

Б. СПИНОЗА

ИЗБРАННЫЕ  
ПРОИЗВЕДЕНИЯ

ГОСПОЛИТЕХИЗДАТ

1957

АКАДЕМИЯ НАУК СССР  
•  
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ  
•  
МОСКОВСКИЙ ОРДЕНА ЛЕНИНА  
И ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ  
ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ  
ИМЕНИ М. В. ЛОМОНОСОВА  
КАФЕДРА ИСТОРИИ ЗАРУБЕЖНОЙ ФИЛОСОФИИ  
•



БЕНЕДИКТ  
СПИНОЗА

ИЗБРАННЫЕ  
ПРОИЗВЕДЕНИЯ

В ДВУХ ТОМАХ

МОСКВА  
*Государственное Издательство*  
ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ  
1957



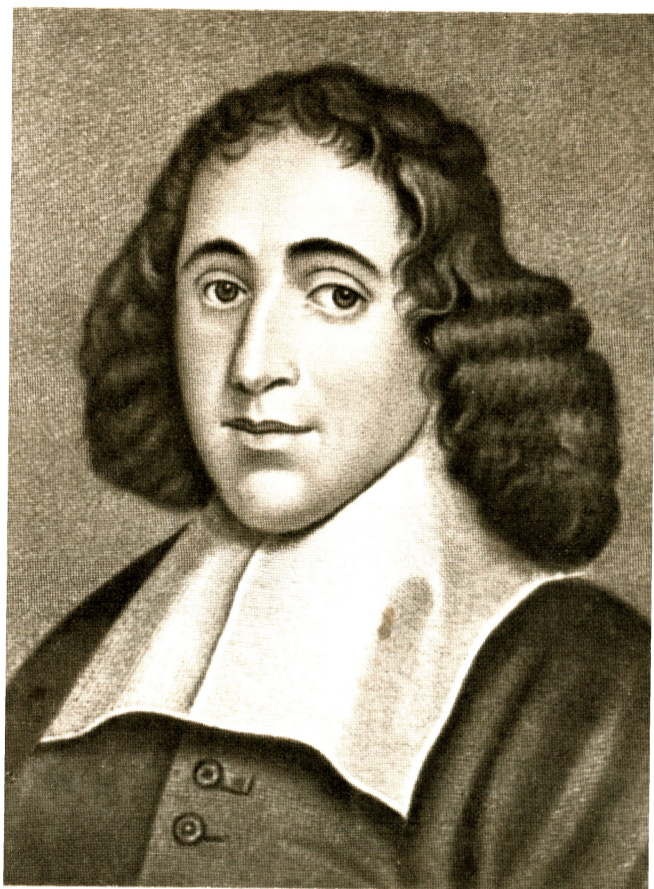
БЕНЕДИКТ  
СПИНОЗА

ИЗБРАННЫЕ  
ПРОИЗВЕДЕНИЯ

ТОМ ПЕРВЫЙ

МОСКВА  
*Государственное Издательство*  
ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ  
1957

Общая редакция  
и вступительная статья  
В. В. СОКОЛОВА





## МИРОВОЗЗРЕНИЕ БЕНЕДИКТА СПИНОЗЫ



Философское учение великого голландского мыслителя — материалиста Бенедикта Спинозы (1632—1677) представляет собой значительное явление в развитии материалистического мировоззрения. После смерти философа, особенно с конца XVIII века и вплоть до наших дней, вокруг его учения идет ожесточенная борьба материализма и идеализма, ярко иллюстрирующая партийность философии.

Время жизни и деятельности Спинозы — XVII век — важный период в истории человечества. Он характеризуется торжеством капиталистических отношений в Западной Европе, в особенности в ее наиболее передовых странах — Англии и родине Спинозы — Нидерландах.

К началу второй половины XVII века, когда появились первые философские произведения Спинозы, в Европе произошли две первые буржуазные революции: окончившаяся неудачей реформация и Крестьянская война 1525 г. в Германии и нидерландская буржуазная революция 1566—1609 гг., которая приняла форму войны за национальную независимость страны против испанской монархии, испанского феодального абсолютизма, являвшегося в ту эпоху главным врагом передового капитали-

стического строя в Западной Европе. В результате борьбы нидерландской буржуазии и всего народа Нидерландов против испанского владычества возникла первая в Европе буржуазная республика — Нидерландские соединенные провинции, или Голландия. Спиноза был также современником и следующей, самой значительной из имевших место до тех пор — английской буржуазной революции 1640—1689 гг.

Голландия XVII века, пережив буржуазную революцию, стала самой передовой, образцовой, по выражению Маркса, капиталистической страной. В эту эпоху капитализм переживал мануфактурную стадию своего развития. В Голландии мануфактурное производство достигло особенно высокого уровня. Еще большего расцвета достигли здесь торговля и мореплавание. Голландия этого времени была великой морской и колониальной державой. Она имела самый многочисленный в Европе флот. Посредством Вест-Индской и особенно Ост-Индской компаний голландская буржуазия, не гнушаясь никакими средствами, выколачивала огромные богатства из своих колоний. Нидерланды в XVII веке были самой богатой страной Европы.

Столь значительные изменения в экономике сопровождались поразительным расцветом науки и искусства. Не случайно именно к XVII веку относится возникновение классической голландской школы живописи, проникнутой глубоким реалистическим содержанием, крупнейшим представителем которой был Рембрандт. Естественные науки имели в Голландии XVII века таких блестящих представителей, как Гюйгенс (математик, механик и оптик), Сваммердам и Левенгук (биологи), крупнейшим ученым-социологом был теоретик права — Гуго Гроций. Голландия XVII века являлась центром передовой научной мысли своего времени. Ученые и философы других стран стремились в Голландию, где существовала наибольшая в тех условиях свобода вероисповеданий и представлялись наилучшие возможности для научных исследований. Именно в Голландии протекала почти вся научно-философская деятельность Декарта, а в конце XVII века здесь развернулась просветительская и публицистическая деятельность Бейля, здесь же в течение нескольких лет жил в эмиграции крупнейший английский философ-материалист Локк.



Успехи буржуазного способа производства, формирование и укрепление прогрессивной в тот период буржуазии привели к развитию и образованию новой идеологии, отражавшей ее потребности. Вместе с тем, несмотря на все успехи, буржуазия в этот период была еще недостаточно зрелой и многими нитями связанной с феодальным обществом.

Господствующей идеологией феодального общества в течение столетий была религия, в особенности та религиозная доктрина, носителем которой в Западной Европе выступала католическая церковь. Именно поэтому многие новые прогрессивные формы идеологии, отражавшие интересы восходящей буржуазии, принимали в XVI—XVII веках религиозный характер. Это характерно прежде всего для реформационных движений, выступивших с требованием преобразования католической церкви и изменения культа; эти движения вылились в форму лютеранства, цвинглианства и кальвинизма. Религиозная доктрина кальвинизма выразила устремления самой смелой части тогдашней буржуазии и стала идеологическим знаменем как нидерландской, так и английской буржуазных революций.

Однако определяющим для развития буржуазной идеологии было воздействие новых форм производства. Успехи буржуазного способа производства были бы невозможны без многочисленных технических нововведений, которые имели место в Европе, начиная со второй половины XV века. В свою очередь технический, промышленный прогресс немыслим без успехов в области научных знаний, в особенности математики и естественных наук. Действительно, в рассматриваемый период в Европе был сделан ряд величайших научных открытий, заложивших фундамент современного естествознания. Открытие Коперником гелиоцентрической системы мира, которое, по словам Энгельса, положило начало освобождению естествознания от теологии; идея Джордано Бруно о бесчисленности составляющих вселенную миров; открытие важнейших астрономических явлений Галилеем и законов движения планет Кеплером — таковы были знаменательнейшие достижения той эпохи. Успехи астрономии были вместе с тем успехами *математики* и *механики* — самых развитых наук той эпохи. Конечно, в XVI и особенно в XVII веке начали развиваться и другие науки, например химия, биология, но математика и механика были

наиболее зрелыми отраслями наук. Известно, что механика достигла своего завершения в классических трудах гениального английского естествоиспытателя Ньютона в конце XVII века (в его произведении «Математические начала натуральной философии», 1687).

Быстрое развитие математики и механики имело решающее значение и для философии. Философия, являвшаяся в течение многих столетий смиренной служанкой теологии, начиная примерно с XIV века все более настойчиво заявляла о своих собственных правах на свободное исследование истины, не связанное никакими религиозными догмами. Материалистические устремления философии укреплялись и обосновывались многочисленными научными открытиями. Успехи математики, механики, астрономии и других наук способствовали развитию материалистической философии в новое время. Крупнейшие ученые этой эпохи были вместе с тем и виднейшими философами (Леонардо да Винчи, Джордано Бруно, Галилей, Декарт, Лейбниц и др.). Они были озабочены не только тем, чтобы при помощи философии уяснить методологию бурно развивавшегося естествознания, но и стремились к целостному философскому мировоззрению.

Из всех философских учений, появившихся в XVII в., особенно большое значение имели материалистические философские системы Бэкона, Галилея, Гассенди, Гоббса, Спинозы, Локка. Все эти великие мыслители являлись представителями *метафизического материализма*, характерной чертой которого было отсутствие исторического взгляда на природу и общество. Эта важнейшая черта метафизического этапа в развитии материализма была обусловлена, если иметь в виду лишь гносеологическую сторону вопроса, преимущественным влиянием математики и механики на философские построения передовых мыслителей рассматриваемой эпохи.

Материалистическая философия нового времени, несмотря на всю ее метафизическую ограниченность, стремилась объяснить мир из него самого, не прибегая к помощи сверхъестественного начала — бога. Поэтому она приходила в непримиримое противоречие с господствующим религиозным мировоззрением, с его центральным представлением о сотворении мира богом и постоянном вмешательстве бога в жизнь людей. Религия в эту эпоху, несмотря на все свои поражения, имела еще огромную власть

над умами. В этих условиях придерживаться материалистических взглядов и тем более пропагандировать их было далеко не безопасным делом. Известна трагическая судьба Джордано Бруно, сожженного римско-католической инквизицией в 1600 г., причем Бруно был далеко не единственной ее жертвой. Правда, ко времени начала философской деятельности Спинозы сила церкви и власть ее над умами несколько ослабли, кроме того, Спиноза родился и жил в протестантской Голландии. Однако и здесь философ-материалист, боровшийся за свободу научного исследования, не был в безопасности, так как в XVII веке европейская, в том числе и голландская, буржуазия в своей основной массе оставалась религиозной и лишь наиболее передовые ее представители поднимались до материализма и атеизма. Лишь столетие спустя, в конце XVIII века, в эпоху великой французской революции буржуазная идеология во Франции приобрела полную зрелость и независимость от теологии, став по преимуществу идеологией светской, открыто материалистической и атеистической.

Спиноза жил и создавал свои философские труды в обстановке религиозной нетерпимости и фанатизма, которая усугублялась еще и тем, что он родился в еврейской купеческой семье. Родители Спинозы, как и множество других евреев, переселились в Амстердам из Португалии, спасаясь от религиозных преследований со стороны испанской инквизиции, которая особенно свирепствовала в то время. В Амстердаме сложилась большая еврейская община. Раввины, руководившие этой общиной, установили в ней атмосферу фанатической нетерпимости и преследования всех инакомыслящих евреев, подрывавших своими взглядами и тем более действиями «веру отцов». Так, в 1647 г. затравленный раввинами покончил самоубийством еврейский мыслитель-вольномудрец Урпель Акоста, высказавший печатно некоторые сомнения в истинности иудейской религии.

В Амстердаме было организовано семиклассное еврейское училище, ученики которого изучали древнееврейский язык и еврейское богословие. Назначение училища состояло в том, чтобы готовить раввинов. В это училище и был отдан Спиноза. Будущий философ обнаружил здесь выдающиеся способности. Его родные, руководители школы и местной еврейской общины уже видели в молодом Спинозе светило иудейской религии. Однако

Спиноза не оправдал этих надежд. Талмудистские премудрости еврейского религиозного училища совершенно не удовлетворили его. Он страстно и неудержимо стремился к научному знанию. В кружке, группировавшемся вокруг выдающегося преподавателя, гуманиста и врача, человека передовых убеждений, ван-ден-Эндена, у которого Спиноза изучал латинский язык, он познакомился с математикой, естествознанием и медициной, а также с передовыми философскими учениями того времени. Совет раввинов, руководивший еврейской общиной, боясь вредного влияния Спинозы на молодежь, строго предупредил его и подверг «малому отлучению», т. е. в течение месяца всем евреям запрещалось иметь с ним какие бы то ни было сношения. Это, однако, мало подействовало на будущего философа, который все больше отчуждался от общины и иудейской религии. Совет раввинов сделал тогда попытку подкупить Спинозу, предложив ему значительную пенсию с условием, что он обязуется остаться верным иудейской религии. Спиноза с негодованием отверг эти предложения. После того как была сделана неудачная попытка убить Спинозу, раввины решили применить «крайнее средство» — подвергнуть молодого мыслителя так называемому «великому отлучению и проклятию». При торжественном собрании верующих Спиноза, не явившийся на эту церемонию, был проклят одним из своих бывших учителей и навсегда изгнан из еврейской общины (1656 г.).

Весьма знаменательно содержание примененного к Спинозе отлучения, представляющего собой яркий документ идейной борьбы той эпохи: «По произволению ангелов и приговору святых мы отлучаем, изгоняем и предаем осуждению и проклятию Баруха д'Эспинозу с согласия святого бога и всей этой святой общины...

Да будет он проклят и днем и ночью. Да будет проклят, когда ложится и когда встает от сна. Да будет проклят при выходе и при входе! Да не простит ему господь бог, да разразятся его гнев и его мщение над человеком сим и да тяготят над ним все проклятия, написанные в книге законов. Да сотрет господь бог имя его под небом и да предаст его злу, отделив от всех колен израилевых, со всеми небесными проклятиями, написанными в книге законов. Вы же, твердо держащиеся господа вашего бога, все вы ныне да здравствуете.

Предупреждаем вас, что никто не должен говорить с ним ни устно, ни письменно, ни оказывать ему какую-либо услугу, ни проживать с ним под одной кровлей, ни стоять от него ближе, чем на четыре локтя, ни читать ничего им составленного или написанного».

