 2007.

<sup>42</sup> Gerhardt 1887: 387.

и она не может считаться абсолютно бескорыстной<sup>43</sup>), хотя, конечно, в наилучшем из возможных миров индивидуальное удовольствие является «хорошо обоснованным»<sup>44</sup>.

Важнейшая роль, которую Лейбниц отводит удовольствию в жизни человека, непосредственно связана с его учением о динамической природе субстанции. Согласно так называемой «Монадологии» (1715), ей присущи два начала — «преходящее состояние, которое обнимает и представляет собой множество в едином» (*Perception*) и «деятельность внутреннего принципа, которая производит изменение или переходит от одного восприятия к другому» (*Appetition*)<sup>45</sup>. Начиная с небольшого, но поворотного текста «Об усовершенствовании первой философии и о понятии субстанции», опубликованного в 1694 г. в лейпцигских *Acta eruditorum*, Лейбниц трактует природу субстанции не комбинаторно, а динамически, определяя активную силу как энтелехию, или действительное усилие, составляющее «нечто среднее между способностью действия и самим действием»<sup>46</sup>. В «Новых опытах о человеческом разумении» Лейбниц определяет энтелехии как «первоначальные или субстанциальные тенденции, сопровождаемые восприятиями»<sup>47</sup>. Вследствие присущего субстанции влечения восприятия множественны<sup>48</sup>. Множественность восприятий преобразуется в единство за счет активного начала субстанции, так что «при всякой силе, чем она больше, тем более проявляется многое в едином». Иными словами, душа обнаруживает порядок и согласие разнообразных восприятий (то есть подводит их под единство) благодаря присущему ей разумению (ин-

---

<sup>43</sup> Brown G. 1995: 425–426.

<sup>44</sup> Loemker 1969: 47.

<sup>45</sup> Gerhardt 1885: 608–609 (пер. Е. Боброва).

<sup>46</sup> Gerhardt 1880: 469 (пер. Я. Боровского). Подробнее о динамической природе субстанции у Лейбница см. Fichant 2004: 95–113.

<sup>47</sup> Gerhardt 1885: 56 (пер. И. Юшкевича).

<sup>48</sup> Ibid.: 59: «мы воспринимаем множество идей в себе и вне себя, которые мы не разумеем, и разумеем мы их тогда, когда у нас имеются отчетливые идеи их вместе со способностью размышлять о них и извлекать из них необходимые истины».

теллекту) и находящимся в нем истинам<sup>49</sup>. Таким образом, объективный порядок (красота) постигается тем, кто способен воспринять его согласно внутреннему совершенству<sup>50</sup>. Это проясняет, почему Лейбниц определяет удовольствие как чувство совершенства и как повышение силы или сущности: переход от меньшего совершенства к большему означает деятельность, в которой актуализируется способность к этой деятельности. Поскольку всякая сущность, согласно Лейбницу, состоит в определенной силе и способности действовать, совершенство напрямую связано с деятельностью и увеличением мощи, которые сопровождаются удовольствием<sup>51</sup>.

Иными словами, в основе удовольствия как чувства совершенства лежит динамический принцип: субстанция постоянно переходит от восприятия к восприятию и силой внутреннего начала преобразует эти множественные восприятия в единство<sup>52</sup>. Одна-

---

<sup>49</sup> Подробнее о понятии силы в его связи с восприятием совершенства см. Gaudemar 1992.

<sup>50</sup> См. также Cohen 1889: 30.

<sup>51</sup> Ср. Gerhardt 1890: 43: «Совершенство наше... состоит в том, что мы совершаем наши действия с наибольшей легкостью, точно так же, как болезнь или несовершенство есть всё то, что препятствует или вредит отправлению функции» (пер. Г. Майорова). Также в «Таблице определений» в разделе «Совершенство» Лейбниц дает следующую цепь определений: «Совершенство есть полнота реальности. Благо есть то, что ведет к совершенству воспринимающего (или согласующееся с воспринимающим). Красота есть то, созерцание чего приятно. Безобразное есть то, созерцание чего неприятно... Приятное есть то, что содержит восприятие совершенства» (Couturat 1903: 474–475).

<sup>52</sup> Ср. в «Рассуждении о метафизике» (Leibniz 1999: 1554): «всякая вещь, когда она проявляет свое достоинство или силу (*puissance*), т.е. когда она действует, изменяется к лучшему и простирается (поскольку действует); таким образом, когда происходит какое-нибудь изменение, касающееся нескольких субстанций (а в действительности всякое изменение затрагивает все субстанции), то, я думаю, можно сказать, что та субстанция, которая непосредственно вследствие этого переходит к большей степени совершенства или к более совершенному выражению, проявляет свою силу и действует; та же, которая переходит к меньшей степени совершенства, обнаруживает свою слабость и страдает. Точно так же я утверждаю, что всякое действие субстанции, имеющей восприятие, заключает в себе некоторое удовольствие, а всякое страдание некоторую боль, и наоборот» (пер. В. Преображенского).

ко, замечает Лейбниц, если всякое действие означает повышение силы и сопровождается удовольствием, то это вовсе не означает, что любое повышение действия и любое удовольствие добродетельно и ведет к благу. Так, чисто телесные удовольствия вовсе не обязательно связаны с благом; напротив, невоздержанность в них при отсутствии контроля со стороны рассудка приводит к разрушению здоровья и последующему снижению способности действовать.

Еще один важный аспект в трактовке Лейбницем понятия удовольствия как проявления силы заключается в том, что удовольствие непременно должно быть связано со страданием. В «Новых опытах о человеческом разумении» Лейбниц утверждает, что наслаждение состоит не в чем ином, как в удовлетворении неотчетливых стремлений, возникающих из потребности устранить некое страдание, сколь бы малым и незаметным оно ни было. В качестве примера Лейбниц ссылается на рассуждение Сократа в платоновском «Федоне», где удовольствие и неудовольствие связываются друг с другом на примере чувства облегчения, которое Сократ испытал после прекращения зуда в ногах<sup>53</sup>. Таким образом, как Платон относил чувственные (неподлинные) удовольствия к области становления и отличал их от подлинных, основанных на внутренних действиях души, так и Лейбниц определяет природу удовольствия диалектически и развивает далее это определение в рамках своего учения о бесконечно малых восприятиях и динамической природе субстанции<sup>54</sup>.

#### *Понятие счастья как устойчивой радости*

Если удовольствие, согласно Лейбницу, состоит в переходе от меньшего совершенства к большему, то радости в «Определениях» он дает следующую дефиницию: «состояние наслаждения, при котором чувство наслаждения таково, что при нем чувство

---

<sup>53</sup> *Phd.* 60bc.

<sup>54</sup> Gerhardt 1882: 152.

печали незаметно»<sup>55</sup>. Еще более подчеркивая аспект стабильности, Лейбниц там же определяет счастье как «постоянную радость». Другим существенным отличием радости от прочих видов удовольствия является то, что ее источником служат внутренние качества души (согласие, порядок, свобода, сила, склонность к добру и истине), то есть совершенства, которые она ощущает в себе самой. Очевидно, что эти две отличительные особенности состояния радости как удовольствия, при котором не чувствуется страдание, связаны друг с другом: душа тем меньше страдает, чем меньше имеет смутных восприятий, так что максимальное наслаждение приносит ей ее свободная деятельность, в которой она обнаруживает свою силу. Ключевым положением эвдемонистической этики Лейбница является утверждение о том, что радость достигается преимущественно рациональными средствами. Если сравнить рассуждения Лейбница о природе добродетели и его учение о спокойствии души, как оно изложено в наиболее раннем из приводимых нами текстов «О блаженной жизни», с рассуждениями о необходимости принятия воли Бога исходя из идеи Совершеннейшего существа, содержащимися в «О мудрости», то становится очевидно, что в этом аспекте этическая доктрина Лейбница не претерпела значительных изменений. Рациональное начало в человеке, побуждающее его к созерцанию прекрасного и совершению добрых дел, является для Лейбница главным условием достижения личного счастья, что полностью согласуется с его учением о действительном мире как наилучшем из возможных, то есть таком, в котором блаженство сотворенных духов составляет главную цель Творца<sup>56</sup>.