Не ограничившись отлучением, равнины подали на Спинозу жалобу городским властям Амстердама, изображая философа опасным атеистом и добиваясь его изгнания из города. В результате этой жалобы философу пришлось удалиться на несколько месяцев из Амстердама. Не имея почти никаких средств к существованию, Спиноза стал изготавливать различные оптические стекла. Имел серьезную теоретическую подготовку в области математики и физики, Спиноза быстро овладел искусством шлифовки линз, которые отличались высоким качеством и охотно покупались. В Амстердаме вокруг Спинозы сложился кружок, куда входили главным образом врачи, разделявшие его интерес к естествознанию и некоторые другие его единомышленники. Кружок этот продолжал функционировать и тогда, когда Спиноза покинул Амстердам и поселился в сельской местности в деревушке Рейнсбург; члены кружка поддерживали с ним оживленную связь. Здесь, приблизительно в 1658—1660 гг. Спинозой было написано его первое философское произведение — «Краткий трактат о боге, человеке и его счастье» — предварительный набросок будущей системы великого философа. Здесь же Спиноза начал работать над «Трактатом об усовершенствовании разума», имеющем важное значение для понимания его метода и теории познания (этот трактат остался неоконченным), и над своим главным трудом — «Этикой», который Спиноза писал с перерывами свыше двенадцати лет. Наконец, будучи еще в Рейнсбурге, Спиноза подготовил и издал (через одного из членов своего кружка) «Основы философии Декарта, доказанные геометрическим способом» с приложением «Метафизических мыслей». Это произведение — единственное, вышедшее при жизни Спинозы под его именем. В 1663 г. Спиноза переселился из Рейнсбурга в Ворбург — селение вблизи Гааги, где он близко сошелся с знаменитым физиком, математиком и астрономом Христианом Гюйгенсом. Здесь Спиноза продолжал работать над «Этикой» и, кроме того, написал «Богословско-политический трактат», который был выпущен в свет в 1670 г. В это время Спиноза,

по настоянию своих друзей, в числе которых находился и великий пенсионарий Ян де Витт, двадцать лет возглавлявший Нидерландские штаты, пересехал в Гаагу. «Богословско-политический трактат» был вторым и последним произведением, напечатанным при жизни философа. В целях предосторожности он был издан анонимно с указанием ложного места печатания. «Богословско-политический трактат» вызвал целую бурю негодования, особенно со стороны теологов, против его автора, имя которого вскоре стало известно. В результате в 1674 г. от имени штатгальтера Нидерландов Вильгельма III Оранского было официально запрещено продавать и распространять «Богословско-политический трактат», вместе с «Левиафаном» Гоббса как книгу, содержащую «много нечестивых, кощунственных и безбожных учений».

В этот период ожесточенных нападок на трактат и преследований его автора, в 1673 г. курфюрст Пфальца Карл Людвиг предложил Спинозе профессию в Гейдельбергском университете по кафедре философии. Однако Спиноза был известен курфюрсту лишь как автор «Основ философии Декарта». От имени курфюрста Спинозе предлагалась полная свобода философствования при условии, что он не будет злоупотреблять ею и не станет подкапываться под признанную государством религию. Спиноза вежливо отказался от этого предложения, сославшись на то, что он не знает, до каких пределов будет распространяться предоставляемая ему свобода философствовать, чтобы не вызвать подозрения в посягательстве на государственную религию. Находясь в трудных материальных условиях, Спиноза продолжал работать над главным трудом своей жизни — «Этикой». В 1675 г. эта работа была окончена. Однако все попытки ее издания не увенчались успехом, так как враги Спинозы из лагеря теологов распустили слухи, что он написал книгу еще более богохульную, чем «Богословско-политический трактат». В этих условиях Спинозе пришлось отложить издание «Этики», и он приступил к работе над «Политическим трактатом». Однако окончить это свое произведение философ не успел. 21 февраля 1677 г. он умер.

Сочинения Спинозы после его смерти, в декабре 1677 г., были изданы в Амстердаме его ближайшими друзьями. В эти «Посмертные Сочинения» (*Opera Posthuma*) вошли «Этика», «Политический трактат», «Трактат об усовершен-

ствовании разума», «Краткая еврейская грамматика» и «Переписка» Спинозы. Через несколько месяцев после выхода «Посмертные Сочинения» были запрещены правительством Голландии и не переиздавались вплоть до начала XIX века.

Идейное развитие Спинозы началось и в течение нескольких лет продолжалось в еврейском религиозном училище, где изучались не только собственно религиозные тексты (библия, талмуд), но и произведения ряда средневековых еврейских философов-схоластиков. Влияние на Спинозу схоластики, и не только средневековой, еврейской, но и новейшей, европейской, совершенно очевидно. Оно особенно ощутимо в самых ранних произведениях мыслителя — «Кратком трактате о боге, человеке и его счастье» и «Метафизических мыслях», являющихся приложением к «Основам философии Декарта». Больше всего сказалось в этих произведениях влияние еврейского философа, богослова и врача XII века Маймонида. В «Богословско-политическом трактате» Спиноза часто цитирует его книгу «Море Небухим» («Учитель заблудших»), которая представляет собой попытку сочетать библейское учение с аристотелевской философией; ссылки на Маймонида имеются и в «Переписке» Спинозы и в его «Этике». Маймонид отвергал антропоморфного бога, допускал аллегорическое толкование библейских мифов и пытался дать философское обоснование догматике иуданзма, чем вызвал недовольство раввинов, которые в конце концов добились того, что его труды были преданы сожжению. Философские взгляды Маймонида были одним из выражений материалистической тенденции в средневековой схоластической философии, которая в данном случае состояла в пантеизме, т. е. более или менее последовательном отождествлении бога и природы. На материалистическую направленность пантеизма прямо указывает Энгельс, говоря, что «системы идеалистов все более и более наполнялись материалистическим содержанием, стремясь пантеистически примирить противоположность духа и материи»<sup>1</sup>.

Материалистические черты пантеизма значительно более отчетливо выражены у Джордано Бруно (1548—1600), где они выступают уже в системе не богословских, а натур-

<sup>1</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс, Собранные произведения, т. II, 1955, стр. 352.

философских воззрений. Влияние на Спинозу Джордано Бруно отмечается большинством историков философии. Наиболее заметно оно в первом произведении Спинозы — «Кратком трактате о боге, человеке и его счастье».

Философию Спинозы, в особенности его учение о природе, можно рассматривать как высший этап превращения пантеизма в материализм. Это превращение совершалось под влиянием произведений крупнейших деятелей новой философии и среди них прежде всего под воздействием Декарта (1596—1650). Философия последнего оказала решающее влияние на молодого Спинозу, способствовала оформлению его философских интересов и разрыву с иудейской религией. Спиноза усвоил важнейшие положения физики Декарта, а также разделял основные положения созданного Декартом рационалистического метода. В целом же Спиноза пошел значительно дальше Декарта. Этому отчасти способствовали другие влияния, например, современника Спинозы, крупнейшего английского материалиста Гоббса (1588—1679), который много занимался вопросами геометрического метода и его применением к философии. Еще большее влияние оказал Гоббс на формирование социологических воззрений Спинозы. Материализм Спинозы окончательно оформился в «Этике» — наиболее зрелом произведении мыслителя — в связи с естественно-научными занятиями философа и главное в связи с тем, что он выступал как передовой буржуазный идеолог. Однако как и мировоззрение любого другого мыслителя, мировоззрение Спинозы, естественно, не сводится без остатка к сумме больших и малых влияний, а есть качественно новое явление идейно-философской жизни XVII века, объясняемое во всей своей конкретности лишь совокупностью исторических условий этой эпохи.

Подобно другим системам метафизического материализма XVII века философия Спинозы отразила борьбу революционной буржуазной идеологии против феодального религиозно-идеалистического мировоззрения. Вместе с тем философская система Спинозы имеет ряд характерных особенностей, которые отличают ее от главных философских учений XVII века — учений Бэкона, Гоббса, Декарта, Локка, Лейбница и др. Отличие это состоит прежде всего в ее *этической* направленности. Главную задачу своей философии великий голландский мыслитель



видел прежде всего в обосновании этических вопросов, в выработке теории индивидуального поведения. Крушение феодального мира сопровождалось разложением феодально-теологической морали, которую сменяла мораль буржуазная. Спиноза был одним из виднейших теоретиков, поставивших своей задачей дать обоснование складывавшейся морали буржуазного общества. Этическая направленность философских интересов Спинозы подчеркнута самим мыслителем как в названии, так и в структуре его главного труда — «Этике».

Однако при всем различии философских интересов Бэкона, Декарта, Гоббса и Спинозы их роднит одна черта, глубоко отличающая буржуазную философию нового времени от схоластической философии феодализма, представлявшей в XVII веке значительную силу. Последняя, как известно, была полностью оторвана от реальной жизни и видела свою задачу главным образом в систематизации «истин» «священного писания» и в согласовании их с догматизированным авторитетом Аристотели. В противоположность схоластике Бэкон и Декарт провозгласили необходимость теснейшей связи философии с жизнью, выдвинув лозунг: «Знание — сила». Подобно Бэкону и Декарту Спиноза отстаивал и развивал новый взгляд на философию, на знание. Он считал, что философия должна увеличивать власть человека над природой. Так, в одном из наиболее ранних произведений — «Трактате об усовершенствовании разума» Спиноза пишет, что он хочет «направить все науки к одной цели, а именно к тому, чтобы мы пришли к высшему человеческому совершенству... Поэтому все то, что в науках не подвигает нас к нашей цели, нужно будет отбросить как бесполезное»<sup>1</sup>. Характерны и те средства достижения «высшего человеческого совершенства», которые тут же перечисляются Спинозой, — механика, медицина и в особенности «моральная философия», в разработке которой он видел свою главную цель.

Исследуя вопросы этики, Спиноза стремился определить место человека как в природе, так и в обществе и государстве. Отсюда его глубокий интерес к общепсихологическим проблемам бытия и познания, а также к проблемам общества и государства. И эти интересы Спинозы настолько значительны, что его учение о природе имеет

---

<sup>1</sup> См. настоящее издание, стр. 324.

огромное, и притом вполне *самостоятельное*, значение, несмотря на то, что по общему замыслу философской системы Спинозы ему предназначена лишь роль введения в этическое учение.

Первостепенное значение, придаваемое Спинозой учению о природе, является вполне закономерным, особенно если учесть, что именно в этой области с наибольшей силой проявлялось столкновение новых, передовых, материалистических взглядов с схоластическо-теологическими воззрениями.

В философии XVII века учение о природе входило в более обширную часть философии, называвшуюся *метафизикой*, т. е. умозрительным учением о наиболее общих свойствах бытия и познания, имевшим длительную традицию, восходящую к Аристотелю. Конечно, имелось существенное различие в положении наук и в их отношении к философии в эпоху античности и в новое время, в XVII веке. Различие это состояло прежде всего в том, что в XVII веке были значительно более развиты конкретные научные дисциплины, в особенности же, как уже отмечалось, такие, как математика и механика, которые находились накануне своего выделения из философии, а следовательно, и из метафизики (в понятиях XVII века). И тем не менее развитие философии и положительных знаний было таково, что ведущие философские умы XVII века, например Декарт, Лейбниц, внесшие огромный вклад в математику, механику, физику, рассматривали эти области положительных знаний о природе как подчиненные метафизике, черпающие из нее свои основные понятия. Эта важнейшая особенность была отмечена Марксом в «Святом семействе». Маркс писал: «метафизика XVII века ещё заключала в себе *положительное*, земное содержание (вспомним Декарта, Лейбница и др.). Она делала открытия в математике, физике и других точных науках, которые казались неразрывно связанными с нею»<sup>1</sup>.

В произведениях Спинозы читатель найдет ряд интересных страниц, характеризующих Спинозу как естествоиспытателя (особенно в «Переписке» философа, помещаемой во II томе настоящего издания). Правда, Спиноза не был крупным ученым-естествоиспытателем масштаба Декарта или Лейбница, однако он глубоко интересовался

---

<sup>1</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 2, изд. 2, стр. 141.

вопросами естествознания, глубоко проникся духом новой механико-математической науки, получившей в XVII веке блестящее развитие в трудах Декарта, Гюйгенса, Бойля, а затем Ньютона, Лейбница и др. Принципы этой науки он стремился распространить на всю область бытия и познания. О последовательности Спинозы в этом отношении может свидетельствовать уже тот факт, что даже изложение философских вопросов в «*Основах философии Декарта*» и в своем главном труде — «*Этике*» он производит «геометрическим путем», т. е. так, как излагаются и доказываются различные геометрические теоремы.

Геометрический способ изложения философских проблем неотделим от *рационализма* Спинозы — определяющего гносеологического и методологического направления философии XVII века. Рационализм Спинозы связан с важнейшим гносеологическим положением, выдвинутом им. Это положение гласит, что «*порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей*»<sup>1</sup>. Оно свидетельствует об уверенности Спинозы, как до него и Декарта, что законы человеческого сознания, отождествляемого этими мыслителями с разумом, принципиально те же, что и законы природы, т. е. об уверенности в полной и абсолютной познаваемости мира. Эта уверенность и реализуется у Спинозы в попытке, исходя из некоторых наиболее общих понятий, вывести всю систему природы дедуктивно-рационалистическим, «геометрическим» путем.

Спинозовский рационализм и геометрический способ изложения материала создают значительные трудности в понимании и интерпретации основных понятий его философской системы, отмечавшиеся Марксом: «...у философов, которые придали своим работам систематическую форму, как, например, у Спинозы, — писал Маркс, — действительное внутреннее строение его системы совершенно отлично от формы, в которой он ее сознательно представил»<sup>2</sup>.

Процесс становления философской системы Спинозы значительно скрыт той окончательной формой, какую она получила в «*Этике*». Изучая только это произведение философа, читатель может подумать, что никакого процесса становления спинозовской системы не было и эта

---

<sup>1</sup> См. настоящее издание, стр. 407.

<sup>2</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. XXV, стр. 229.

система сразу вылилась в форму «Этики». Такая иллюзия усиливается еще в связи с тем, что сам Спиноза в соответствии с требованиями своего геометрического метода, с духом своего рационализма вообще старается представить дело именно таким образом. Задача поэтому состоит в том, чтобы показать, как складывалась система Спинозы, вскрыть ее внутреннюю логику и тем самым глубже раскрыть ее подлинный смысл.

Спиноза ставил перед собой грандиозную цель — постигнуть «общий естественный порядок, часть которого составляет человек»<sup>1</sup>. При этом «общий естественный порядок» представлялся им в духе нового времени как универсальный, бесконечный, всеобъемлющий космос. Философски выражая и материалистически углубляя достижения нового естествознания и философии, Спиноза пишет в своей «Этике»: «Природа всегда и везде остается одной и той же; ее сила и могущество действия, т. е. законы и правила природы, по которым все происходит и изменяется из одних форм в другие, везде и всегда одни и те же, а следовательно, и способ познания природы вещей, каковы бы они ни были, должен быть один и тот же, а именно — это должно быть познанием из универсальных законов и правил природы»<sup>2</sup>.

Выражением этого материалистического представления о единстве всей природы и объективности ее законов служит понятие *субстанции*, являющееся центральным в философии Спинозы. Понятие субстанции — одно из наиболее важных и наиболее древних философских понятий, содержание которого в различные исторические периоды менялось. Возникновение этого понятия связано с древнегреческим материализмом; весьма важную роль оно играет в философских произведениях Аристотеля, а затем и у многих средневековых философов; в новое время понятие субстанции фигурирует в произведениях Кампанеллы, Джордано Бруно и особенно в философии Декарта. Восприняв, таким образом, понятие субстанции прежде всего из историко-философской традиции, Спиноза в соответствии с духом своего дедуктивно-рационалистического метода стремится представить это понятие как интуитивно достоверное, совершенно не зависящее от опыта, как такое

---

<sup>1</sup> См. настоящее издание, стр. 567.