Впрочем, при сравнении определений радости и счастья в тексте «О мудрости» с их определениями в «О спокойствии души», можно явственно видеть смещение акцентов в вопросе о возможности достижения человеком такого совершенства. Если в «О спокойствии души» Лейбниц утверждает, что разум может достичь

---

<sup>55</sup> Gerhardt 1890: 73.

<sup>56</sup> Ср. Leibniz 1999: 1587.

максимальной власти над аффектами за счет постоянного упражнения и выработки в себе привычки, то в середине 1690-х гг. в «О мудрости» Лейбниц высказывается по этому поводу более осторожно, оговаривая, что обращенность души на саму себя и размышление являются главными условиями радости, но состояние радости не является для человека абсолютно устойчивым, поскольку человек не может предаваться размышлениям всё время. Впрочем, тут же замечает Лейбниц, «достаточно того, что он в состоянии ощущать свою радость так часто, как только он об этом пожелает думать, и что отсюда при этом в его действиях и его существе возникает радостность»<sup>57</sup>.

Следует отметить, что в этом отношении взгляды Лейбница на природу души и природу добродетели существенно отличаются от взглядов Декарта, согласно которому душа может чувствовать в себе чисто интеллектуальную радость, очищенную от страстей и проистекающую только из осознания собственной деятельности души, однако, в силу единства души с телом, эта интеллектуальная радость почти всегда сопровождается страстным началом<sup>58</sup>. Лейбниц, со своей стороны, замечает, что само состояние радости необходимо сопровождается осознанием этого состояния, точно так же, как Платон в «Филебе» устами Сократа утверждает, что никто не захочет никакого блага, если не будет осознавать испытываемого им состояния радости и не бу-

---

<sup>57</sup> Gerhardt 1890: 86.

<sup>58</sup> Декарт пишет об интеллектуальной радости в «Страстях души» (Adam, Tannery 1909: 395–396) следующее: «Последняя возникает в душе только от деятельности самой души и является, можно сказать, приятным волнением, вызываемым в ней самой, в коем заключается ее наслаждение благом, которое разумение представляет ей как ее собственное. Правда, в то время, когда душа соединена с телом, эта интеллектуальная радость почти всегда сопровождается другой радостью, которая является страстью. Ибо, как только наш рассудок замечает, что мы обладаем каким-то благом, хотя это благо может быть настолько отличным от всего относящегося к телу, что оно совершенно невообразимо, воображение всё-таки немедленно оставляет в мозгу некоторое впечатление, возбуждающее движение духов, которые вызывают страсть радости» (пер. А. Сынопалова).

дет удерживать его в памяти хотя бы непродолжительное время<sup>59</sup>. В тексте «О мудрости» Лейбниц усиливает этот аргумент, замечая, что удовлетворение, испытываемое душой от осознания своих внутренних сил, должно также сопровождаться размышлением об «истинном источнике, ходе и конечной цели всех вещей», то есть о «высшей природе, объемлющей собой все»<sup>60</sup>. Иными словами, именно навык размышлять о причинах тех или иных вещей и состояний и умение схватывать их взаимосвязь и гармонию, то есть именно демонстративная философия оказывается у Лейбница главным средством этического совершенствования и своеобразной «лестницей», ведущей к познанию первой причины и высшей цели личного существования. Аналогичным образом в 9-й книге «Государства» утверждается, что «если вся душа в целом следует за своим философским началом и не раздираема противоречиями, то для каждой ее части возможно не только делать все остальное по справедливости, но и находить в этом свои особые удовольствия, самые лучшие и по мере сил самые истинные»<sup>61</sup>.

Таким образом, если удовольствие трактуется Лейбницем как переход от меньшего совершенства к большему, сопровождаемый страданием как условием возникновения удовольствия, то в состоянии радости душа имеет дело только с самой собой, и деятельность ее представляет собой исключительно деятельность духа, то есть размышление. Различие, которое Лейбниц проводит между удовольствием как преодолением страдания и радостью как состоянием, в котором чувство печали не заметно, прямо соответствует словам Платона о соотношении удовольствия и истинного блага, как оно изложено в «Филебе» и «Государстве». Так,

---

<sup>59</sup> *Phlb.* 6ode.

<sup>60</sup> Gerhardt 1890: 89. Следует отметить, что в данном контексте указание на необходимость рационального постижения Бога как первопричины всего сущего также содержит в себе отсылку к евангельскому благовестию, подобно тому, как об этом говорится и в заключительном параграфе «Рассуждения о метафизике».

<sup>61</sup> *R.* 586de (пер. А.Н. Егунова).

в «Филебе» утверждается, что всякое удовольствие присуще становящемуся бытию, пребывающему в диалектическом процессе перехода от предела к беспредельному, и поэтому не может относиться к высшей форме приобщения самотождественному бытию, истине и прекрасному. Соответственно, согласно Платону, счастье, будучи устойчивым состоянием покоя, лишено удовольствия как такового и сопряжено с разумением, постижением стабильного порядка и созерцанием соразмерности<sup>62</sup>. Очень близкие мотивы мы встречаем в уже упомянутом нами тексте «Вильгельма Пацидия Лейбница Аврора»:

исходя из первых простейших идей, т.е. из божественных атрибутов, как оснований вещей и чистейшего света, мы следуем за самоизливающимся источником сущности, улавливая своим разумом открывающий себя порядок вечных истин, в присутствии которых — поскольку ничего не бывает гармоничнее и привлекательнее — дух охватывает удивление, совершенно отличное от того, что некогда побуждало нас, еще грубых, к познанию, ибо то удивление происходило от незнания и имело своим спутником страдание, а у этого мать — сама наука, а дочь — наслаждение, и оно поистине не отличается от любви к прекрасному, соединенной с созерцанием высшего совершенства. Стремиться всеми силами приблизиться к этому и есть добродетель, обладать этой чистейшей радостью есть подлинное счастье<sup>63</sup>.

Подводя итоги нашего анализа, мы можем констатировать, что платоническая традиция сыграла весьма существенную роль в генезисе эвдемонистического учения Лейбница, полемически

---

<sup>62</sup> *Phlb.* 63de, 65a–66a.

<sup>63</sup> Gerhardt 1890: 55. Данный фрагмент особенно интересен тем, что здесь этическая проблематика непосредственно выводится из неоплатонического по своему происхождению тезиса о творении как эманации Божественной сущности, а также из учения о вечных истинах как находящихся в разуме Бога. В данном вопросе, как уже было сказано выше, Лейбниц противопоставлял свою точку зрения волюнтаризму Декарта, который настаивал на тварной природе законов логики и математики, поскольку иначе следовало бы ограничить всемогущество Бога. См. Adam, Tannery 1897: 49.

направленного одновременно и против волюнтаристской метафизики Декарта, и против детерминистической этики Спинозы. Как из эксплицитных высказываний самого Лейбница, так и из сравнения ряда его текстов по всеобщей науке с диалогами Платона явствует, что замысел и разработка *Scientia generalis* как науки о счастье были инспирированы платоновским учением об идеях и платоновским же пониманием счастья как жизни сообразно справедливости и разумению. Чрезвычайная близость ряда формулировок и образов, встречающихся в текстах Лейбница, к содержанию и стилистике платоновских диалогов свидетельствует о том, что Лейбниц, будучи основательно знаком также и с последующей платонической традицией, в своей этике ориентировался прежде всего именно на тексты самого Платона и претендовал на то, чтобы посредством строгой доказательной философии восстановить истинное содержание платоновского учения, очистив его от позднейших мистических и оккультных интерпретаций в духе Плотина и М. Фичино<sup>64</sup>. Основой эвдемонизма Лейбница является проводимое им различие между удовольствием и радостью, прямо наследующее платоновскому различению неподлинных и подлинных удовольствий, изложенному в диалогах «Филеб» и «Государство». Как у Платона, так и у Лейбница понятие удовольствия выступает как связующее звено между метафизикой и этикой — у первого с опорой на различие бытия и становления, у второго — с опорой на динамическое понимание субстанции и понимание совершенства как проявления силы.

---

<sup>64</sup> Подробнее о влиянии Марсилио Фичино на философию Лейбница см. Snyders, Wilson 2017.

Приложение: Фрагменты о мудрости, добродетели и счастье

О блаженной жизни. О счастье<sup>65</sup>.

*Счастливая жизнь* состоит в том, что человек наслаждается совершенным, удовлетворенным и спокойным состоянием духа.

Чтобы этого достичь, необходимо, чтобы каждый:

1. старался применять свой *разум* [ingenium] наилучшим из возможных для него образом, чтобы познавать все, что он должен делать или допускать во всех обстоятельствах своей жизни. *Короче говоря*, чтобы он всегда стремился познать то, что ему подсказывает разум, и отсюда проистекает *мудрость*.

2. всегда пребывал в твердом и постоянном намерении делать всё то, что ему подсказывает разум, и не допускал, чтобы он мог быть отвлечен от этого своими страстями. *Короче говоря*, чтобы он стремился достичь познанного, как бы ни было оно противно его страстям, и отсюда проистекает *добродетель*.

3. чтобы он, будучи, насколько возможно, ведом разумом, примечал, каким образом все блага, коих он вдруг лишился, абсолютно вне его власти, и поэтому приучался не домогаться их. *Короче говоря*, чтобы он ни на что жаловался, но был спокоен и удовлетворен. Отсюда возникает (*спокойно удовлетворяющаяся*) *удовольствие*.

О мудрости

*Мудрость* есть совершенная наука обо всех вещах, какие только может познать человеческая душа, и она служит для нее правилом жизни, способствующим сохранению здоровья и изобретению всех наук.

Для того, чтобы мы научились верно направлять разум для открытия и познания ранее неизвестных нам истин, следует принять во внимание следующие замечания:

---

<sup>65</sup> Перевод пяти нижеследующих фрагментов с немецкого языка выполнен по изданию: Gerhardt 1890: 90–100. Два последних фрагмента, представленные в издании Герхардта отдельно, в данном переводе объединены в единый текст в соответствии с латинской версией, опубликованной в издании Erdmann 1840: 70. В издании Герхардта в немецком тексте, набранном фразатурой, имеется два вида выделений: собственные выделения Лейбница в немецком тексте даются вразрядку, а включенные им в текст латинские слова набраны антиквой. В данном переводе для обоих видов выделения нами используется курсив, во втором случае в квадратных скобках приводятся латинские и французские формулировки оригинала (в некоторых случаях Лейбниц добавляет к словам из этих языков немецкие окончания). Такие же скобки использованы для всех вмешательств переводчика в текст.

1. никогда ничего не принимать за истинное кроме того, что показывается нашему разуму настолько ясно и отчетливо, что никоим образом не дает повод к сомнению;

2. тщательно избегать всех предубеждений [prejudicia] и антиципаций [anticipation] в наших суждениях и из того, что мы принимаем или отрицаем, выводить только то, что в нем содержится;

3. делить все трудности, которые мы собираемся исследовать, на столько частей, сколько потребуется, чтобы их легче было разрешить;

4. располагать все наши мысли, направленные на поиск истины, в правильном порядке, начиная с вещей простейших и тех, которые познаются легче всего, чтобы мы постепенно и как бы по ступеням восходили к более трудным и более сложносоставным наукам;

5. стараться с помощью разума располагать в определенном порядке также и те вещи, которые согласно своей природе не предполагают следования друг за другом;

6. ища средние члены, а равно и пробегая разделенные на части трудности, перечислять всё и вся настолько полно и обзрывать всё настолько всесторонне, чтобы быть уверенными, что нами ничего не было пропущено.

Поскольку же применение этих правил особенно зависит от многих упражнений, то для того, чтобы мы могли извлечь из этих правил пользу, рекомендуется некоторое время хорошо поупражняться в легких вопросах, подобных тем, какие встречаются в *математике*, для чего наиболее полезно изучить науку, именуемую *Алгеброй* [Algebra], и после того, как мы обретем некоторую уверенность в решении таких вопросов, мы должны со всей серьезностью обратиться к *философии* [philosophi] и приступить к *изучению* [studio] непреходящей мудрости. Эта *философия* подобна дереву, корнями которого является *Метафизика* [Metaphysica], стволом — *Физика* [Physica], а вырастающими из него ветвями — все прочие *науки* [Szienze], сводимые к трем самым важным, а именно *Медицине*, *Механике* и *Этике*. Однако основное правило, которому мы должны следовать в наших научных изысканиях, сводится к тому, чтобы каждый день небольшое количество часов проводить в размышлениях, требующих воображения, и в течение всего года совсем немного предаваться тем размышлениям, где применяем один только разум; остальное же время мы можем проводить, пользуясь всеми дозволенными удовольствиями, освежая наши внешние чув-

ства и давая таким образом своей душе надлежащий покой. Ибо ум наш в чрезмерных занятиях, увы, отнюдь не становится живее и острее, но, напротив, утомляется и словно бы притупляется.

### О добродетели

*Добродетель* есть неизменное и постоянно обновляемое намерение души, которым мы как бы влекомы к осуществлению того, что почитаем за благо. Для того, чтобы мы научились надежно укреплять свою волю и правильно организовывать наши *действия* [actionen] в том звании, в котором мы призваны, надлежит принять во внимание следующие замечания:

1 Поскольку воля наша влекома к тому, чтобы чего-то достигать или чего-то избегать, не иначе как благодаря тому, что это предугадывается ей разумом как нечто доброе или злое, то для того, чтобы всегда правильно поступать, нам достаточно всегда правильно судить.

2. Если в известных случаях мы не сразу можем распознать, что является наилучшим, а дело не терпит отлагательства, мы должны следовать тому, что мнится нам наилучшим, или тому, что кажется похожим на другое, желаемое нами. И нам не следует сожалеть о совершенном выборе, хотя бы он и привел к дурному исходу, если мы совершили то, что мнилось нам наилучшим в то время, когда мы не могли уклониться от действия тем или иным образом в складывающихся обстоятельствах, хотя впоследствии, будучи в покое, мы, вновь обдумав дело, находим, что заблуждались. Ибо мы повинны не в исходе дела, а только в наших собственных мыслях, кроме того, самые лучшие советы не всегда самые уместные и, наконец, так устроена человеческая природа, что человек не может знать всего.

3. Нам нужно воздерживаться выносить суждение обо всяком представляющемся нам деле, пока мы влекомы нашими *страстями* [passiones]. Впрочем, разумному человеку не подобают явные *страсти* [passiones], в особенности те, что заключают в себе отвращение, неприязнь и неудовольствие, каковы гнев, зависть и им подобные. Если же мы принуждены делать что-то во время длящейся *страсти* [passion], то будет надежнее всего из двух противных нам *оснований* [rationen] больше следовать тому, что в наибольшей степени противно тому, что внушает нам *страсть* [passion], хотя бы это и казалось нам менее важным. Причина сему — что все наши *страсти* [passiones] представляют нам блага, к которым они влекут нас, большими, чем они суть на деле, и что, начав обладать ими,

мы всегда находим их меньшими, чем находили, пока еще только надеялись. Поскольку же не следует доверять тому, кто часто нас обманывал, как бы дружелюбно он ни выказывал себя по отношению к нам, то у нас, кажется, нет более надежного средства против *страстей* [passionen], кроме того, чтобы кто-нибудь предостерег нас, когда в нас происходят такие движения крови, и напомнил нам, что все, что представляется воображению, направлено лишь на придание *объекту страсти* [object der passion] большей важности, а потому может затемнить те причины, которые ему противны.