<sup>2</sup> См. настоящее издание, стр. 455.

понятие, знание которого должно предшествовать познанию всех конкретных предметов, «единичных (или частных) вещей». В действительности, что особенно ясно из «Переписки» Спинозы (см., например, письмо № 32), понятие субстанции призвано прежде всего выразить факт материальной связи «единичных вещей», т. е. предметов окружающего мира. Поэтому понятие субстанции отнюдь не является пустой априорной категорией; сам Спиноза неоднократно дает его физическую конкретизацию. Так, например, в «Этике»<sup>1</sup>, он говорит о неделимости телесной субстанции и подчеркивает, что ее протяженность исключает пустое пространство. Здесь же Спиноза делает важное указание относительно того, что «материя повсюду одна и та же» и что части ее различаются лишь модально, т. е. в возможности, а не реально, подобно тому как вода, будучи разделенной на капли, все же остается водой. В «Этике» Спиноза формулирует важнейшее материалистическое положение о несотворимости телесной субстанции.

Таким образом, понятие субстанции в философии Спинозы служит прежде всего выражением материальной первоосновы процессов природы, взаимодействия всех тел («единичных вещей»), составляющих вселенную. Уже с этим связано знаменитое определение Спинозой субстанции как «причины самой себя» (*causa sui*), которым открывается «Этика».

Основоположники марксизма-ленинизма дают высокую оценку теоретико-познавательного значения понятия субстанции у Спинозы. Ленин в «Философских тетрадах» указывает, что это понятие есть важная ступень в процессе развития *человеческого познания природы и материи*, так как, «с одной стороны, надо углубить познание материи до познания (до понятия) субстанции, чтобы найти причины явлений. С другой стороны, действительное познание причины есть углубление познания от внешности явлений к субстанции. Двоякого рода примеры должны бы пояснять это: 1) из истории естествознания и 2) из истории философии»<sup>2</sup>.

Таким образом, материализм Спинозы связан прежде всего с его учением о субстанции. Правда, Спиноза не проводит полного отождествления субстанции и материи,

---

<sup>1</sup> См. настоящее издание, стр. 372.

<sup>2</sup> В. И. Ленин, Философские тетради, 1947, стр. 134.

не считает субстанцию только телесной, как это делал, например, Гоббс. Спиноза отождествляет ее с *природой*, заявляя при этом, что под природой он понимает «не одну материю и ее состояния, но кроме материи и иное бесконечное»<sup>1</sup> (подтверждение этой же мысли имеется и в письме № 73).

Понятие материи в истории философии изменяло свое содержание, отражая научные представления соответствующих эпох. В XVII веке господствовали механистические воззрения на материю, нашедшие наиболее яркое выражение в физике Декарта. Спиноза, усвоивший эти взгляды, вместе с тем видел невозможность истолкования всей природы и особенно человека только на основе принципов геометрии и механики. Вот почему он говорит о том, что в природе, кроме материи, существует еще и «иное бесконечное». Объективный же смысл спинозовского учения о природе-субстанции безусловно материалистический. Свидетельством этого является и тот важнейший факт, что неотъемлемыми свойствами единой субстанции-природы философ считает вечность во времени и бесконечность в пространстве. Вечность во времени означает прежде всего несотворенность субстанции, которая, по определению Спинозы, есть «причина самой себя». Субстанция-природа существует лишь в силу собственной мощи, т. е. своих собственных законов, и не нуждается в каком бы то ни было стоящем над ней сверхъестественном существе, т. е. божестве. Вместе с тем Спиноза, находясь под влиянием пантеизма, называет субстанцию-природу богом. Эта особенность взглядов Спинозы на природу, отличающая их от других материалистических учений XVII века, свидетельствует об их передовом характере и одновременно об их отсталости, особенно если иметь в виду дальнейшее развитие материализма.

Передовой характер этих воззрений Спинозы становится совершенно очевидным, если вспомнить, что большая часть материалистических учений о природе в XVII веке — Декарта, Гоббса, а также многочисленных деистов XVII—XVIII вв., будучи основана на механистических представлениях о материи, неизбежно приходила к выводу о необходимости божественного первотолчка, а следовательно, к выводу о независимом от природы и стоящем над ней

---

<sup>1</sup> Б. Спиноза, Богословско-политический трактат, 1935, стр. 97.

божестве. Ликвидируя такую обособленность бога от мира, объявляя его тождественным бесконечной природе-субстанции, Спиноза переносит творческий источник природы в самую природу и тем самым фактически ликвидирует сверхъестественное божественное начало. При этом следует также иметь в виду, что в XVII веке, когда религия была сильна и оказывала огромное влияние на умы людей, спинозовское отождествление бога и природы явилось своеобразной формой пропаганды материализма. Недаром в цитированном выше месте его «Этики» философу приходится вести полемику с теми писателями, которые считают, что «телесная субстанция недостойна божественной природы»<sup>1</sup>.

Вместе с тем отождествление Спинозой природы и бога свидетельствует о серьезной ограниченности его *метафизического* материализма.

Материализм Спинозы не сводится лишь к утверждению самостоятельного, объективного, независимого ни от какой сверхъестественной силы существования природы-субстанции. Углубление и конкретизация этого общего материалистического принципа дана в учении Спинозы о причинности, в его *детерминизме*, составляющем одну из определяющих черт спинозовской философии.

Схоластическая философия средневековья культивировала унаследованный от древности, в особенности от Аристотеля, антропоморфно-телеологический взгляд на природу, согласно которому все явления природы должны быть рассмотрены с точки зрения той или иной цели, а во всем происходящем должны быть раскрыты так называемые «конечные причины», имеющие в виду благо человека. Развитие науки в новое время, раскрывавшей естественные причины явлений природы, приходило в непримиримое противоречие с этими ненаучными представлениями, восходящими к первобытной эпохе и канонизированными христианской религией. Материалистическая философия нового времени развивала и углубляла завоевания научного познания. Один из ее основоположников, Френсис Бэкон, сформулировал методологическую суть научного познания в аформизме: правильное познание есть познание с помощью причин. Мыслителем же, который в XVII веке всесторонне развил принцип причинности, детерми-

---

<sup>1</sup> См. настоящее издание, стр. 374.

низма, сделав его одним из главных принципов философии, был именно Спиноза. В «Прибавлении» к 1-й части «Этики» читатель найдет ряд ярких страниц, характеризующих борьбу Спинозы против схоластическо-телеологического подхода к явлениям, который «совершенно извращает природу», потому что «природа не предназначена для себя никаких целей» и «все конечные причины составляют только человеческие вымыслы»<sup>1</sup>.

Спиноза, таким образом, считает, что все должно иметь причинное объяснение. Само материалистическое представление о единстве природы-субстанции в значительной степени основывается на причинной связи предметов друг с другом. Причинные связи, наблюдаемые в природе, Спиноза истолковывает при этом механистически, как результат непосредственного столкновения тел, как полное равенство причины и действия и целиком в духе новой науки, связывает их с *движением и покоем*. «Могущество действия, — пишет Спиноза, — определяется могуществом его причины в силу того, что сущность действия выражается и определяется сущностью его причины»<sup>2</sup>. Вслед за Декартом, давшим одну из первых формулировок закона инерции, Спиноза рассматривает движение как неотъемлемое состояние вещей, но равноправное с покоем. «Тело движущееся, — читаем мы в «Этике», — движется до тех пор, пока не будет определено к покою другим телом; и... тело покоящееся также покоится до тех пор, пока не будет определено к движению другим телом»<sup>3</sup>.

Механическое столкновение тел является для Спинозы прототипом любого причинно обусловленного события. Принцип механического детерминизма у Спинозы обуславливает абсолютно все явления природы, включая и человека. Он становится у философа основным средством материалистического истолкования всех явлений природы.

Энгельс в «Введении» к «Диалектике природы» дает высокую оценку этой стороне философских воззрений Спинозы: «Нужно признать величайшей заслугой тогдашней философии, — пишет он здесь, — что, несмотря на ограниченное состояние современных ей естественно-научных знаний, она не сбилась с толку, что она, начиная

---

<sup>1</sup> См. настоящее издание, стр. 397.

<sup>2</sup> См. настоящее издание, стр. 591.

<sup>3</sup> См. настоящее издание, стр. 416.



от Спинозы и кончая великими французскими материалистами, настойчиво пыталась объяснить мир из него самого, предоставив детальное оправдание этого естествознанию будущего»<sup>1</sup>.

Итак, учение об объективном, не зависящем ни от божественного, ни от человеческого сознания существовании природы-субстанции в сочетании с могучим стремлением объяснить мир, исходя лишь из него самого, составляет существо материалистических воззрений Спинозы на природу. Однако метафизический, механистический материализм не в состоянии дать последовательно материалистическое объяснение всем явлениям природы, не говоря уже об объяснении общественной жизни. Философские воззрения Спинозы не составляют исключения в этом отношении.

Спиноза не только констатирует связь и взаимозависимость отдельных предметов, «единичных вещей», выражающуюся в причинности. Он ставит перед собой задачу, исходя из понятия субстанции, представить эту связь и взаимозависимость «единичных вещей» и субстанции в систематической форме. Это и приводит его к постановке важного вопроса о том, «каким образом вещи начали существовать и в какого рода зависимости они находятся от первопричины»<sup>2</sup>. Субстанция, следовательно, выступает в философии Спинозы и в качестве первопричины всех «единичных вещей», всех предметов окружающего мира. Как таковая «субстанция по природе первой своих состояний»<sup>3</sup>.

Спиноза в сущности ставит здесь вопрос об историческом происхождении явлений окружающего мира, пытаясь, таким образом, решить диалектическую задачу. Не случайно Энгельс, отмечая метафизический характер философии XVII—XVIII вв., особенно английской философии, в то же время указывал, что в XVII в. диалектика имела своих блестящих представителей в лице Декарта и Спинозы<sup>4</sup>.

Элементы диалектики мы находим прежде всего в попытке Спинозы объяснить природу как единое связанное целое, что нашло свое выражение в понятии субстанции.

<sup>1</sup> Ф. Энгельс, Диалектика природы, 1955, стр. 7.

<sup>2</sup> Б. Спиноза, Переписка, Партиздат, 1932, стр. 64.

<sup>3</sup> См. настоящее издание, стр. 363.

<sup>4</sup> См. Ф. Энгельс, Анти-Дюринг, 1953, стр. 20.

На этом пути философ развивает также свои воззрения о связи всех предметов и явлений природы («конечных вещей») между собой, которые вплотную подводят Спинозу к диалектической идее универсального взаимодействия, царящего в природе. На это указывает Энгельс в «Диалектике природы», отмечая, что «...спинозовское: *субстанция есть causa sui* [причина самой себя] — прекрасно выражает взаимодействие...»<sup>1</sup>.

Глубокие диалектические запросы философии Спинозы не исчерпываются сказанным здесь. Но хотя элементы диалектики в философии Спинозы весьма значительны и выгодно отличают ее от многих других философских учений XVII в., тем не менее воззрения великого мыслителя являются в основном метафизическими. Как мыслитель XVII века, как идеолог буржуазии, к тому же недостаточно зрелой, Спиноза был не в состоянии провести идею развития при объяснении природы, что только и дает возможность последовательно материалистического истолкования всех ее явлений.

Об этом свидетельствует учение Спинозы о происхождении вещей из субстанции как первопричины.

В этой связи следует напомнить, что в натурфилософии другого крупнейшего представителя диалектики XVII в. — Декарта диалектические идеи были связаны прежде всего с его попытками показать происхождение солнечной системы, земли, растений и животных из вихреобразно вращающейся материи. Та же проблема в общем стояла и перед Спинозой, который в отличие от Декарта решал ее, опираясь не столько на факты и понятия физики и механики, сколько на умозрительные понятия своей метафизики. При этом Спиноза сознавал сложность стоящей перед ним задачи и ограниченность своего рационалистического, дедуктивно-математического метода. Мы находим у него замечательные слова о том, что «метод истолкования природы состоит главным образом в том, что мы излагаем собственно историю природы»<sup>2</sup>. Однако действительно историческое, диалектическое развитие природы в XVII в. в силу общего состояния науки было очень мало выяснено. XVII век, как классический век математики и механики, был веком сугубо неисторическим,

---

<sup>1</sup> Ф. Энгельс, Диалектика природы, стр. 183.

<sup>2</sup> Б. Спиноза, Богословско-политический трактат, стр. 115.

превосходящим в этом отношении XVIII столетие. Широкое распространение в этот период дедуктивно-рационалистического метода в философии — прямое следствие исключительного в истории науки увлечения математикой и механикой крупнейших научных и философских умов того времени. Спиноза же сознательно ставил перед собой задачу стать Эвклидом философии, поэтому спинозовский метод истолкования природы должен был неизбежно прийти в противоречие с ее действительным развитием. Для Спинозы картина мира совпадает с математическим методом ее познания, а в математике, особенно в геометрии, считал он, нет процессов, совершающихся во времени, так «из природы треугольника от вечности и до вечности следует, что три угла его равны двум прямым»<sup>1</sup>. Вот почему вместо истории природы у Спинозы получилась *математическая схема*, выражающая только причинную взаимосвязь различных явлений природы, но не ее развитие.

Природа, с точки зрения Спинозы, есть как бы вечное настоящее, она не имеет ни прошедшего, ни будущего. Именно этот метафизический характер воззрений Спинозы, противоречие между диалектической по существу задачей — показать происхождение всех предметов и явлений природы из субстанции как первопричины — и односторонне-метафизическими механико-математическими средствами ее решения есть главная гносеологическая причина ограниченности и непоследовательности его материализма.

В нашей литературе, посвященной философии Спинозы, отождествление им природы с богом часто именуется «теологическим привеском». Следует признать неудачным этот восходящий к Плеханову термин, потому что он приводит к мысли, что понятие бога чисто внешнее, механически пристегнуто Спинозой к его материалистическим философским построениям и вводится философом исключительно в целях маскировки своего материализма. Не случайно у Плеханова эта формула породила другую, еще более неправильную, согласно которой марксизм есть род спинозизма, т. е. марксизм есть спинозизм, освобожденный от его «теологического привеска».

Объяснение элементов теологии, пантеизма в философии Спинозы как «привеска» является поверхностным, не учитывающим всей сложности развития материализма

---

<sup>1</sup> См. настоящее издание, стр. 379.

в XVII веке. Правильнее говорить о пантеистической *форме* Спинозовского материализма. Форма эта, объясняемая недостаточной зрелостью буржуазной идеологии XVII в. и ее зависимостью от феодально-теологической идеологии, отнюдь не может быть рассматриваема только как «привесок» к своему содержанию. Она отражает некоторые существенные особенности философии Спинозы и, в частности, неспособность мыслителя провести последовательно материалистическую точку зрения в воззрениях на природу.

Субстанция как первопричина, по замыслу Спинозы, должна объяснить все многообразие явлений природы, в том числе и человека. Ей должны быть присущи некоторые основные, определяющие свойства, без которых немислимо ни одно явление природы. Тем самым Спиноза дает, так сказать, качественную характеристику субстанции. Она выражается в его философии в понятии *атрибута*, т. е. неотъемлемого свойства субстанции, без чего субстанция не может ни существовать, ни быть представлена. Атрибуты выражают сущность субстанции, без них немислимо само ее существование.

Пантеистическая форма Спинозовского материализма состоит прежде всего в том, что свое учение о природе он излагает как учение о боге. Традиционные же схоластические представления о боге были представлениями о нем, как о наиболее совершенном существе, обладавшем максимумом реальности, бытия. Отсюда бесконечное число определяющих его свойств, или атрибутов. Сводя бога к природе, Спиноза истолковывает приписываемую ему моральную категорию совершенства как физическую категорию реальности, реального существования природы. Реальность и совершенство — одно и то же, неоднократно указывает Спиноза. Вместе с тем бесконечное число атрибутов, приписываемое богу, переносится Спинозой и на субстанцию, являющуюся синонимом бесконечной природы. Это также отчасти объясняет, что имел в виду Спиноза, говоря, что природа не сводится только к протяженности, а включает в себя и «иное бесконечное».

Однако утверждение бесконечного числа атрибутов субстанции-природы носит у Спинозы по существу формальный характер, потому что число известных нам атрибутов, число тех существенных свойств субстанции, которые проявляются в мире конечных вещей, сводится к двум.

С одним из атрибутов субстанции мы в сущности уже знакомы. Когда мы анализировали воззрения Спинозы на материю, мы уже видели, что определяющий признак материи, или телесной субстанции, состоит в *протяженности*. Протяжение и составляет один из двух атрибутов бесконечной субстанции, потому что без этого свойства нельзя мыслить, нельзя представить себе ни одной конечной вещи, ни одного предмета окружающей природы. Выше мы видели, что вслед за Декартом протяженность истолковывается Спинозой в физическом плане как отрицание пустоты. Отождествление материи с протяженностью — типичное проявление механицизма в воззрениях на природу как у Декарта, так и у Спинозы.

Однако субстанция — природа не сводится, согласно Спинозе, к протяженной материи потому, что ей присущ еще один атрибут — атрибут *мышления*. Если у Декарта протяжение и мышление представляли собой две совершенно различные субстанции, связь между которыми устанавливалась высшим существом — богом, стоявшим вне обеих этих субстанций, то у Спинозы это два атрибута одной и той же субстанции, отождествляемой Спинозой с богом. И с какими бы трудностями ни встретился Спиноза в своей попытке вывести все явления природы, включая и человека, из единого начала, из объективной, независимо от человеческого сознания существующей субстанции, сама эта попытка носила, несомненно, материалистический характер хотя бы уже потому, что она позволила философу разрушить традиционную основу всех религий — представление о боге, как о личности, действующей по свободной воле, являющейся «существом вне всех субстанций». Декарт при всем его радикализме, при огромном материалистическом значении его физики остался на позициях религии в этом решающем пункте, поскольку у него сохранилось понятие о боге, как о личном существе, независимом от природы. Спиноза, почти не полемизирующий с Декартом в своих «Основах философии Декарта», где он стремится лишь дать геометрическое изложение существа философских воззрений своего предшественника, тем не менее недвусмысленно определяет его представления о боге, как о личности, устаревшими<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> См. настоящее издание, стр. 186.

По мысли Спинозы, бог это отнюдь не личность, это сама субстанция, сама природа, и мы «постольку не понимаем могущества божия, поскольку не знаем естественных причин»<sup>1</sup>. Философ неустанно повторяет, что нужно «тщательно избегать смешения могущества бога с могуществом или правом человеческим, принадлежащим царям»<sup>2</sup>, так как «атрибуты, делающие человека совершенным, так же мало могут быть применены к богу, как к человеку те атрибуты, которые делают совершенным слона или осла»<sup>3</sup>. Хотя Спиноза вынужден постоянно говорить о боге, он вместе с тем неоднократно подчеркивает, что «в природе бога не имеют места ни ум, ни воля»<sup>4</sup>, что бог не является каким-то трансцендентным, «потусторонним» по отношению к природе существом, он имманентен ей, слит с ней, поэтому «бог», т. е. природа, не может действовать в соответствии с целями, и все совершается согласно законам причинной необходимости. Энергичная борьба Спинозы против телеологического способа объяснения явлений, за детерминизм опирается именно на эти принципы его философии. Философ высмеивает частые обращения к богу суеверных людей, которые не могут понять естественной, причинно обусловленной связи явлений. Он называет бога «убежищем познания».

Наибольшая трудность, с которой Спиноза встречается в своей метафизике, связана с объяснением отношения между субстанцией как первопричиной всего существующего и отдельными вещами. По существу Спиноза сталкивается здесь с диалектической проблемой происхождения вещей из единого материального начала. Применительно к природе эта проблема может быть решена путем выяснения конкретного происхождения и развития предметов и явлений окружающего мира. Спиноза же сделал попытку решить эту проблему дедуктивно-рационалистическим путем, отождествляя причинные и логические связи, и, естественно, потерпел неудачу.

Зависимость единичных вещей от субстанции выражается Спинозой понятием *модуса*, т. е. состояния, единичного проявления субстанции. Термин «модус» встречается у Спи-

---

<sup>1</sup> *Б. Спиноза*, Богословско-политический трактат, стр. 29.

<sup>2</sup> См. настоящее издание, стр. 405.

<sup>3</sup> *Б. Спиноза*, Переписка, стр. 122—123.

<sup>4</sup> См. настоящее издание, стр. 378.

позы чаще, чем термин «единичная вещь», особенно в «Этике». По своему содержанию — онтологически эти термины по существу однозначны, но между ними имеется существенное различие в гносеологическом смысле. Термин «единичная вещь» означает тот или иной конкретный предмет объективного мира, то или иное явление природы — будь то камень, животное или человек — как они существуют объективно, независимо от человеческого сознания. Термин «модус» может означать тот же самый предмет или то же самое явление природы, но рассматриваемое в его зависимости от субстанции как первопричины. Это различие гносеологического значения терминов «единичная вещь», с одной стороны, и «модус» — с другой, связано у Спинозы с различием родов человеческого познания.

Итак, модус, по определению Спинозы, есть состояние субстанции, «то, что существует в другом и представляется через это другое»<sup>1</sup>. Субстанция одна, и поэтому она представляется только через себя, представление о модусе, о той или иной конечной вещи обязательно связано с представлением о другом модусе, о другой конечной вещи, так или иначе взаимодействующей с первой, и т. д. Взаимодействие же всех конечных вещей возможно потому, что наряду с покоем им свойственно и движение, понимаемое механически, как пространственное перемещение. Модусы движутся «то медленнее, то скорее»<sup>2</sup> и благодаря движению отличаются друг от друга. Между тем субстанция составляет «один индивидуум, части которого, т. е. все тела, изменяются бесконечно многими способами без всякого изменения индивидуума в его целом»<sup>3</sup>. Как индивидуум высшего порядка она таким образом совершенно неподвижна и неизменна.

Субстанции как единому, целостному началу свойственна вечность существования, что имеет материалистический смысл несотворенности природы во времени. Вместе с тем субстанция бесконечна и в пространстве. Модусы же как «конечные вещи» изменчивы, преходящи, и только по отношению к ним имеет силу категория времени, называемая Спинозой длительностью.

---

<sup>1</sup> См. настоящее издание, стр. 361.

<sup>2</sup> См. настоящее издание, стр. 415.

<sup>3</sup> См. настоящее издание, стр. 419.

В постановке вопроса о взаимоотношении субстанции и модусов у Спинозы имеется момент диалектики. Он состоит в той мысли Спинозы, согласно которой нельзя свести единство бесконечной природы, выражаемое понятием субстанции, к сумме составляющих ее конечных вещей, модусов. Природа в целом представляет собой нечто качественно своеобразное по сравнению с совокупностью единичных вещей. Однако эта диалектическая идея только намечена у Спинозы, но не развита сознательно и систематически в учении о единстве бесконечного и конечного. Более того, в учении Спинозы о бытии имеет место несомненный разрыв между бесконечной сущностью — субстанцией и миром конечных вещей, модусов, который определяет и наибольшую трудность этого учения. Трудность эта состоит в том, чтобы объяснить, каким образом неподвижная и неизменная субстанция является первопричиной непрерывно движущихся модусов. Если движение может объяснить происхождение отдельных вещей, модусов, то протяжение как атрибут субстанции происхождения самого движения объяснить не в состоянии, так как только из протяжения движение невыводимо. Ликвидировать это противоречие, порожденное попыткой решения диалектической по существу задачи односторонне метафизическими средствами, Спиноза, конечно, не в состоянии. Субстанция как первопричина у него буквально повисла в воздухе.

Поскольку человек, согласно философской системе Спинозы, составляет лишь один из модусов, субстанция, будучи оторвана от модусов, оторвана тем самым и от человека. Это делает понятным замечание Маркса в «Святом семействе» о том, что спинозовская субстанция есть метафизически переряженная природа в ее оторванности от человека <sup>1</sup>.

Связь между субстанцией как первопричиной и миром движущихся модусов Спиноза пытался установить посредством бесконечного модуса движения. Поскольку движение свойственно не тому или иному модусу, а всем им без исключения и число модусов бесконечно, Спиноза считает возможным говорить о движении, как о модусе особого рода, как о модусе бесконечном, опосредствующем переход от субстанции как первопричины к миру движущихся

---

<sup>1</sup> См. *К. Маркс и Ф. Энгельс*, Соч., т. 2, изд. 2, стр. 154.



щихся модусов как конечных вещей. Но опять-таки движение и с этой точки зрения не выступает у Спинозы в качестве атрибута, неотъемлемого свойства субстанции. Потому связи субстанции с бесконечным модусом движения по существу нет, и происхождение модусов из субстанции попрежнему необъяснимо.

Эти затруднения, неразрешимые на почве той методологии, которой Спиноза был вынужден пользоваться, и приводят к тому, что при объяснении происхождения единичных вещей, мира модусов философ особенно часто использует схоластическую терминологию, прибегая, например, к понятию бога как производящей причины (*causa efficiens*) природы<sup>1</sup>. В этой же связи, используя схоластическую терминологию, Спиноза именует субстанцию «порождающей природой» (*natura naturans*), а мир модусов — «порожденной природой» (*natura naturata*). Эти термины встречаются у некоторых средневековых философов, например у Аверроэса и Фомы Аквинского, а в новое время — у Джордано Бруно и Френсиса Бэкона.

В этом обращении Спинозы к терминологии, связанной у средневековых схоластиков с теологическими представлениями о боге, как личности, нет ничего неожиданного или удивительного. Его обращение к схоластическим категориям бога как производящей и совершенной причины и субстанции как порождающей природы вполне объяснимо условиями XVII века, когда религиозно-схоластическая идеология, несмотря на все свои поражения, представляла еще огромную силу, тяготившую над умами современников.

Спиноза, страстно стремившийся к объяснению и решению наисложнейшего вопроса о происхождении и развитии природы и человека с его сознанием неизбежно терпел неудачу, потому что, несмотря на глубокие диалектические догадки, оставался на позициях метафизики, метафизической методологии, выражавшейся в одностороннем использовании логических средств математики и механики, в универсализировании их.

Однако между использованием понятия бога как производящей причины в философии Спинозы и той ролью, которую это понятие играло в схоластическо-теологи-

---

<sup>1</sup> См. настоящее издание, стр. 377.

ческих учениях, существует принципиальное различие. В последних это понятие, как и другие аналогичные ему понятия, было подчинено учению о боге как о личности, творящей природу, возвышающейся над ней и управляющей ею. В философии Спинозы понятие бога имеет только отрицательный смысл, оно свидетельствует о невозможности естественным путем объяснить происхождение мира. Никакого положительного содержания понятия бога у Спинозы не имеет и не играет никакой роли в объяснении явлений мира. Спиноза стремится объяснить все только естественными причинами, объяснять мир только из него самого. Никто из материалистов XVII века не вел такой энергичной и напряженной борьбы против религиозных представлений о боге, как о личном существе, от воли и произвола которого зависит весь порядок вещей, вся закономерность мира. Именно с этой борьбой в значительной степени связана слава Спинозы как атеиста.

Таким образом, за известной общностью терминологии схоластиков и Спинозы скрывается совершенно различное содержание. В термины развивавшейся в течение столетий схоластической философии великий мыслитель, как, впрочем, и многие другие представители передовой философской мысли XVII в., вкладывает принципиально отличное содержание, как правило, подсказанное современной ему наукой и философией. Одним из характерных примеров этого являются вышеназванные схоластические термины «порождающей» и «порожденной природы». Под первым из них Спиноза понимает субстанцию как мировое единство, мировую целостность, абсолютную полноту, под вторым — совокупность модусов, т. е. ту же природу, но взятую в аспекте множественности и отдельности составляющих ее предметов.

Огромные трудности встречает Спиноза и в своей попытке вывести из субстанции существование модусов не только как вещей протяженных, но и мыслящих. Выше было указано, что с этой целью он приписывает субстанции-природе наряду с протяжением другое неотъемлемое свойство — атрибут мышления.

Атрибут мышления в философской системе Спинозы призван объяснить прежде всего факт наличия у человека разума, т. е. способности к рациональному, логическому мышлению. Однако термин «мышление» (*cogitatio*) упо-

требуется Спинозой очень широко: этим термином он в духе рационалистической психологии XVII в. обозначает не только мышление в собственном смысле этого слова, т. е. как только человеческую способность, но включает в него и область чувства, как и все содержание человеческого сознания.

Широкое применение понятия «мышление» приводит философа к утверждению, согласно которому все предметы природы «хотя и в различных степенях, однако же все одушевлены»<sup>1</sup>. В этих словах Спиноза недвусмысленно формулирует свой *гилозоистический* взгляд на природу.

Как известно, гилозоизмом называется точка зрения, приписывающая жизнь в той или иной форме всем телам природы. У древнегреческих материалистов — Фалеса, Анаксимандра, Гераклита и др. эта точка зрения была следствием неизжитых еще первобытно-анимистических представлений. В философии нового времени гилозоизм был присущ натурфилософским воззрениям Джордано Бруно, считавшего, что земля и небесные тела являются гигантскими одушевленными организмами. Декарт, выдвинувший последовательно механистическое понимание материи, изгнал из своей физики какие бы то ни было намски на возможность существования в природе малейшего подобия психической способности человека, объявив в связи с этим животных лишь простыми машинами. Спиноза, усвоивший механистическое понимание материи, сочетает его с гилозоистическим взглядом на природу. В связи с этим он отрицает правильность утверждения Декарта о том, что животные — это неодушевленные машины, хотя и подчеркивает, что способность животных чувствовать еще не делает их природу сходной с человеческой.