4. Хотя каждый из нас как личность [Person] отличается от другого, всё же мы должны помнить, что ни один человек не может существовать сам по себе, и следует рассматривать себя не только как часть всего, что сотворено, но также и в особенности как часть того, что принадлежит этой земной поверхности, а именно как часть Политии [Politie], общества и рода, с которыми мы связаны общим хозяйством, родством или иной общностью. Поскольку же пользу целого всегда следует предпочитать пользе части, то нам будет только в удовольствие служить всем без исключения. К тому же там, где мы пожелаем устроить всё подобно разуму, мы найдем, что в этом состоит и наша собственная польза, ибо увидим, что те, кто в своем призвании охотно служит другим, получают, в свою очередь, дружбу и услуги от других, даже от тех, кому никогда услуг не оказывали. Тяготы, которые мы принимаем на себя, служа другим, меньше, нежели преимущества, извлекаемые нами из их дружбы. Ведь от нас не ждут никаких иных услуг, кроме тех, которые нам удобно оказывать; напротив, может случиться, что кто-то другой одним словом или иным делом, ничего или почти ничего ему не стоящим, может принести нам великую пользу и даже спасти нашу жизнь и благополучие.

5. Поскольку мы обычно влекомы ко многим вещам более чужим примером и привычкой, нежели достоверным познанием, из-за чего как раз то, что очень нравилось нам 10 лет назад и, быть может, снова будет нравиться нам 10 лет спустя, а также вообще всё, что противно нашим привычкам, почитается смешным и несуразным, то нужно повсюду, где мы находимся, исследовать привычки, дабы быть уверенными, каким из них нам надлежит подражать [imitiren], чтобы в тот момент, когда нужно будет действовать, не иметь причин сомневаться, ибо такое сомнение причиняет одну только печаль и душевное нестроение. При этом мы должны давать власть над собою в особенности таким мнениям и обычаям,

которые являются наиболее умеренными и далеки от всех крайностей. Отсюда следует и то, что, предостерегая других, мы должны быть очень осмотрительны, ибо не всегда нужно давать им понять то наилучшее, которое мы знаем сами, так как они не всегда могут это вынести, но достаточно сообщить им наиболее сообразное их настоящему душевному состоянию и не слишком высокое для их разума, чтобы нам не бесчестить самих себя [nicht selbst prostituiren]. Ибо *мнение* [opinion] людей немало значит для нас, и мы должны заботиться о том, чтобы оставаться в чести у толпы, поскольку без нее мы не можем жить. Нам следует также остерегаться, чтобы своими обещаниями не лишиться себя свободы переменить свою волю в будущем, ибо всё в мире подвержено изменению, и кажущееся теперь наилучшим потом вследствие незначительного изменения будет почитаться наихудшим. Наконец, нам не следует пытаться менять общественные порядки в мире, ибо обычно ничто не бывает так невыносимо, как изменение того, к чему издавна привыкли. Наконец, нам надлежит твердо держаться того, что самые справедливые и честные пути суть самые полезные и надежные, и что величайшая хитрость заключается в том, чтобы никогда к хитрости не прибегать.

6. Надлежит рассмотреть, как именно душа связана с телом, и что те мысли, которые с самого начала жизни соединены с известными движениями тела, еще и поныне им следуют, и что из-за этого, когда такие движения *возбуждаются* [excitirt] в теле какими-то неизвестными нам внешними причинами, они пробуждают в душе те же самые мысли, и наоборот, те же самые мысли вновь приходят на ум и точно так же служат причиной прежних движений. Однако очень важно знать, что, хотя эти движения так естественно связаны друг с другом, но благодаря долгим упражнениям их всё же можно отделить друг от друга и вновь соединить с другими, совершенно отличными от прежних. Поэтому кажется, что и те, кто весьма слабо *сопротивляется* [resistiren] своим *аффектам* [affecten], всё же могут обрести наивысшую власть над всеми своими *страстями* [passionen], если только пожелают приложить к тому достаточные усилия. И хотя многие вещи кажутся нам поначалу очень тягостными, но благодаря привычке они становятся весьма приятными. Отсюда следует то весьма полезное замечание, что, не будучи захвачены какими-либо движениями, мы должны сами прилагать усилия, чтобы с пристальным вниманием исследовать всё доброе и злое, что может произойти с нами в течение всей нашей жизни, и затем обдумать важность или ничтожность всего этого, чтобы вынести отсюда весьма основатель-

ное суждение и неизменно утвердиться в том, чтобы избегать злого и искать доброго, невзирая на некоторые мнимые основания, которые могут внушить нам в будущем страсти. Ибо так как мы не можем постоянно думать о всё новых вещах и так как в остальном добродетель обычно противоположна многим желаним (чья сила делает столь трудным *осуществление* [ргахin] подобных вещей), то может произойти так, что, хотя причины, прежде убедившие нас в известной истине, совершенно ясны, мы тем не менее впоследствии можем быть отвлечены ложной видимостью от веры в нее, если не запечатлели ее в нашей душе посредством длительного и постоянного размышления так, чтобы эта истина превратилась в *привычку* [habitum].

### О спокойствии души

*Спокойствие души* есть наивысшее и самое постоянное наслаждение нашей жизни, причиняющее в нас радость души и внутреннее удовольствие. Дабы мы научились так направлять наши желания, чтобы они *простирались* [extendieren] лишь на вещи, дающие нам ощущение радости и удовольствия от всех вещей, надлежит принять во внимание следующие замечания:

1. Кто всегда делает то, что ему указывает разум, может постоянно испытывать в душе удовольствие. Ибо он либо получает то, к чему стремится по указанию разума, и, когда всё происходит по его желанию, не может чувствовать себя иначе, как довольным; либо же происходит противоположное, и тогда он может быть не менее доволен, размышляя, что всё же сделал то, что ему указывала сделать его совесть, и поскольку всё тем не менее произошло против его воли, он легко увидит, что так было угодно Богу, без чьего попущения ничто не может совершиться. Но раз уж сие угодно Богу как наисовершеннейшему существу, то это, несомненно, тоже очень хорошо, хотя разум его и не может этого усмотреть. Далее, поскольку это хорошо, то было бы неразумно хоть сколько-нибудь печалиться или даже сетовать об этом. Или же, наконец, происходит так, что человека опережают *аффекты* [affecten] (ведь преодолеть их зачастую очень трудно, хотя преодоление их, что бы нас к нему ни побудило, причиняет великое удовольствие). Происходит так, говорю я, что движения тела господствуют над *аффектами* [affecten] или движениями души, а последние — над разумом и волей, так что человек не следует указаниям разума и таким образом иногда оказывается подвержен несчастью, однако и это следует почитать за великое счастье, если только остается твердым намерение действовать согласно помысленному

правилу в дальнейшем, поскольку ничто не делает нас осмотрительнее, нежели вред, испытанный на собственном опыте, и таким образом предотвращаются многие, возможно, куда большие несчастья, которые могли бы случиться с нами в будущем. Поэтому для нас даже наши собственные ошибки, а для иных и угрызения совести, могут способствовать большему удовольствию души.

2. Среди тех вещей, которых мы можем желать, иные целиком находятся в нашей власти, и тогда, если они проистекают из истинного познания и делают нас совершеннее, мы никогда не можем желать их в достаточной мере как раз потому, что влечение, имеющее своей целью только добродетель, тем лучше, чем оно сильнее; однако вещей, никоим образом не находящихся в нашей власти, хотя они и могут быть благими, всё же никогда не следует желать чрезмерно, не только потому, что получение их ненадежно и, стало быть, они омрачают нашу душу тем больше, чем сильнее мы их желали, но в особенности потому, что, занимая наши мысли, они мешают нам проявлять наше усердие в отношении других вещей, получение которых в наших силах. Но так как большая часть наших желаний простирается на вещи, зависящие от нас лишь отчасти, то мы должны точно различать в них находящееся только и исключительно в нашей власти, чтобы лишь на это и направлять наши мысли, а что касается прочего, то, хотя исход его мы должны считать фатальным и неизменным, чтобы желание наше не слишком с ним сплеталось, нам всё же следует рассматривать те причины, согласно которым нам можно надеяться на большее или на меньшее, чтобы это помогало нам хорошо управлять нашими действиями, и таким образом, поскольку исполнение нашего желания будет зависеть только и исключительно от нас, оно всегда сможет дать нам полное удовлетворение.