Трудности спинозовского гилозоизма есть трудности объяснения происхождения, а тем самым и сущности такого сложнейшего явления природы, как человеческое сознание, и в особенности мышления как его высшего проявления. Возврат Спинозы к гилозоизму от исключительно механистической точки зрения Декарта в конкретных условиях той эпохи означал безусловно материалистическую попытку преодоления картезианского дуализма.

---

<sup>1</sup> См. настоящее издание, стр. 414.

Следует напомнить, что Декарт, объявив животных простыми механизмами и подчинив тем же законам важнейшие проявления человеческого организма (питание, сон, размножение и т. д.), вместе с тем решительно изъясил из сферы действия этих законов область человеческого мышления. Последнее он объявил функцией души, составляющей проявление особой духовной субстанции, совершенно независимой от субстанции материальной и противоположной ей. В этом — одна из главных причин апелляции Декарта к богу как высшему существу, объединяющему материальную и духовную субстанции. Спинозовский же материализм, как мы видели, решительно отвергает религиозное представление о боге как личности, возвышающейся над природой и управляющей ею. Стремясь к естественному объяснению всех явлений природы, Спиноза и человеческое мышление считает естественным свойством, проявлением атрибута мышления бесконечной субстанции — природы. Однако метафизическая, неисторическая точка зрения Спинозы, объясняемая состоянием научных знаний его эпохи, поставила перед ним непреодолимые трудности в объяснении *происхождения* сознания. Низкий уровень развития естественных наук, особенно биологии, полное отсутствие знаний о происхождении человека являются причиной того, что Спиноза, говоря о различии, существующем между психикой («душой») животного и человеческим интеллектом, не может указать никаких моментов связи, существующей между ними. Именно поэтому философ не в состоянии дать сколько-нибудь удовлетворительное решение вопроса о происхождении человеческого сознания с его высшим проявлением — рациональным, логическим мышлением — из субстанции как первопричины. В решении этого вопроса он столкнулся с еще большими затруднениями, чем при решении вопроса о происхождении движущихся модусов из субстанции, обладающей лишь атрибутом протяженности.

Как мы видели, связующим звеном между атрибутом протяженности бесконечной субстанции и миром модусов, по замыслу Спинозы, является бесконечный модус движения. Аналогично этому звеном, соединяющим атрибут мышления субстанции с миром модусов как вещей мыслящих, философ объявляет бесконечный разум (*intellectus infinitus*), являющийся вторым бесконечным модусом

в его системе. Спиноза подчеркивает, что разум никак нельзя рассматривать в качестве атрибута, неотъемлемого свойства субстанции, что разум — только одно из состояний атрибута мышления наряду с любовью, желанием и другими проявлениями, модусами психики. Но в отличие от них разум как наивысшее из этих проявлений объявляется Спинозой бесконечным модусом, призванным, подобно бесконечному модусу движения, опосредствовать переход от субстанции к миру мыслящих вещей. Однако бесконечный модус движения выражал совершенно реальные свойства тел, наблюдаемые в повседневной жизни. Что же с этой точки зрения должен выражать бесконечный разум? Ответ на этот вопрос был дан философом уже в первом его произведении — «Кратком трактате о боге, человеке и его счастье», где он отмечает, что единственное свойство бесконечного разума состоит в том, чтобы «познавать всегда все ясно и отчетливо»<sup>1</sup>. Тем самым образуется сугубо метафизическое понятие абсолютного знания для всех времен.

Это понятие абсолютного знания обуславливается гносеологическими принципами теории познания Спинозы. И само понятие бесконечного разума имеет у Спинозы определенный гносеологический смысл. Что же касается его онтологического значения, то утверждаемое Спинозой объективное существование разума не в качестве только индивидуальной способности того или иного человека, а в качестве бесконечного модуса, имеющего свойство все и во все времена ясно и отчетливо познавать, создает иллюзию какой-то объективной завершенности познания, притом осуществляемой не человеком как конечным существом. Вот почему эту мысль Спинозы нельзя признать материалистической.

Отношение бесконечного разума в качестве бесконечного модуса к атрибуту мышления является одним из наиболее темных мест в учении философа о природе. Он говорит об идее бога в атрибуте мышления, об идее самого атрибута мышления, но не может дать сколько-нибудь удовлетворительное решение вопроса о происхождении человеческого сознания и его высшей способности — рационально-логического мышления. Метафизический характер спинозовского материализма является

---

<sup>1</sup> См. настоящее издание, стр. 108.

препятствием для правильного решения этого сложного вопроса.

Таким образом, вся совокупность исторических условий XVII века предопределила неудачу Спинозы в решении вопроса о происхождении человеческого сознания. С другой стороны, господство механико-математических представлений и понятий оказало решающее влияние на спинозовское понимание объективной закономерности, господствующей в мире. Хотя во всех явлениях природы сказывается наличие единой субстанции, имеющей два совершенно равноправных атрибута — протяжение и мышление, и хотя в связи с этим более или менее одушевленными объявляются все вещи, наличие атрибута мышления реально сказывается только в человеке, который способен вести себя не только как «вещь протяженная», но и как «вещь мыслящая». Все же остальные предметы природы ведут себя только как вещи протяженные, подчиняясь законам механического детерминизма.

Говоря о конкретных, единичных вещах, составляющих мир модусов, проявлений единой субстанции, Спиноза решительно утверждает, что они, действуя друг на друга, связаны между собой железной цепью взаимной причинной обусловленности, взаимной детерминации. В этой цепи нет и не может быть никаких перерывов. Отождествляя случайность и беспричинность, Спиноза как ярчайший представитель механистического детерминизма решительно отрицает объективность случайности. Случайных событий и случайных вещей не может быть, потому что существование каждой единичной вещи зависит не столько от ее индивидуальной сущности, сколько от непрерывного сцепления бесконечного ряда других вещей, других причин, разрушающих данную вещь. Поскольку каждая единичная вещь, каждый модус включен в бесконечную цепь причин, в цепь бесконечной детерминации, случайность не может иметь места. Представление о случайности тех или иных явлений, утверждает Спиноза, с необходимостью возникает у нас лишь потому, что мы рассматриваем эти вещи только в их единичном бытии, изолированно, или в сцеплении только некоторого, ограниченного ряда причин. И эта иллюзия может рассеяться у нас только тогда, когда мы поднимаемся до познания всего порядка природы, мировой связи всех причин. Лишь в этом случае, указывает Спиноза, исчезнет иллюзия случайности

вещей, и мы найдем «все так же необходимым, как все то, чему учит математика»<sup>1</sup>.

Таким образом, Спиноза отрицает случайность и признает только необходимость. Последняя представляется ему как необходимость математического типа. Вся природа, согласно Спинозе, представляет собой бесконечный ряд причин и следствий, которые в своей совокупности составляют однозначную, однопорядковую необходимость. Поэтому все в мире, говорит Спиноза, сохраняет «вечный, прочный и неизменный порядок»<sup>2</sup>, так как «вещи не могли быть произведены богом никаким другим образом и ни в каком другом порядке, чем произведены»<sup>3</sup>. Таким образом, философ развивает здесь законченный механистический детерминизм, который, будучи распространен на область человеческой деятельности, приводит к выводам фатализма. Поскольку человек лишь модус среди других модусов, его деятельность абсолютно предопределена всей совокупностью мировых связей, образующих прочные и неизменные законы. И по отношению к человеку Спиноза считает принципиально возможным такое универсальное математическое познание, которое объясняло бы существование и деятельность каждого отдельного индивида. Прочные и неизменные законы мира Спиноза именует «решениями и велениями бога» (*Decreta Dei*), божественным промыслом, неоднократно заявляя, что «все предопределено богом»<sup>4</sup>.

Несомненно, в связи с этими положениями фатализма спинозовский материализм подвергается наибольшему испытанию. Читатель встретит в произведениях Спинозы отдельные места, где философ объявляет бога не только причиной происхождения вещей, но и причиной их продолжающегося существования, прямо заявляя, что «бог есть... причина бытия... вещей»<sup>5</sup>. С точки зрения этой концепции бога как будто иначе выглядит и само существование вещей. Если до сих пор, как мы видели, это существование определялось их взаимной детерминацией, то теперь такое рассмотрение единичных вещей оказывается уже недостаточным. *«Вещь, которая определена к какому-*

<sup>1</sup> См. настоящее издание, стр. 301.

<sup>2</sup> *Б. Спиноза*, Богословско-политический трактат, стр. 95.

<sup>3</sup> См. настоящее издание, стр. 390.

<sup>4</sup> См. настоящее издание, стр. 394.

<sup>5</sup> См. настоящее издание, стр. 384.

либо действию, — читаем мы, — необходимо определена таким образом богом, а не определенная богом сама себя определить к действию не может»<sup>1</sup>, и поэтому «только от постановления и воли бога зависит, чтобы каждая вещь была тем, что она есть»<sup>2</sup>.

Идеалистические интерпретаторы философии Спинозы усиленно стремятся использовать эту ее сторону, многочисленные высказывания философа о «божественном предопределении», спинозовский фатализм. Так, один из современных неотомистов, Зивек, пытаясь подкрепить религию с помощью фальсифицированного спинозизма, пишет в своей книге «Спиноза и религиозный пантеизм»: «Не только философ по профессии, но всякий, кто сегодня серьезно ищет разрешения проблемы вечности судьбы человека и смысла жизни, не может, рано или поздно, не встретить на своем пути и его (т. е. Спинозы. — В. С.) учение»<sup>3</sup>.

Но как же мы должны расценивать спинозовский фатализм? Действительно ли религия берет верх над его материализмом?

Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо вспомнить высказывание Энгельса по поводу механистического детерминизма французских материалистов XVIII века. В «Диалектике природы», в фрагменте «Случайность и необходимость», Энгельс подвергает язвительной критике механистический детерминизм французских материалистов XVIII века, отрицавших объективный характер случайности не менее категорично, чем Спиноза. С точки зрения такого рода детерминизма, указывает Энгельс, самые ничтожные факты — вроде длины хвоста данной собаки или того, что блоха укусила меня в прошлую ночь в 4 часа утра, а не в 3 или в 5, и притом в правое плечо, а не в левую икру — порождаются необходимым сцеплением причин и следствий, «так, что уже газовый шар, из которого произошла солнечная система, был устроен таким образом, что эти события должны были случиться именно так, а не иначе. С необходимостью этого рода, — продолжает Энгельс, — мы тоже еще не выходим за пре-

---

<sup>1</sup> См. настоящее издание, стр. 385.

<sup>2</sup> См. настоящее издание, стр. 392.

<sup>3</sup> P. Siewek, Spinoza et le panthéisme religieux, Paris 1937, p. XIV.



дела *теологического взгляда на природу* (курсив мой. — В. С.). Для науки почти безразлично, назовем ли мы это, вместе с Августином и Кальвином, извечным решением Божиим, или, вместе с турками, кисметом, или же «необходимостью»<sup>1</sup>.

Это рассуждение Энгельса целиком относится и к Спинозе. Хотя великий голландский материалист и доказал бессмысленность религиозных представлений о боге, как о существе, стоящем вне природы и над природой и диктующем ей свои законы, сам он, как мы видели, прибегает к понятию «божественного предопределения». Но это понятие не имеет у Спинозы никакого религиозного смысла, а выражает лишь слабость, механистическую ограниченность его материализма, в особенности метафизическое, антиисторическое понимание им детерминизма. Понятие божественного предопределения в сущности есть лишь синоним механистического фатализма Спинозовской системы. Сам Спиноза недвусмысленно указывает в 21-м письме «Переписки», что «необходимость есть не что иное, как предначертание бога (*Decretum Dei*)»<sup>2</sup>, и поэтому «говорим ли мы, что все происходит по законам природы или что все устраивается по решению и управлению Божию, — мы говорим одно и то же»<sup>3</sup>.

Таким образом, хотя каждая отдельная вещь, каждый модус и детерминируется в своем существовании другой отдельной вещью, другим модусом, но за этой детерминацией каждой отдельной вещи другой, одного модуса другим необходимо видеть мировую совокупность детерминирующихся вещей, внутри которой и совершается конкретная детерминация той или иной вещи. «Хотя каждая отдельная вещь, — поясняет эту свою мысль Спиноза, — определяется к известного рода существованию другой отдельной вещью, однако сила, с которой каждая из них пребывает в своем существовании, вытекает из вечной необходимости божественной природы»<sup>4</sup>.

Французские материалисты XVIII века, выражая идеологию уже зрелой буржуазии, боровшейся за власть, полностью изгнали бога из своих философских построе-

---

<sup>1</sup> Ф. Энгельс, *Диалектика природы*, стр. 173.

<sup>2</sup> Б. Спиноза, *Переписка*, стр. 114.

<sup>3</sup> Б. Спиноза, *Богословско-политический трактат*, стр. 51.

<sup>4</sup> См. настоящее издание, стр. 443.

ний. И хотя их механистический детерминизм, не признающий объективного характера случайности, тоже приводил к выводам фатализма и поэтому не выводил за пределы теологического взгляда на природу, тем не менее они были уже далеки от того, чтобы сочетать свой фаталистический детерминизм с понятием божественного предопределения, «божественного промысла». Другой, значительно более ранний этап развития буржуазной идеологии выразил Спиноза, живший за столетие до французских материалистов. Недостаточная еще зрелость этой идеологии, ее зависимость от идеологии религиозной проявились в спинозовской концепции механистического детерминизма, называемого им «божественным промыслом».

Ставит ли это под сомнение материалистический характер философских воззрений Спинозы в целом и тем более делает ли это его идеалистом, религиозным мыслителем, как это пытаются изобразить некоторые буржуазные философы-идеалисты?

Разумеется, нет. Исторический смысл философской системы Спинозы состоял в утверждении объективной закономерности природы, независимой ни от какого сверхъестественного вмешательства божества, в утверждении естественного объяснения всех явлений природы. Что же касается понятия божественного предопределения и некоторых других теологических понятий, с которыми читатель встречается в произведениях Спинозы, то они являются следствием механистического, метафизического характера его материализма, следствием исторических обстоятельств его появления, включая сюда и сложную идейную родословную философии Спинозы. Но несомненно, что исторически философия Спинозы, несмотря на все свои слабости, разрушила религию.

Материалистические принципы своей онтологии Спиноза полностью распространяет и на учение о человеке. Философ неоднократно указывает, что человек не составляет «государства в государстве», т. е. исключения из всеобщего порядка природы, он полностью подчиняется этому порядку, поскольку является лишь модусом среди других модусов. Однако, несмотря на это, человек представляет собой модус особого рода.

Как было сказано ранее, Спиноза объявляет каждый предмет, каждый модус не только протяженной, но и мыслящей вещью. Этот принцип наличия двух атрибутов

по всех проявлениях единой субстанции проводится им последовательно в его философской системе. Однако конкретизировать эту общую установку применительно ко всем явлениям природы, в особенности природы неорганической, Спиноза был не в состоянии. Признав одушевленность свойством всей природы, философ сознает, что в действительности кроме животных лишь в человеке реально проявляется второй атрибут субстанции — мышление. Поэтому все единичные вещи, все модусы ведут себя только как «вещи протяженные», и лишь в поведении человека обнаруживается, что он является не только «вещью протяженной», но и «вещью мыслящей». Читатель не найдет в произведениях Спинозы почти никаких очерков, посвященных физиологии животных и человека. В этом отношении Спиноза как ученый стоял позади Декарта, сделавшего значительный вклад в эту отрасль научных знаний. Философ ограничивается общим указанием на существование простых и сложных тел; последние состоят из твердых, мягких и жидких частей. Человек представляет собой, как утверждает Спиноза, одно из наиболее сложных тел.

Сложность человеческого организма есть результат деятельности человеческой *души*, которая, согласно Спинозе, не есть какая-то особая, совершенно отличная от тела сущность, как понимала ее схоластическая философия и каковой она представлялась еще Декарту. Душа — это совокупность мыслительных способностей человека, не *anima*, а *mens* (в связи с чем это латинское слово часто передается в русском переводе словом «дух»). Человеческая душа — лишь одно из проявлений, один из модусов атрибута мышления, частица «бесконечного разума бога»<sup>1</sup>.

Отношение между душой и телом — важнейшая психофизиологическая и философская проблема, решению которой уделяли первостепенное внимание крупнейшие мыслители древности и нового времени и которая настоятельно встала и перед Спинозой, особенно в связи с его этическими интересами. XVII веку был известен ряд решений этой проблемы, более или менее резко расходившихся с официальным религиозно-идеалистическим «решением» ее, полностью обособлявшим душу от тела, подчинявшим «бренное тело» «бессмертной душе». Так,

---

<sup>1</sup> См. настоящее издание, стр. 412.

последовательно материалистическое и механистическое решение этой проблемы было дано Гоббсом, который все проявления духовной жизни человека, включая и мышление, ставил в зависимость от деятельности органов чувств, от телесных отправлений, а в конечном счете от движений мельчайших частиц вещества. Иное решение этого вопроса дано Декартом. Проводя последовательно механицизм в объяснении явлений природы, он объявил животных простыми автоматами. Однако он считал невозможным подчинить законам механики человеческое мышление и волю, объявив их проявлениями особой духовной субстанции. Вслед за Декартом и даже последовательнее его Спиноза отрицает возможность механистического объяснения сознания человека, в особенности сведения человеческого мышления к «какой-то частице количества», т. е. к протяжению. Декарт вопреки собственным принципам, запрещавшим какое бы то ни было отождествление протяжения и мышления, все же сделал такую попытку, стремясь тем самым дать рациональное объяснение явлениям сознания. Эту попытку Декарта Спиноза критикует в Предисловии к V части своей «Этики». Именно этим категорическим отрицанием попыток отождествить протяженность и мышление следует объяснить то обстоятельство, что Спиноза считал невозможным провести полное отождествление субстанции с материей, понимаемой механистически и абстрактно-геометрически.

Как философ-рационалист он стремится делать заключения лишь на основании ясного и отчетливого познания. Исправляя одностороннее увлечение Декарта, голландский философ очень осторожно подходит к вопросу о взаимоотношении души и тела, поскольку уровень биологических и психофизиологических знаний в XVII веке был очень низок. «До сих пор, — говорит Спиноза, — никто еще не изучил устройства тела настолько тщательно, чтобы мог объяснить все его отправления»<sup>1</sup>. Поэтому, решая вопрос о взаимоотношении тела и души, он утверждает, что «ни тело не может определять душу к мышлению, ни душа не может определять тело ни к движению, ни к покою, ни к чему-либо другому»<sup>2</sup>. Эти слова Спинозы дают основание определять его точку зрения относительно взаимо-

---

<sup>1</sup> См. настоящее издание, стр. 458.

<sup>2</sup> См. настоящее издание, стр. 457.

действия души и тела как точку зрения *психофизического параллелизма*, рассматривающего психологические и физиологические явления как два самостоятельных параллельных ряда, хотя и находящихся в соответствии друг с другом, но причинно не связанных. Такое понимание Спинозовского решения психофизической проблемы, особенно свойственное буржуазным интерпретаторам Спинозизма, как будто подкрепляется и его онтологией, в которой протяжение и мышление рассматриваются как два совершенно независимых атрибута. Но было бы неправильным считать точку зрения психофизического параллелизма окончательным выводом Спинозы. Проницательность великого голландского материалиста состоит в том, что он, несмотря на ограниченность биологических и психофизиологических знаний своей эпохи, отверг ограниченно механистическое решение психофизической проблемы. Из глубины своего материалистического учения о единой субстанции, лежащей в основе *всех* явлений природы, он все же преодолел картезианский психофизический дуализм и поднялся до понимания принципиальной зависимости явлений сознания от особенностей телесной организации человека. Поэтому, хотя Спиноза и признается, что в силу недостаточности знаний своей эпохи ему неизвестна *эмпирическая связь* протяжения и мышления в теле человека, но тем не менее констатирует их *единство*, постоянно наблюдаемое в жизни человека. Причем Спиноза опирается здесь не только и даже не столько на факты биологии и психологии, сколько на факты морального и общественного бытия человека. В результате он считает себя вправе заявить, что *«человеческая душа способна к восприятию весьма многого и тем способнее, чем в большее число различных состояний может приходить ее тело»*<sup>1</sup>. Деятельность души ставится здесь в зависимость от состояний тела. Действие внешних объектов на человеческую душу приводит к тому, что она «воспринимает вместе с природой своего тела и природу многих других тел»<sup>2</sup>, т. е. познает их.

Материалистический характер философских воззрений Спинозы проявляется и в его понимании места вопросов теории познания, гносеологических вопросов в системе

---

<sup>1</sup> См. настоящее издание, стр. 420.

<sup>2</sup> См. настоящее издание, стр. 421.

этих воззрений. Если Декарт систематическое обоснование своей философской системы начинал с знаменитого положения «я мыслю» и лишь затем, исследовав это положение, переходил к своему учению об объективном мире, то Спиноза открывает свою философскую систему в «Этике» учением о бытии. Решение теоретико-познавательных вопросов, таким образом, подчинено у Спинозы решению основного вопроса философии. Учение о познании вытекает в его философской системе из учения о бытии, более конкретно из учения о человеке, занимающем определенное место в спинозовской «системе природы».

В теории познания Спиноза — типичный и яркий представитель созерцательного домарковского материализма. Исходя из возможности полного, исчерпывающего познания мира, высмеивая гносеологические ухищрения скептиков как совершенно пустые и никчемные, сам Спиноза в целом далек от правильного, диалектического понимания процесса познания. Субъектом познания у него выступает абстрактный, внеисторический индивид, а процесс познания мыслится совершающимся всегда в одних и тех же формах. Развитие познания, если оно и имеет место, то совершается лишь в индивидуальном плане как переход от одного рода познания, более низкого, к другому, более высокому. Таких родов познания, по Спинозе, три.

Первым родом познания он считает чувственное познание, называемое им *мнением* или *воображением* (полноты, имагинацией). Чувственное познание основывается на двух способах восприятия. Первый из них есть восприятие, которое мы получаем со слов (понаслышке) или когда делаем вывод на основании какого-нибудь произвольного признака. Спиноза отбрасывает этот способ как ненаучный, свойственный схоластике с ее ссылкой на древние авторитеты и религию, как веру в непогрешимость библии и «отцов церкви». Второй способ восприятия есть восприятие из беспорядочного опыта. Этот путь познания, обычно применяемый в житейском обиходе, также рассматривается Спинозой как недостаточный, неистинный. Лежащие в основе этого способа познания чувственные идеи, возникая в душе под влиянием воздействия внешних тел, отражают, согласно Спинозе, не столько природу внешних объектов, сколько состояния самого человеческого тела, порожденные теми же воздей-

ствиями. Поэтому чувственные идеи нельзя признать правильными, адекватными; это идеи фиктивные, ложные и смутные. Они свидетельствуют, однако, не о полном отсутствии знаний, а о знании недостаточном. Познавательное значение имажинативных, чувственных идей ограничивается, согласно Спинозе, несущественными свойствами «единичных вещей», миром модусов. Эти идеи он называет *универсальными, всеобщими, или родовыми, понятиями* (*notiones universales*), фиксирующими повседневный опыт людей (мы бы назвали их теперь общими представлениями).

Универсальные, или родовые, понятия составляют источник ложных представлений о природе. Люди оперируют здесь образными представлениями, которые не выражают подлинной сущности вещей. Таковы те «вторичные качества», учение о которых занимает значительное место в философских системах механистического материализма XVII века (Галилея, Декарта, Гассенди, Гоббса, Локка и др.). Тепло и холод, например, не являются, по Спинозе, объективными качествами вещей, а представляют собой субъективное состояние наших органов чувств, порожденное воздействием внешних предметов. Область «вторичных качеств» значительно расширяется Спинозой, и в нее включаются такие качества, как красота и безобразие (так как вещи сами по себе ни красивы, ни безобразны), порядок и беспорядок, совершенное и несовершенное (поскольку реальность и совершенство — одно и то же), добро и зло, похвальное и постыдное, грех и заслуга. Такими же ложными представлениями являются, далее, попытки людей образно представить себе субстанцию, тогда как это возможно лишь по отношению к конечным вещам, к миру модусов. Так, по учению Спинозы, ошибочно стремление представить субстанцию с точки зрения определенной длительности, меры, делимости и т. д. Не менее важными примерами ложных представлений служит склонность людей рассматривать все явления природы с точки зрения тех целей, которые она якобы преследует в своих действиях, т. е. приписывать природе несвойственные ей цели, а также весьма распространенное представление о случайности тех или иных событий и вещей.

Одним из важнейших «родовых понятий», согласно Спинозе, является столь же распространенное, сколь и ложное, представление людей о свободе человеческой воли.

Это представление связано с тем, что большинство людей, считая человека «государством в государстве», «убеждено в том, что невежды скорее нарушают порядок природы, нежели следуют ему»<sup>1</sup>. Критику ложных представлений о свободе человеческой воли Спиноза ведет с материалистических позиций, так как правильно связывает эти представления с мнением о том, что «дух не создается какими-либо естественными причинами, но творится непосредственно богом и настолько независим от остальных вещей, что имеет абсолютную власть самоопределения»<sup>2</sup>. Поэтому идеалистическому предрассудку Спиноза противопоставляет собственные наблюдения, приводящие его к выводу, что не столько душа влияет на тело, сколько тело определяет душу в ее мышлении.

Таким образом, согласно Спинозе, рассмотрение деятельности человека неопровержимо убеждает в том, что ни в коем случае нельзя говорить по отношению к человеку о наличии у него свободной воли как какой-то независимой от тела и даже определяющей это тело способности души. Но если это так, то откуда возникает представление о свободе воли почти у всех людей?

Философ указывает, что мнение о свободе воли возникает из мнимого произвола действий людей, из того, что «свои действия они сознают, причин же, которыми они определяются, не знают»<sup>3</sup>. Поэтому «ребенок убежден, что он свободно ищет молока, разгневанный мальчик — что он свободно желает мщения, трус — бегства. Пьяный убежден, что он по свободному определению души говорит то, что впоследствии трезвый желал бы взять назад. Точно так же помешанные, болтуны, дети и многие другие в том же роде убеждены, что они говорят по свободному определению души, между тем как не в силах сдерживать одолевающий их порыв говорливости»<sup>4</sup>.

Мнение о свободе воли было свойственно многим философам и в том числе Декарту, у которого оно играло значительную роль, в особенности в теории познания при объяснении происхождения заблуждений. Будучи рационалистом, Декарт считал, что разум сам по себе

---

<sup>1</sup> *Б. Спиноза*, Политический трактат, 1910, стр. 8.

<sup>2</sup> Там же, стр. 8—9.

<sup>3</sup> См. настоящее издание, стр. 433.

<sup>4</sup> См. настоящее издание, стр. 460.



ошибаться не может. Однако кроме разума человек обладает еще и свободной волей, также составляющей проявление духовной субстанции и имеющей в процессе познания функции утверждения и отрицания. Область разума, или, точнее, рассудка, по мнению Декарта, ограничена, в то время как область воли беспредельна, неограничена, значительно обширнее, чем область ума. Свободная воля и служит причиной заблуждений, заставляя людей переступать границы разумного, безошибочного.

Таким образом, преодоление картезианского дуализма, понимание *всего* человека как части природы, имело одним из своих наиболее важных результатов отрицание Спинозой свободы человеческой воли.

Спиноза вообще отрицает волю как особую, самостоятельную способность человеческой души. Воля, с его точки зрения, состоит всегда лишь из отдельных желаний человека, которые детерминированы определенными причинами. Спиноза идет в этом направлении столь далеко, что сравнивает человека с камнем, получившим путем толчка определенное количество движения и продолжающим двигаться в сообщенном ему направлении. Осознавая это свое движение, но не зная его причин, такой человек воображает себя свободным.

Образ камня, движущегося под влиянием внешних причин и осознающего это свое движение, служит у Спинозы иллюстрацией, подтверждающей отсутствие свободы человеческой воли. Согласно его учению, воля так же относится к отдельным желаниям, как белизна относится к отдельным предметам белого цвета. Отдельные же желания Спиноза понимает как утвердительное или отрицательное отношение нашей души к тем или иным явлениям. Но это утверждение или отрицание не является функцией особой сущности нашей души, называемой волей, а есть лишь результат той или иной степени истинности, адекватности наших идей. Проявления человеческой воли соответственно этому есть обратная сторона идеи, именно ее действенная (утвердительная или отрицательная) сторона, поскольку идея, подчеркивает Спиноза, является не просто отражением внешних предметов, но служит также выражением активности нашей души. Если у Декарта воля была противопоставлена разуму, иррациональна, то у Спинозы она вполне рациональна, она равна разуму. «Воля и разум, — говорит Спиноза, — одно и то

же»<sup>1</sup>. Преодоление картезианского дуализма привело, таким образом, Спинозу и к более последовательному рационализму, выступающему у него как учение о втором и третьем родах познания.

Выше было сказано, что недостоверность чувственного рода познания объясняется Спинозой тем, что в процессе приобретения опыта душа человека лишь пассивно отражает состояния своего тела, посредством которых она воспринимает и свойства внешних предметов, аффицирующих тело человека. Эти свойства души Спиноза рассматривает как *идею тела*. Однако человеческая душа имеет и еще более присущую ей активную способность и как таковая живет самостоятельной жизнью. Эта сторона деятельности души находит свое выражение в понятии *идеи души*, как *идеи идеи тела*, которая «соединена с душой точно так же, как сама душа соединена с телом»<sup>2</sup>. Идея души выражает *самонаправленность* человеческого мышления и в качестве таковой она «есть не что иное, как форма идеи, поскольку она рассматривается как модус мышления безотносительно к объекту. Ибо раз кто-нибудь что-либо знает, он тем самым знает, что он это знает», потому что «человеческая душа воспринимает не только состояния тела, но также и идеи этих состояний»<sup>3</sup>, и лишь постольку она и обладает самопознанием.