3. Мудрому подобает уклоняться от владычества фортуны, так что он хотя и не упускает возможности воспользоваться всеми приятностями, какие она ему преподносит, всё же нимало не считает себя несчастным, даже если эти приятности оказываются у него отняты, и так, словно бы сопротивляясь им и принимая их лишь отчасти, он наслаждается ими вдвойне и с большей приятностью вкушает сладости этой жизни, от которых мы в противном случае, не умея ими правильно воспользоваться, можем испытать самое что ни на есть скорбное и наигорчайшее неудовольствие.

4. Следует рассмотреть природу нашей души, то есть того, что является знающим в нас, поскольку она может существовать также и без тела и, будучи благо-

роднее, чем последнее, способна наслаждаться и бесчисленными удовольствиями, каких не бывает в здешней жизни. Ибо видя, с одной стороны, что мы бессмертны и способны к наивысшему наслаждению, а с другой — что мы связаны со смертными телами, кои подвержены многочисленным слабостям и погибнут по истечении весьма недолгого срока, мы, правда, не упускаем возможности устроить свою судьбу как можно лучше, но по отношению к вечности всё это в наших глазах столь ничтожно, что затрагивает нас не больше, чем финал какой-нибудь комедии.

5. Мы должны представлять себе в наших мыслях Бога как существо совершеннейшее, то есть такое, чьи свойства не имеют границ своего совершенства. Ибо благодаря этому мы удостоверяемся, что мыслить себе Бога (то есть совершеннейшее существо) лишенным существования (то есть некоего совершенства) столь же противно разуму, как мыслить себе гору без долины, и только из этого одного и безо всякого дальнейшего наставления мы познаем, что Бог поистине есть, и то, что совершеннейшей вещи это свойство принадлежит, будет для нас не менее достоверно, чем то, что какому-либо числу или фигуре должно принадлежать всё, что мы познаем в их идее<sup>66</sup> ясно и отчетливо.

Далее, отсюда мы, насколько позволяет нам немощь нашей природы, узнаем, что он есть. Ибо, рассматривая лишь только образ и подобие той идеи, какую мы о нем имеем, мы находим *неописуемый охват его провидения*, посредством коего он одной-единственной мыслью производит всё, что было, что есть и что будет или может быть, *несомненную достоверность того, что Он решает совершить* и что невозможно изменить, и, наконец, *неизмеримую мощь* осуществлять всё то, что он видит и чего желает. Всё это станет известным, если мы рассмотрим дела Божьи по их достоинствам и верно охватим мыслью столь непостижимую широту мира и поразмыслим также о том, что существование или сохранение всех этих вещей зависит только от его мощи. Рассмотрение всего этого вместе взятого одарит человека, которому это хорошо известно, весьма великой радостью. И поскольку истинным объектом любви является совершенство, то, возвышая свою душу к рассмотрению природы Бога, человек естественным образом находит в себе такую склонность любить его, что и от своих собственных несчастий ощущает радость, полагая, что именно через них исполнилась Божья

---

<sup>66</sup> Слова «в их идее» эллиптически опущены в немецком тексте и добавлены как конъектура с опорой на параллельную формулировку латинского текста (см. Erdmann 1840: 74).

воля. Ибо такое соединение нашей воли с волей Божьей заключает в себе совершенную любовь и постоянное желание, чтобы воля его исполнилась. Поэтому такой человек перестает страшиться смерти и даже всяких скорбей и тягот, поскольку знает, что с ним не может случиться ничего, кроме того, что определил Бог; и это Божье решение он, хотя бы ему и предстояла смерть или какое-нибудь иное зло, считает столь справедливым и необходимым, что не захотел бы изменить его, если бы это было в его силах, что, впрочем, предполагать невозможно. Но как не бежит он от посылаемых ему Богом несчастий и бедствий, точно так же, конечно, нимало не порицает то благое и те удовольствия, какими может свободно наслаждаться в этой жизни, поскольку ведь и они берут начало от того же самого провидения, и таким образом, благодаря тому, что он радостно приемлет всё благое и свободен от всякого страха перед злом, душа его, любовью обращенная к Богу, приводится к совершенному состоянию.

б. Нам следует стремиться к тому, чтобы точно знать, какое достоинство имеет всякая вещь для нашего душевного наслаждения и нашего блаженства. Если же необходимо рассматривать, из каких именно причин возникает наше наслаждение, ибо в особенности это познание может облегчить действие добродетели, то для этого следует знать, что все действия нашей души, делающие нас совершенными, добродетельны, однако опыт учит нас, что всякое наше наслаждение состоит в том, что мы замечаем, что приобрели известное совершенство. Отсюда следует, что мы не можем упражняться ни в какой добродетели, то есть не можем делать ничего, что указывает нам разум, так, чтобы это не преисполнило нас радостью. Оттого-то и возможно, чтобы от забот и трудов мы ощущали гораздо больше удовольствия, нежели от игры и праздности, и что чем труднее нам преодолеть аффекты, тем больше наслаждение, которым одаривается душа, что, стало быть, чем больше труд, тем больше и награда. Ибо знание того, что ты уверен в своих силах, приносит душе великое удовлетворение [wohlgefallen] и возникающую из него радость, поскольку душа чувствует в себе, что она, какие бы аффекты [affecten] в ней ни возникали, всё же всегда остается их владыкой, в особенности если доходит до того, что душа даже самым сильным страстям [passionen] может не давать действовать сообразно их силе, как бы ставя им преграду, и даже вовлекается в такие обстоятельства, где может сохранить их наибольшую силу, оставаясь тем не менее их повелителем, а потому с невероятной приятностью и удовольствием осмеивает их немощь. Поэтому на основании всех

вышперечисленных причин никакие обстоятельства не бывают столь печальными и столь совершенно дурными по суждению обычного человека, чтобы из них нельзя было с помощью разума извлечь некоторую пользу, и чтобы они могли нанести вред душе, когда она наслаждается только самой собою. Более того, ее радость возрастет, если она найдет, что не может быть им повреждена. Впрочем, поскольку ощущаются также и многие наслаждения тела, которые, будучи представляемы воображению *смутно* [confuse], часто кажутся намного большими, нежели они суть поистине, в особенности до того, как мы ими обладаем, что и служит источником всех бед и заблуждений здешней жизни, то следует (дабы мы не обманывались их видимостью) заметить, что всякое наслаждение надлежит измерять величиной совершенства, которое оно в нас производит. Поэтому, чтобы совершенно наслаждаться, душа наша должна и добродетели следовать совершенно, ибо живший так, что совесть не может упрекнуть его в том, что он когда-либо упустил сделать то, что считал наилучшим (а это и есть добродетельная жизнь), обретает наслаждение, способное сделать его счастливым настолько, что даже самые сильные движения *аффектов* [affecten] никогда не имеют достаточной мощи, чтобы нарушить его спокойное радостное наслаждение.

### Эпилог

Всё это, укрепленное в нас многими упражнениями, порождает подлинное *благородство души*; поскольку же ничто лучше не укрепляет нас в наших намерениях, нежели хорошо известная польза, и ничто не известно лучше и не выполнимо легче, чем то, что содержится в немногом и постоянно представляется душе, будет полезно свести всё, изложенное ранее пространно, к следующим немногим положениям<sup>67</sup>. «*Главное правило нашей жизни* состоит в том, чтобы всегда по возможности делать или не делать в точности то, на что как на наиболее полезное или наиболее вредное указывает нам разум, а не побуждения тела [Bewegungen]; поступив же так, считать себя счастливыми, каков бы ни был

---

<sup>67</sup> В издании Герхардта это предложение имеется в двух незначительно отклоняющихся друг от друга версиях: как отдельный фрагмент под заголовком «Эпилог» (Gerhardt 1890: 90) и как первое предложение непосредственно следующего за ним фрагмента под заголовком «О мудрости, то есть о науке счастья и добродетели» (Gerhardt 1890: 91). Второй фрагмент очевидно является продолжением первого, поэтому в настоящем переводе заголовок второго фрагмента опущен, первая часть первого предложения до точки с запятой соответствует началу первого фрагмента, а вторая его часть — началу второго фрагмента, представляющего собой более пространную формулировку окончания первого фрагмента.

исход дела, и без единой жалобы и печали пребывать в спокойствии и довольствии, будучи уверены, что, пока мы пребываем в таком состоянии души, всё, что случится, произойдет наилучшим для нас образом».

Чтобы достичь этого, необходимо показать, во-первых, сколь великую пользу приносит употребление этого правила, то есть в чем заключается *счастье*. Во-вторых, каким образом человек может привыкнуть постоянно иметь эту пользу перед глазами, твердо верить в нее и всеми силами к ней стремиться, то есть в чем заключается *добродетель*. В-третьих, как можно и более совершенным образом упражняться в вышеупомянутом правиле и, стало быть, во всяких обстоятельствах посредством разума как можно скорее, насколько позволяет время, находить наилучшее и как легче всего достигать того, что таким образом было найдено и решено, то есть каковы *прочие дары*, без которых, правда, можно быть счастливым, но нельзя достичь такого совершенства, какое достигается при обладании ими. Дары эти суть знание [Wissenschafft], искусство и состояние: *знание* нашей природы и природы внешних вещей, *искусство*, то есть определенные упражнения, приумножающие силы нашей души и нашего тела, позволяющие лучше пользоваться внешними вещами, *состояние*, то есть запас внешних вещей, употребление которых может послужить нашему истинному совершенству или нашему большому счастью.

Итак, эти три *пункта* [Puncte] отличаются друг от друга таким образом, что первое служит целью для двух других, второе, то есть добродетель, помогает приобрести и сохранить первое, то есть счастье, третье же, то есть наука и искусство использовать внешние вещи, лишь усиливает счастье, приобретенное посредством добродетели. Поэтому человек может быть счастливым благодаря одной только добродетели, то есть без помощи внешних вещей, даже если он и не владеет науками, искусствами и состоянием. Однако без добродетели ни благодаря внешним вещам, ни благодаря удаче и богатству он не может быть счастливым, то есть довольным.

### О мудрости<sup>68</sup>

Мудрость есть не что иное, как наука о счастье, а именно та наука, которая учит нас, как достичь счастья.

*Счастье* есть состояние постоянной радости.

---

<sup>68</sup> Перевод выполнен с немецкого языка по изданию: Gerhardt 1890: 86–90.

Конечно, тот, кто счастлив, не ощущает свою радость во всякое мгновение, ведь он время от времени отдыхает от размышления, а также обычно обращает свои мысли к благопристойным занятиям. Однако достаточно того, что он *в состоянии* ощущать свою радость так часто, как только об этом пожелает думать, и что отсюда при этом в его действиях и в его существе возникает радость.

Радость, испытываемая в настоящем, не делает счастливым, если она *непостоянна*, и скорее несчастлив тот, кто из-за краткосрочной радости ввергается в длительную печаль.

*Радость* есть удовольствие, которое душа испытывает в самой себе.

*Удовольствие* есть ощущение совершенства или превосходства, видим ли мы его в себе или в чем-то другом, ибо приятно также и совершенство вещей, нам не принадлежащих, каковы, например, разум, мужество и в особенности красота другого человека, да, пожалуй, и животного, и даже неживого создания, картины или произведения искусства.

Ибо образ такого чужого совершенства, запечатленный в нас, действует так, что нечто от него передается нам и пробуждается в нас самих, как несомненно и то, что тот, кто много имеет дело с превосходными людьми и вещами, тот и сам становится лучше.

И хотя иногда чужие совершенства нам не нравятся, как, например, ум или мужество врага, красота соперника или сияние чужой добродетели, очерняющей или устыжающей нас, но происходит это всё же не от совершенства как такового, а из-за обстоятельства, доставляющего нам неудобства, и сладость первого ощущения чужого совершенства тотчас же уничтожается и портится вследствие следующего за нею размышления и его горечи.

Не всегда замечают, в чем именно заключается совершенство приятных вещей или какому именно совершенству в нас они споспешествуют; а между тем это всё же ощущается нашей душой, хотя и не рассудком. Обычно говорят: мне нравится в вещи *то, не знаю что*, и это называется симпатией, однако те, кто исследует причины вещей, часто находят тому основание и понимают, что за этим скрывается нечто, что нам, хотя и незаметно, но по-настоящему благоприятствует.

Музыка дает тому прекрасный пример. Всё, что звучит, имеет в себе сотрясение или движение туда и обратно, как это видно на струнах, и, следовательно, то, что звучит, совершает невидимые удары; если же эти удары происходят

не сумбурно, а упорядоченно и согласуются друг с другом в определенном чередовании, то они приятны, подобно тому как в другом случае наблюдается определенная смена долгих и кратких слогов и согласие рифм в строфах, которые как бы содержат в себе безмолвную музыку и, если они правильны, производят приятное действие также и без пения. Удары в барабан, такт и каденция в танце и прочие подобные движения согласно мере и правилу имеют в себе приятность вследствие порядка, так как всякий порядок душе приходится по нраву, а равномерный, хотя и незримый порядок заключается также и в искусно произведенных ударах или движениях дрожащих или сотрясающихся струн, труб или колоколов и даже самого воздуха, приводимого вследствие этого в равномерное движение, производящее затем в нас посредством слуха согласный отзвук, сообразно которому движутся и наши жизненные духи. Поэтому музыка столь пригодна к тому, чтобы приводить души в движение, хотя по большей части эту главную цель не в достаточной мере учитывают и даже не ищут.

И не подлежит сомнению, что также и в осязании, вкусе и обонянии сладость состоит в определенном, хотя и незримом порядке и совершенстве или, если угодно, удоборасположении, которое природа вложила затем, чтобы побуждать нас и животных к необходимому нам, так что правильное употребление всякой приятной вещи приносит нам действительную пользу, хотя в иных случаях вследствие злоупотребления и неумеренности из нее, напротив, часто может возникнуть гораздо больший вред.

*Совершенством* я называю всякое повышение силы [Erhöhung] сущности, ибо как болезнь есть понижение и отпадение от здоровья, так и совершенство есть нечто, что превышает здоровье; само же здоровье же представляет собой середину и баланс и полагает основание совершенству.

Как болезнь происходит от нарушенного действия, что очень хорошо подмечает знахарка, так совершенство, напротив, проявляется в большой свободе и силе действовать, подобно тому как и вообще всякая сущность состоит в определенной силе, и чем больше сила, тем выше и свободнее сущность.

Кроме того, при всякой силе, чем она больше, тем более проявляется многое из одного и в одном, так что единое многим вне себя управляет и многое в себе прообразует. А единство во множественности есть не что иное, как согласие, и так как одно больше подходит этому, а не другому, то отсюда проистекает порядок, от которого происходит всякая красота, а красота пробуждает любовь.

Отсюда видно теперь, как счастье, удовольствие, любовь, совершенство, сущность, сила, свобода, согласие, порядок и красота связаны друг с другом, что очень немногими рассматривается правильно.

Если же душа в себе самой чувствует великое согласие, порядок, свободу, силу или совершенство и вследствие этого ощущает удовольствие, то это производит радость, как можно увидеть из последних и приведенных выше определений.

Таковая радость постоянна и не может ни обманывать, ни причинять будущую печаль, если проистекает от познания и сопровождается светом, из которого в воле возникает склонность к добру, то есть добродетель.

Если же с удовольствием и радостью дело обстоит так, что они ублажают только чувства, но не разум, то они могут так же легко способствовать несчастью, как и счастью, подобно тому как вкусное блюдо может быть вредным для здоровья.

Следовательно, чувственное наслаждение должно использоваться согласно правилам разума, подобно кушанью, лекарству или укрепляющему средству. Но удовольствие, какое душа ощущает в самой себе сообразно разуму, — это такая радость в настоящем, которая может сохраняться для нас и в будущем.