Правильный метод познания, согласно Спинозе, основывается именно на этой способности души к адекватному познанию. Возможность последнего связана с тем, что всем вещам как в целом, так и в отдельных их частях присуще нечто общее. Это общее телесного мира имеет свое соответствие в человеческой душе в виде адекватных идей, свойственных всем людям. Адекватные идеи Спиноза называет *общими понятиями* (*notiones communes*), которые отличаются от чувственных, имагинативных идей тем, что относятся к механическим и геометрическим свойствам тел, т. е. к их подлинным, «первичным» качествам, в то время как понятия воображения (имагинации) выражают лишь наше чувственное отношение к ним.

Для рационализма Спинозы весьма характерно утверждение, что, хотя адекватные идеи являются отражением

---

<sup>1</sup> См. настоящее издание, стр. 447.

<sup>2</sup> См. настоящее издание, стр. 426.

<sup>3</sup> См. там же.

подлинных свойств внешнего мира, тем не менее они, будучи рассматриваемы «сами в себе», т. е. без соотношения их с внешними объектами, имеют «внутренние признаки» своей истинности. Иметь адекватную идею, с этой точки зрения, значит быть уверенным в ее истинности, потому что «как свет обнаруживает и самого себя и окружающую тьму, так и истина есть мерило и самой себя и лжи»<sup>1</sup>. Перед нами — типично рационалистический, картезианский критерий ясности и очевидности как основной критерий истинности. Критерий этот устанавливает непреходимую метафизическую грань между знанием достоверным, прообразом которого служило математическое знание, и знанием вероятным, имеющим опытное, чувственное происхождение. Как по Декарту, так и по Спинозе этому критерию не отвечают идеи, полученные в результате деятельности наших органов чувств. Общие же понятия как понятия нашего разума такому критерию отвечают. Они лежат в основе рассудочного познания — познания второго рода. Ему соответствует третий способ восприятия, когда по некоторому следствию отыскивается та или иная причина или когда из общего явления, которому всегда сопутствует какое-нибудь свойство, выводится то или иное заключение.

Рассудочное познание, объявляемое Спинозой независимым от чувственного, совершается посредством умозаключений, основу которых составляют общие понятия. При этом умозаключение философ понимает лишь как дедуктивное, рассматривая его как порождение одних адекватных идей другими. Если сцепление неадекватных идей воображения происходит сообразно с порядком состояний человеческого тела, то сцепление адекватных идей рассудка происходит сообразно «определенным и твердым законам» нашего интеллекта, который «не подвержен случайностям так, как тело»<sup>2</sup>.

Человеческую душу, действующую в качестве рассудка по определенным и твердым законам, Спиноза объявляет «как бы неким духовным автоматом»<sup>3</sup>. К такому выводу философ неизбежно должен был прийти вследствие отождествления детерминизма телесного с

---

<sup>1</sup> См. настоящее издание, стр. 440.

<sup>2</sup> *В. Спиноза*, Переписка, стр. 146.

<sup>3</sup> См. настоящее издание, стр. 349.

детерминизмом мысленным, поскольку и тот и другой в конечном счете понимался им только как детерминизм механический. Возвращаясь снова к онтологическим предпосылкам философской системы Спинозы, следует указать, что она исходит из существования в природе как бы двух причинных рядов — ряда взаимодействующих тел и ряда взаимодействующих мыслей, действующих согласованно в силу единства лежащей в их основе субстанции. Единство этих рядов имеет место лишь в человеке, а по отношению к остальному миру оно в сущности лишь формально постулируется Спинозой.

Разум не исчерпывается только рассудочным познанием, а включает в себе и третий, высший ряд познания — интуицию.

Спинозовское понимание интуиции аналогично ее картезианскому пониманию. *Интеллектуальная интуиция* есть высшее проявление рациональных способностей человека. Она основывается на четвертом способе восприятия, при котором «вещь воспринимается единственно через ее сущность или через познание ее ближайшей причины»<sup>1</sup>.

Метафизический характер спинозовских воззрений проявляется и в трактовке понятия сущности. Последнюю философ рассматривает как некое неизменное внутреннее свойство, которое лишь полагает бытие той или иной отдельной вещи, а отнюдь не отрицает его. Поэтому сущность не содержит внутренних противоречий, которые определяли бы существование вещи, и эти противоречия целиком переносятся лишь во внешнюю детерминацию вещей друг другом. При глубоком рассмотрении сущности каждой вещи, всеобщей сущностью всех вещей, утверждающей их бытие, оказывается субстанция. И если рассудочное познание оперирует общими понятиями, выражающими сущность атрибутов субстанции, то лишь интуитивное познание способно непосредственно постигать всеобщую сущность всех вещей, т. е. самоё субстанцию, понятие которой якобы так же свойственно всем людям и так же независимо от опыта, как это имело место по отношению к общим понятиям. В этом, с точки зрения Спинозы, нет ничего сверхъестественного, так как порядок и связь вещей непосредственно запечатлены в нашем уме на порядке и связи идей. Здесь-то и сказывается присутствие

---

<sup>1</sup> См. настоящее издание, стр. 325.

бесконечного разума с его способностью ясного и отчетливого познания.

В этой связи необходимо отметить, что сложность гносеологии и онтологии Спинозы в значительной степени связана с тем, что в его лице история философии имеет редкий пример сочетания материалистического решения основного вопроса философии с рационалистическим решением гносеологической проблемы, проводящим резкую метафизическую грань между достоверным и вероятным знанием и отрицающим поэтому опытное, чувственное происхождение наших знаний. Именно последовательный рационализм Спинозы придает столь своеобразный характер его гилозоизму. Стремясь объяснить происхождение общих понятий и интеллектуальной интуиции как форм единственно истинного познания и изолируя их от чувственного восприятия, философ вынужден допустить объективное существование в самой природе такой способности познания, которая в действительности может быть осуществлена только человеком, «конечным существом». В этом пункте, как мы видели выше, нарушаются материалистические принципы спинозизма.

Разуму свойствен правильный взгляд на мир, постижение вещей в их «первых причинах», так, как они существуют «в себе». Разум видит необходимость всех конечных вещей. Лишь воображению, основанному на чувственном познании, вещи представляются случайными. Основной признак случайности вещей — неспособность воображения определить во времени продолжительность их существования, его представление о неопределенной продолжительности единичных, конечных вещей. Разум же воспринимает вещи не столько с точки зрения длительности (*sub specie durationis*), т. е. в аспекте времени, сколько «под некоей формой вечности» (*sub specie aeternitatis*). Постигание конечных вещей разумом «под некоей формой вечности» не означает отрицания реальной длительности вещей во времени, но эта длительность постигается адекватно, как составная часть той вечности, которая свойственна единому всеобщему целому — субстанции. Разум способен постигнуть истинную длительность каждой отдельной вещи, потому что он рассматривает отдельные вещи в их связи, стремится постичь их всеобщую связь и взаимозависимость. И, когда это происходит, отдельные вещи перестают восприниматься лишь как

неопределенно длящиеся, их существование начинает мыслиться адекватно, «под некоей формой вечности». Тогда неопределенная длительность этого существования превращается в определенную, и из случайных вещи становятся необходимыми. Единичные вещи представляются нам случайными, адекватное же понимание их «под некоей формой вечности» есть постижение их как модусов — необходимых проявлений единой и вечной субстанции.

Спинозовское учение о познании неразрывно связано с его учением об *аффектах*, переживаниях человека, учением, играющим первостепенную роль в философии Спинозы, особенно в ее этической части. В этой связи следует напомнить, что уже в учении Спинозы о бытии проявляется этическая направленность его философской системы. Спинозовская же теория познания в еще большей мере подчинена решению этической проблемы, с чем мы встречаемся прежде всего при рассмотрении теории *аффектов*.

Аффектом Спиноза называет как состояние человеческой души, имеющей смутные или ясные идеи, так и связанное с этим состояние человеческого тела. Человек, как и всякая вещь, подчеркивает Спиноза, стремится пребывать в своем существовании и сохранять его. Аффект, являющийся одновременно и душевным и телесным состоянием, есть выражение этого стремления человека к самосохранению. В аффектах, таким образом, *конкретизируется детерминация человека*, его положение в качестве сложного модуса среди других модусов.

Основных аффектов, переживаемых человеком, три: удовольствие, или радость, неудовольствие, или печаль, и желание. В действительности же существует бесчисленное множество аффектов в соответствии с бесчисленным множеством тех объектов, которые вызывают те или иные состояния человеческого тела. Так, чревоугодие, пьянство, разврат, скупость и честолюбие являются лишь частными случаями желания в соответствии с природой своих объектов. Аффекты, возникнув от тех или иных причин, могут слагаться друг с другом многочисленными способами, образуя все новые и новые разновидности аффектов, страстей. Сложность аффектов усугубляется еще и тем, что их разнообразие вызывается не только природой того или иного объекта, но и природой самого субъекта, человека, в котором эти аффекты возникают. Аффекты, следова-

тельно, сугубо индивидуальны. Поэтому их существует так много, что нет слов для обозначения каждого из них, а сами названия аффектов, указывает Спиноза, «возникли скорее из обыкновенного словоупотребления, чем из точного их познания»<sup>1</sup>. Задачу своей философии, в особенности своей этической теории, философ и видит в том, чтобы подвергнуть научному анализу эту область «человеческих пороков и глупостей», применив и здесь свой геометрический метод. Однако геометрический метод оказывается в этой области настолько чуждым своему содержанию, что Спиноза часто вынужден отступать от него, что особенно заметно в конце III и в IV части «Этики».

Следует также отметить, что Спиноза не ставит знака равенства между аффектом и страстью. Любая страсть есть, безусловно, аффект, но не всякий аффект есть страсть. Страстью являются лишь те *пассивные* аффекты, которые связаны со смутными, неадекватными идеями, т. е. аффекты, возникающие на основе чувственного познания. Пассивность аффектов и их власть над людьми увеличиваются вследствие всеобщего предрассудка, будто люди свободно владеют своими страстями и могут в любой момент от них избавиться. Аффекты-страсти могут заполнять все сознание человека, упорно преследовать его, вплоть до того, что находящийся под их воздействием человек, даже видя перед собой лучшее, будет вынужден следовать худшему, повторяет Спиноза слова древнего поэта. Такой человек окажется целиком в руках фортуны, так как вся его деятельность будет определена страстями.

Бессилие человека в борьбе со своими страстями Спиноза называет *рабством*, потому что в аффектах, в особенности в страстях, выражается не столько человеческое могущество, сколько могущество и власть над ним природы. Однако эта власть природы над человеком не абсолютна, так как «сила каждого аффекта определяется соотношением могущества внешней причины с нашей собственной способностью»<sup>2</sup>. Все дело, таким образом, зависит от того, как понимается и чем определяется «наша собственная способность».

Последняя есть прежде всего способность нашей души к ясному, отчетливому и адекватному познанию.

---

<sup>1</sup> См. настоящее издание, стр. 498.

<sup>2</sup> См. настоящее издание, стр. 603.

Если чувственное познание необходимо связано с аффектами-страстями, сковывающими всю человеческую деятельность, то следующие два рода познания — рассудок и интуиция призваны у Спинозы освободить человека от подчинения его страстям, решить проблему необходимости и свободы.

Дедуктивно-математический метод Спинозы, все его метафизическое мировоззрение не позволили ему увидеть совместимость необходимости и случайности, привели к отрицанию последней. И тем не менее Спиноза снова предстает перед нами как блестящий представитель диалектики, поднявшийся до понимания совместимости необходимости и свободы.

Свободу Спиноза противопоставляет не необходимости, а принуждению или насилию. «Стремление человека жить, любить и т. п., — говорит Спиноза, — отнюдь не вынуждено у него силою, и, однако, оно необходимо»<sup>1</sup>. Совместимость необходимости и свободы иллюстрируется у Спинозы прежде всего примером субстанции, являющейся «причиной самой себя», в связи с чем находится спинозовское определение свободной вещи в ее отличие от необходимой, или принужденной. «Свободной называется такая вещь, — читаем мы на первых же страницах «Этики», — которая существует по одной только необходимости своей собственной природы и определяется к действию только сама собой. *Необходимой* же или, лучше сказать, *принужденной* называется такая, которая чем-либо иным определяется к существованию и действию по известному и определенному образу»<sup>2</sup>. Субстанция свободна как причина самой себя, но она же необходима как следствие этой причины. Тем самым образуется понятие *свободной необходимости*.

Человек, согласно Спинозе, не может, конечно, рассчитывать на *такую* свободу, поскольку он, будучи модусом, является одной из «принужденных вещей». Однако вместе с тем человек — это сложный модус, «мыслящая вещь», которая может в силу этого на основе внешней необходимости достичь своей свободы. Мы видели, что в аффектах необходимо отражается страдательность человеческого существа, его неизбежная подчиненность уни-

---

<sup>1</sup> Б. Спиноза, Переписка, стр. 184.

<sup>2</sup> См. настоящее издание, стр. 362.



версальной мировой детерминации. Говоря абсолютно, эта зависимость и эта ограниченность человеческого духа, как и человеческого тела, неустранимы. Однако возможна такая деятельность человека, которая, не выходя за пределы этой детерминации, делает себя свободной благодаря человеческому разуму.

Так как воля человека целиком определяется глубиной человеческого познания, то лишь ясное и отчетливое познание окружающего мира способно дать ему действительную свободу. Если неясное, неполное, чувственное познание влечет за собой сомнения, колебания и даже индифферентность воли, то из ясного, адекватного познания следует совершенно определенное утверждение или отрицание ее. Поэтому, хотя люди и делают все по необходимости, по «божественному предначертанию», тем не менее они действуют свободно, если *ясно постигают* эту необходимость, в противном случае, не постигнув необходимости, они делают ложное предположение о свободе своей воли. Такое предположение является следствием недостаточности, неадекватности знания человеком действительности, благодаря чему в своей деятельности он руководствуется не необходимостью, постигаемой разумом, а силой внешних вещей, действующих через аффекты. Следовательно, чтобы быть подлинно свободным в своей деятельности, человек должен познавать не только область внешних вещей, но и совокупность собственных аффектов. Разум призван распутать тот узел аффектов-страстей, которым скована вся деятельность людей. Когда познание аффектов осуществится, сами аффекты не устроятся, но войдут в норму, и влечения и желания, вытекающие из них, «не будут чрезмерными», так как каждый аффект как определенное состояние человека является необходимым звеном в цепи всеобщей детерминации. Но, поскольку разум в отличие от воображения способен видеть вещи такими, каковы они есть в действительности, т. е. не случайными, а необходимыми, сам аффект понимается как звено в цепи всеобщей мировой детерминации. В результате этого становится очевидным, что тот или иной аффект вызван не данной отдельной причиной, а связью причин. Познавая вещи как необходимые, душа приобретает большую власть над аффектами тем, что начинает меньше страдать от них. Так, неудовольствие вследствие потери какого-либо блага утихает, коль скоро человек,

потерявший его, видит, что это благо ни в коем случае не может быть сохранено.