Из этого следует, что ничто не служит счастьем более, нежели просветление разума и упражнение воли в том, чтобы всегда действовать согласно разуму, и что такое просветление следует искать в особенности в познании вещей, способных всё более приближать нас к более высокому свету. И отсюда возникает постоянное продвижение в мудрости и добродетели, а, следовательно, в совершенстве и радости, а польза от него для души остается также и по окончании здешней жизни.

Что это за вещи, познание которых производит такое счастливое продвижение, требует отдельного изложения; пока же можно сказать, что никто не может легче подняться на высокую ступень счастья, чем благородные особы [*hohe Personen*], и всё же на самом деле, как сказал нам сам Христос, никто не достигает этого с большим трудом, нежели они. Причиною сему то, что они хотя и могут сделать много доброго, но редко обращают на это свои мысли.

Поскольку они постоянно имеют возможность предаваться чувственным восторгам, то привыкают искать свою радость большей частью в наслаждении, проистекающем от плоти, и когда высоко возносятся, ищут больше хвалы и чести от

других, нежели истинного удовлетворения в себе самих. Поэтому когда наслаждение плоти проходит вследствие болезней, а слава — вследствие неудач, самообман их прекращается и они оказываются несчастными.

Они с юности следовали за побуждениями внешних вещей ради находимого при этом удовольствия, в особенности потому, что поначалу довольно трудно противостоять этому потоку, и поэтому по большей части потеряли свободу духа.

Поэтому великое дело, когда благородная особа, даже находясь в болезни, несчастье или будучи презираемой, находит удовольствие в себе самой, причем может испытывать удовлетворение не только из нужды, видя, что так и должно быть (какое утешение — всё равно что принимать снотворное, чтобы не ощущать боли), но благодаря пробуждению в самой себе великой радости, превосходящей эти боли и несчастья.

Такая радость, какую человек всегда может сам себе доставить, если дух его крепок, состоит в ощущении удовольствия в себе самом и в своих душевных силах, когда он чувствует в себе сильную склонность и готовность к добру и истине, в особенности благодаря основательному поучению [*gründtliche nachricht*], которое нам представляет некий просветленный ум [*ein erleuchteter verstand*], так что мы узнаем главный источник, ход и конечную цель всех вещей и явное превосходство высшей природы, объемлющей собою всё, и таким образом возвышаемся над незнающими, как если бы могли взирать сверху со звезд на земные вещи, лежащие у нас под ногами, тем более что из этого источника мы в конце концов научаемся, что имеем основание радоваться великой радостью всему, что уже произошло и что еще только будет происходить, и что, невзирая на это, всё же стремимся, насколько это в наших силах, устроить к лучшему еще не произошедшее. Ибо в том-то и состоит один из вечных законов природы, что мы будем наслаждаться совершенством вещей и проистекающим от него удовольствием в меру нашего познания, наших добрых склонностей и наших преднамеренных усилий.

Если же благородная особа достигает этого, так что, даже имея вокруг себя всякое изобилие и почести, тем не менее находит для себя великое удовлетворение в действиях своего ума и своей добродетели, то я считаю ее благородной вдвойне: для нее самой вследствие такого ее собственного счастья и истинной радости, для других же благодаря тому, что совершенно очевидно, что эта особа

вследствие ее власти и высокого положения имеет возможность и действительно будет сообщать свет и добродетель также и многим другим, причем то, что она будет отдавать, вернется отраженными лучами к ней самой, и те, кто имеет такого рода общую цель, могут помогать друг другу в разыскании истины, познании природы, приумножении человеческого могущества и содействии общему благу и давать новый свет.

Таким образом, великое счастье благородных и притом просвещенных [erleuchteter] особ возникает из того, что они имеют возможность сделать для своего счастья так много, как если бы имели тысячу рук и тысячу жизней, и даже как если бы жили в тысячу раз дольше, чем на самом деле; ибо здешняя жизнь имеет значение для истинной жизни в той мере, в какой человек здесь творит благие дела, и кто творит много благого в краткий срок, подобен живущему в тысячу раз дольше; что и происходит с могущими сделать так, чтобы тысячи и тысячи рук действовали вместе с ними: благодаря этому в продолжение немногих лет может произойти, к их вящей славе и удовольствию, больше блага, чем в ином случае не смогли бы принести и многие столетия.

Красота природы столь велика и созерцание ее приносит такое наслаждение, а проистекающие отсюда свет и благие порывы приносят столь великую пользу уже в этой жизни, что вкусивший их почитает все прочие восторги ничтожными в сравнении с ними. А если к тому же прибавить, что душа не умирает и что всякое совершенство в ней непременно сохраняется и приносит свой плод, то становится ясно видно, что истинное счастье, проистекающее из мудрости и добродетели, всецело преизобильно и неизмеримо превосходит всё, что только можно было бы о нем себе вообразить.

### *Определения*<sup>69</sup>

*Справедливость* есть милосердие мудрого<sup>70</sup>.

*Милосердие* есть общее благоволение<sup>71</sup>.

*Благоволение* есть способность к любви<sup>72</sup>.

---

<sup>69</sup> Перевод с латинского языка выполнен по изданию: Gerhardt 1890: 73–77. В сносках даны выполненные по этому же изданию переводы с немецкого языка тех формулировок, которые отличаются от имеющихся в латинской версии.

<sup>70</sup> *Справедливость* есть братская любовь сообразно мудрости.

<sup>71</sup> *Братская любовь* есть благоволение к каждому.

<sup>72</sup> *Благоволение* есть склонность любить.

*Любить* кого-то значит наслаждаться его *счастьем*<sup>73</sup>.

*Мудрость* есть наука о *счастье*.

*Счастье* есть постоянная *радость*.

*Радость* есть состояние наслаждения, при котором чувство наслаждения таково, что при нем чувство печали незаметно<sup>74</sup>.

*Наслаждение* или удовольствие есть чувство совершенства, то есть чувство некой вещи, которая нравится или повышает чью-то силу<sup>75</sup>.

*Совершенствуется* тот, чья сила увеличивается или тот, кто радуется<sup>76</sup>.

#### Аксиома

Мир управляется мудрейшим и могущественнейшим Монархом, которого мы именуем Богом<sup>77</sup>.

#### Следствия

Цель или намерение Бога есть собственная радость или любовь к самому себе. Бог создал творения, в особенности наделенные разумом, чтобы явить свою славу или из любви к самому себе.

Бог создал всё согласно наибольшей гармонии или красоте, какая только возможна<sup>78</sup>.

Бог любит всех.

Бог содействует всем, насколько это возможно.

Богу не присущи ни ненависть, ни гнев, ни печаль, ни зависть.

Бог любит быть любимым, то есть любит тех, кто любит его<sup>79</sup>.

Бог любит духов соразмерно тому совершенству, которое в них он вложил<sup>80</sup>.

Совершенство универсума или гармония вещей не терпит, чтобы все духи были равного совершенства<sup>81</sup>.

---

<sup>73</sup> *Любить* значит искать собственного удовольствия в *счастье* другого.

<sup>74</sup> *Радость* — это когда душа занята мыслями о собственном удовольствии.

<sup>75</sup> *Удовольствие* или *наслаждение* есть ощущение некоего совершенства.

<sup>76</sup> *Совершенство* есть высокая степень сущности или силы.

<sup>77</sup> Мир управляется всеведущим и всемогущим владыкой, которого мы именуем *Богом*.

<sup>78</sup> Бог создал всё сообразно наисовершеннейшим согласию и красоте, какие только возможны.

<sup>79</sup> Бог особенно любит тех, кто любит его.

<sup>80</sup> Бог любит разумных тварей по мере того совершенства, которое дает каждой из них.

<sup>81</sup> Совершенство мира или общее согласие вещей не терпит, чтобы все духи были равно совершенны.

Вопрос, почему одному духу Бог дал более совершенства, чем другому, относится к числу бессодержательных вопросов, как если бы ты спрашивал, нога ли слишком велика для жмущего ей башмака или же башмак слишком мал для нее<sup>82</sup>.

И это есть тайна, незнание которой затемняет всё учение о предопределении и справедливости Бога<sup>83</sup>.

Кто не повинуется Богу, тот не друг Богу.

Кто повинуется Богу из страха, тот всё еще не друг Богу.

Кто любит Бога превыше всего, тот и друг Богу<sup>84</sup>.

Кто не ищет общего блага, тот не повинуется Богу.

Кто не ищет славы Божьей, тот не повинуется Богу.

Кто одновременно ищет славы Божией и общего блага, тот повинуется Богу<sup>85</sup>.

Кто не познает совершенство Бога, тот недостаточно любит Бога.

Кому что-то не нравится в действиях Бога, тот не считает Бога совершенным.

Кто думает, что Бог нечто совершает исходя исключительно из благорасположения, не имея на то основания, то есть по свободному произволению или из безразличия, тот не считает Бога совершенным<sup>86</sup>.

Кто полагает, что Бог действует наилучшим из возможных способов, тот познает совершенство Бога.<sup>87</sup>

Кто не наслаждается созерцанием Божественного совершенства, тот не любит Бога.

---

<sup>82</sup> Если же кто спросит, почему тогда Бог дал одному более совершенства, чем другому, или откуда проистекает выбор благодати, то я отвечу, что вопрос этот так же несуразен, как если бы того, кому жмет башмак, спрашивали, башмак ли слишком мал или нога слишком велика.

<sup>83</sup> Это и есть вопрос о выборе благодати или о предопределении, который потому и породил в мире такую смуту, что вопрос этот несуразен, и в том виде, как он задан, на него вообще невозможно ответить. Происходит это оттого, что мы даже не понимаем собственного вопроса и не знаем, о чем спрашиваем, подобно тому как часто не знаем, о чем просим. Наверное, не всякий сразу поймет, почему я так сужу об этом вопросе. И это не диво, ведь для того, чтобы полностью объясниться по этому поводу, мне надо было бы высказаться пространнее.

<sup>84</sup> Кто любит Бога превыше всего, того и Бог любит более прочих, и он — друг Богу.

<sup>85</sup> Повиноваться Богу значит искать его славы и общего блага.

<sup>86</sup> Кто думает, что Бог что-то делает без причины, то есть из такого благорасположения, у которого нет ни правила, ни основания, ни намерения, тот не считает Бога совершенным.

<sup>87</sup> Кто думает, что Бог совершенен, тот считает, что он всё делает наилучшим образом, так, что невозможно сделать лучше.

Все творения служат счастьем или славе Божией, каждое по мере своего совершенства.

Кто служит счастьем Бога вопреки своему желанию, тот не любит Бога<sup>88</sup>.

Кто свое счастье ставит в зависимость от божественного счастья, тот любит Бога.

Кто любит Бога, тот стремится познать его волю.

Кто любит Бога, тот повинуется его воле<sup>89</sup>.

Кто любит Бога, тот любит всех.

Тот мудр, кто любит всех<sup>90</sup>.

Всякий мудрый старается приносить пользу всем<sup>91</sup>.

Всякий мудрый приносит пользу многим<sup>92</sup>.

Из двоих, равных по мощи, счастливее тот, кто превосходит другого в мудрости.

Из двоих, равных по мудрости, счастливее тот, кто превосходит другого в мощи.

Всякий мудрый является другом Бога.

Всякий друг Бога счастлив.

Кто мудр, тот справедлив.

Кто справедлив, тот счастлив.

---

---

<sup>88</sup> Кто служит счастьем Бога не по своей воле, тот не любит Бога.

<sup>89</sup> Кто любит Бога, тот повинуется его воле, насколько ее знает.

<sup>90</sup> Кто имеет мудрость, любит всех.

<sup>91</sup> Кто имеет мудрость, стремится принести пользу всем.

<sup>92</sup> Кто имеет мудрость, приносит пользу многим.

Литература

- Adam, Ch.; Tannery, P., eds. (1897), *Œuvres de Descartes*. Tome 1. Paris: Léopold Cerf.
- Adam, Ch.; Tannery, P., eds. (1904), *Œuvres de Descartes*. Tome 7. Paris: Léopold Cerf.
- Adam, Ch.; Tannery, P., eds. (1909), *Œuvres de Descartes*. Tome 11. Paris: Léopold Cerf.
- Brown, G. (1995), "Leibniz's Moral Philosophy", in Nicholas Jolley (ed.), *The Cambridge Companion to Leibniz*, 411–441. Cambridge University Press.
- Brown, S. (1995), "Leibniz and the Classic Tradition", *International Journal of the Classical Tradition* 2.1: 68–89.
- Cameron, M. (2007), "Ac pene Stoicus: Valla and Leibniz on *The Consolation of Philosophy*", *History of Philosophy Quarterly* 24.4: 337–354.
- Cohen, H. (1889), *Kant's Begründung der Aesthetik*. Berlin: Ferd. F. Dümmlers Verlagsbuchhandlung.
- Couturat, L., ed. (1903), *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*. Paris: Alcan.
- Dutens, L., ed. (1768), *Leibnitii Opera omnia*. Genevae: Fratres de Tournes.
- Erdmann, J.E., ed. (1840), *God. Guil. Leibnitii Opera philosophica quae extant*. Berolini: sumptibus G. Eichleri.
- Fichant, M. (2004), "L'invention Métaphysique", in M. Fichant (ed.), *G.W. Leibniz. Discours de métaphysique suivi de Monadologie et autres textes*, 7–140. Paris: Gallimard.
- Foucher de Careil, A., ed. (1854), *Réfutation inédite de Spinoza par Leibniz*. Paris.
- Gaudemar, M. de (1992), "Quelques questions autour de la notion leibnizienne de puissance", *Studia Leibnitiana* 24.2: 216–220.
- Gerhardt, C.I., ed. (1860) *Leibnizens mathematische Schriften*. Bd. 6. Halle: Druck und Verlag von H.W. Schmidt.
- Gerhardt, C.I., ed. (1880), *Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz*. Bd. 4. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- Gerhardt, C.I., ed. (1882), *Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz*. Bd. 5. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- Gerhardt, C.I., ed. (1885), *Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz*. Bd. 6. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- Gerhardt, C.I., ed. (1887), *Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz*. Bd. 3. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.

- Gerhardt, C.I., ed. (1890), *Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz*. Bd. 7. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- Haase, E. (1957), "Zur Bedeutung von „je ne sais quoi“ im 17. Jahrhundert", *Zeitschrift für französische Sprache und Literatur* 67.1: 47–68.
- Leibniz, G.W. (1930), *Sämtliche Schriften und Briefe*. Reihe VI: *Philosophische Schriften*. Bd. 1. Darmstadt: Otto Reichl Verlag.
- Leibniz, G.W. (1999), *Sämtliche Schriften und Briefe*. Reihe VI: *Philosophische Schriften*. Bd. 4. Teil A. Berlin: Akademie Verlag.
- Leibniz, G.W. (2021), *Sämtliche Schriften und Briefe*. Reihe VI: *Philosophische Schriften*. Bd. 5. Vorausedition ad usum collegialem. URL: <https://www.uni-muenster.de/Leibniz/DatenVI5/ve65.pdf>
- Loemker, L.E. (1946), "Leibniz's Doctrine of Ideas", *The Philosophical Review* 55.3: 229–249.
- Loemker, L.E. (1969), "Introduction: Leibniz as Philosopher", in L.E. Loemker (ed.), *Philosophical Papers and Letters*, 1–62. Boston: Reidel.
- Mittelstrass, J. (1979), "The Philosopher's Conception of *Mathesis Universalis* from Descartes to Leibniz", *Annals of Science* 36: 593–610.
- Rescher, N. (1981), "Leibniz and the Concept of a System", *Studia Leibnitiana* 13.1: 114–122.
- Schrecker, P. (1951), "Leibniz and the Timaeus", *Review of Metaphysics* 4: 495–505.
- Snyders, J.G.; Wilson, C. (2017), "Leibniz and Ficino: Life, Activity, Matter", *Studia Leibnitiana* 49.2: 243–258.