Познавая свои аффекты, мы, таким образом, не полностью избавляемся от них, а лишь приводим их в соответствие с законами нашего разума и тем самым уменьшаем их действие на нас. Познавание аффектов приводит не к устранению, не к полному элиминированию их и тем самым к освобождению от них человека, как полагали стоики. Оно приводит к упорядочению аффектов и ослаблению их действия. Аффект, вытекающий из неадекватных идей, следовательно, непознанный, необходимо приводит к пассивному состоянию человека. В этом случае человек действует слепо, не свободно. Аффект же, вытекающий из адекватных идей и, следовательно, ясно познанный, является выражением активного состояния человека, состояния его свободы. Однако, чтобы познание могло противостоять аффектам, оно само должно стать сильнейшим из них. Это и достигается в том третьем роде познания, которое Спиноза называет интуицией. Аффективная, действительная сторона этого рода познания состоит в том, что из него вытекает так называемая «познавательная любовь к богу», т. е. к природе-субстанции. Путь к интуитивному познанию состоит, согласно учению Спинозы, в упорной борьбе человека со своими страстями, в процессе которой и происходит освобождение нашего сознания от затуманивающих его чувственных идей, а тем самым и освобождение человека от власти аффектов-страстей, определяемых именно этими идеями, и превращение их в аффекты-действия, в основе которых лежит ясное познание разума.

Свобода, достигаемая деятельностью сознания, противоречива по своей сути. С одной стороны, она пассивна: первая ступень к свободе, по мнению Спинозы, состоит в том, что человек приводит свои идеи в соответствие с порядком и связью вещей. Люди поэтому должны стараться «не о том, чтобы природа им повиновалась, но, напротив, они природе»<sup>1</sup>. Здесь, согласно вышеприведенному определению Маркса из «Святого семейства», спинозовская субстанция снова предстает перед нами как метафизически переряженная природа в ее оторванности от человека.

---

<sup>1</sup> Б. Спиноза, Богословско-политический трактат, стр. 102.

Однако, когда человек добивается совпадения своих идей с порядком всей природы, он тем самым получает возможность привести состояние своего тела в соответствие с порядком своих идей. Он достигает, таким образом, господства над своими аффектами-страстями. В этом действенность учения Спинозы о свободе.

По известному определению Энгельса, «свобода... состоит в основанном на познании необходимостей природы... господстве над нами самими и над внешней природой, она поэтому является необходимым продуктом исторического развития»<sup>1</sup>. Спинозовское решение проблемы необходимости и свободы удовлетворяет лишь первой части этой формулы. Это решение дано лишь в *индивидуально-этическом* плане. Вся ограниченность такого решения с особой силой проявляется в *социологических* воззрениях Спинозы.

Как известно, все домарксовские материалисты оставались идеалистами в понимании общества. Данное Спинозой решение проблемы свободы и необходимости характерно именно в том отношении, что оно соединяет его метафизический материализм с идеалистическим пониманием общества.

Метафизическое понятие «человеческой природы» является отравным как в этике, так и в социологии Спинозы. Как в своем учении о природе, о человеке, так и в своем учении об обществе Спиноза руководствуется методологией механико-математических наук. Общество рассматривается им как механизм, который целиком может найти свое объяснение в категориях физической природы.

Философу абсолютно чуждо понимание классового существа государства. Подобно многим другим мыслителям XVII века Спиноза отождествляет общество и государство. Последнее возникает, по его мнению, не в результате определенных социально-экономических процессов, а на основе общественного договора, в силу необходимости власти и законов как норм, «умеряющих и сдерживающих страсти и необузданные порывы людей»<sup>2</sup>. С этой точки зрения назначение государства состоит в том, чтобы облегчить каждому человеку возможность руководствоваться разумом и тем самым обрести свою свободу. В соответ-

---

<sup>1</sup> Ф. Энгельс, Анти-Дюринг, стр. 107.

<sup>2</sup> Б. Спиноза, Богословско-политический трактат, стр. 85.

стии с этим Спиноза стремился «вывести из самого строя человеческой природы»<sup>1</sup> наилучшее государственное устройство, которое более всего способствовало бы осуществлению этого своего назначения. Тем самым в политических воззрениях Спинозы отчетливо проявилось отрицательное отношение к феодальным общественным порядкам, стремление изменить их в соответствии с принципами «человеческой природы».

Выражая интересы буржуазии, Спиноза подобно Гоббсу стоял за сильную государственную власть. Он учил, что право государственной власти по отношению к подданным должно быть исключительно велико: оно прямо пропорционально числу людей, заключивших общественный договор, который положил начало государственной власти. Однако в отличие от Гоббса, стоявшего за абсолютную монархию, Спиноза считал, что верховная власть не может вмешиваться во внутреннюю жизнь людей и диктовать законы их совести, свободу которой он горячо отстаивал. Не менее горячо ратовал философ и за свободу мысли и слова, причем свободу не только от государственной власти, но и от религиозного авторитета. Согласно взглядам Спинозы, свобода лучше всего может быть обеспечена при демократической форме правления. В ряде мест в произведениях философа, особенно в «Политическом трактате», читатель встретится с ясно выраженными демократическими симпатиями Спинозы и его откровенной неприязнью к дворянско-аристократическим кругам.

В системе мировоззрения Спинозы значительное место занимают его *атеистические* воззрения. Их философской основой является спинозовский материализм с его учением о единой субстанции-природе, исключаящем бога как сверхъестественное существо, творящее природу и управляющее ею. Материализм Спинозы замечателен тем, что он приводит к атеистическим выводам, что свойственно не всякому материализму.

Заслуга Спинозы как атеиста состоит в критике религии, в разработке вопроса о ее сущности, происхождении и общественной роли.

Продолжая традиции античного материализма и атеизма, Спиноза указывает, что причиной возникновения религиозных предрассудков людей является страх.

---

<sup>1</sup> *Б. Спиноза*, Политический трактат, стр. 3.

«Страх, — пишет он, — есть причина, благодаря которой суеверие возникает, сохраняется и поддерживается», «все то, что когда-либо почиталось из ложного благочестия, ничего, кроме фантазий и бреда подавленной и робкой души, не представляло»<sup>1</sup>. Таким образом, религиозные суеверия порождаются страхом, в основе же страха, как правило, лежит неумение людей объяснить явления природы их естественными причинами. В связи с этим Спиноза разоблачает и опровергает те средства, с помощью которых пытаются доказывать «истинность» религии. Наибольшую роль среди этих средств играли и продолжают играть во всех религиях различные «чудеса». Стоя на позиции строжайшей закономерности природы, Спиноза рассматривает «чудеса» как результат невежества, незнания истинных причин явлений. «Чудо, будет ли оно против- или сверхъестественно, есть чистый абсурд»<sup>2</sup>, — пишет он.

Спиноза доказывает, что нет никаких чудес и в «священном писании». Значение «Богословско-политического трактата» Спинозы в особенности состоит в том, что здесь впервые была дана научная критика «священного писания», Библии. В этом произведении философ, далеко опережая свою эпоху, выступил как основатель библейской критики, расцвет которой относится к 40-м годам XIX века. Исследуя вопрос о происхождении библейских книг, философ рассматривает его конкретно-исторически, останавливаясь на особенностях той эпохи, когда создавались библейские книги, применяет филологические критерии и является основателем научного рассмотрения этих проблем. Впервые в истории человеческого мышления Спиноза ясно высказал идею, согласно которой к исследованию «священного писания» следует подходить так же, как и к любому другому документу, имеющему свою историю: знать условия жизни и деятельности его авторов, для кого они писали, как были восприняты их сочинения и т. п. В этих воззрениях Спиноза поднимается над метафизическими, неисторическими принципами своей философии. В результате собственных исследований философ пришел к выводу, что автором Пятикнижия (древнейшая часть ветхого завета) никоим образом не мог быть

---

<sup>1</sup> *Б. Спиноза*, Богословско-политический трактат, стр. 5.

<sup>2</sup> Там же, стр. 101.

Моисей, которому оно приписывается. В целом Спиноза устанавливает, что «священные книги» были написаны не одним автором, а многими и притом в разные времена.

В своей критике религии Спиноза не только вскрывал гносеологические корни религиозных суеверий, но иногда приближался к пониманию если не социальной, то политической роли религии. «Под видом религии, — пишет Спиноза в «Богословско-политическом трактате», — народу легко внушается... почитать своих царей как богов»<sup>1</sup>, так как «высшая тайна монархического правления и величайший его интерес заключается в том, чтобы держать людей в обмале, а страх, которым они должны быть сдерживаемы, прикрывать громким именем религии, дабы люди за свое порабощение сражались, как за свое благополучие»<sup>2</sup>.

Как уже отмечалось, «Богословско-политический трактат», в котором содержались все эти идеи Спинозы, вызвал бурю негодования среди церковников и реакционных властей. Своей славой атеиста, надолго закрепившейся за Спинозой, он обязан был в первую очередь именно этому своему произведению. Негодование против философа и многочисленные проклятия объяснились и тем, что в этом произведении Спиноза с необыкновенной страстностью обрушился на религиозную нетерпимость, которая душит свободу мысли и научное исследование. Здесь Спиноза выступил убежденным сторонником свободы человеческой мысли. Он гневно клеймит церковных мракобесов, «которые прямо презирают рассудок, отвергают разум и чураются его, точно он от природы испорчен, считаются взаправду — что горше всего — обладателями божественного света!»<sup>3</sup>

Но, несмотря на все это, Спинозу нельзя считать столь же боевым атеистом, стремившимся путем пропаганды своих идей к максимальному распространению атеизма в массах, какими столетие спустя стали французские материалисты XVIII в. — Дидро, Гольбах, Гельвеций, Ламетри. Как уже отмечалось, недостаточная зрелость голландской и европейской буржуазии XVII века выразилась в известной зависимости буржуазной идеологии от

---

<sup>1</sup> *Б. Спиноза*, Богословско-политический трактат, стр. 5.

<sup>2</sup> Там же, стр. 6.

<sup>3</sup> Там же, стр. 8.

идеологии религиозной. К тому же церковь и религиозная идеология в эпоху Спинозы были влиятельной силой, с которой приходилось считаться. Выше мы видели, как эти обстоятельства отразились на некоторых особенностях материализма Спинозы. Сказались они и на характере его атеизма.

Это проявилось, во-первых, в том, что Спиноза не определяет свою философскую систему ни как материалистическую, ни как атеистическую. Он решительно возражал против обвинений его в атеизме, в сущности совершенно справедливых. В «Богословско-политическом трактате», как и в «Переписке», Спиноза неоднократно выступал с уверениями, что его философское учение якобы не только не уничтожает религию, но дает ей единственно правильное обоснование. Религию, основанную на каноническом толковании «священного писания», Спиноза считал не религией, а суеверием. «Между религией и суеверием, — писал он, — я признаю, главным образом то различие, что суеверие имеет своей основой невежество, а религия — мудрость»<sup>1</sup>.

Еще большая непоследовательность спинозовского атеизма, во-вторых, связана с его отношением к религиозным суевериям народных масс. Спиноза считал, что достижение свободы возможно — в силу якобы неизменных особенностей «человеческой природы» и характера человеческого познания только — весьма ограниченному кругу людей, «мудрецам», способным подняться до вершины интеллектуального познания. Именно для них в первую очередь Спиноза и предназначал свое философское учение. Что же касается подавляющей массы народа, то, писал он, «избавить толпу от суеверия так же невозможно, как и от страха»<sup>2</sup>. Поэтому, он полагал, что народ должен держаться тех религиозных суеверий, которые сам же Спиноза так решительно раскритиковал. Спиноза даже уверен, что суеверия необходимы для формирования этического поведения «толпы», поскольку она неспособна к такому поведению на основе разума. В этом отношении взгляды Спинозы приближались к взглядам Гоббса, который, будучи тоже материалистом, связывавшим происхождение религии со страхом людей, считал ее тем не менее необходимым институтом общест-

---

<sup>1</sup> *Б. Спиноза, Переписка, стр. 215.*

<sup>2</sup> *Б. Спиноза, Богословско-политический трактат, стр. 12.*

венной жизни. У Гоббса эта точка зрения была выражена более обнаженно и более откровенно.

Все это свидетельствует об узости социальной базы философии Спинозы и подтверждает, что домарксистские философские учения были достоянием одиночек или в лучшем случае — философских школ. Но это обстоятельство, неизбежное в рассматриваемую эпоху, не умаляет исторического значения философии Спинозы, которая серьезно способствовала развитию материалистического и атеистического мировоззрения.

Необычайной оказалась судьба учения Спинозы в последующем развитии философии и идеологической борьбы вообще.

Материалистический и атеистический смысл спинозизма был совершенно очевиден для его современников, философов и теологов XVII века. Знаменитый Бейль в своем «Историческом и критическом словаре» определял учение Спинозы как «систему атеизма», а видный теолог XVII века Пуаре называл это учение катехизисом атеизма. О той ненависти, которую питали к Спинозе-атеисту теологи, особенно красноречиво говорят слова французского епископа Гюэ, писавшего в своем сочинении «О согласии веры и разума»: «Если бы я встретил его (т. е. Спинозу. — В. С.), я бы его не пощадил, этого безумного и нечестивого человека, который заслужил того, чтобы быть закованным в кандалы и высеченным розгами»<sup>1</sup>.

Атеистическое понимание спинозизма перешло и в XVIII век и было свойственно, например, большинству французских просветителей. Французские материалисты XVIII века — Ламетри, Дидро, Гольбах, Гельвеций, философские учения которых имели в качестве своего теоретического источника механистическую физику Декарта, сенсуалистическую теорию познания Локка и достижения современного им естествознания, вместе с тем опирались и на спинозовское учение о природе, существующей совершенно самостоятельно и независимо ни от какого божества. Однако для французских материалистов, придерживавшихся в области теории познания последовательно сенсуалистических воззрений, был неприем-

---

<sup>1</sup> Цит. по кн. *Freudenthal—Gebhardt, Spinoza. Leben und Lehre*, 2. T. Heidelberg 1927, S. 215.



лем дедуктивно-рационалистический метод Спинозы, содержащий значительные элементы умозрения и спекуляции, как было для них неприемлемо по тем же причинам рационалистическое учение о познании Декарта, Лейбница и всех метафизиков XVII—XVIII веков вообще. Для немецких же идеалистов конца XVIII века, особенно для Шеллинга и Гегеля, наоборот, именно эти черты философии Спинозы послужили основой для перетолкования ее в идеалистическом духе, в результате чего спинозовская субстанция превращалась в абстрактную умозрительную сущность, лишенную конкретного отношения к природе и представлявшую собой, по мысли Гегеля, один из образов божества. Идеалистическое искажение спинозизма было особенно присуще философам немецкого романтизма — Шеллингу, братьям Шлегелям и особенно Шлейермахеру. Последний, односторонне раздувая теологические пережитки спинозизма, стремился представить Спинозу как последовательного теиста и даже мистика. Против всех этих идеалистических искажений воззрений голландского мыслителя решительно выступил великий немецкий философ-материалист Людвиг Фейербах, в особенности в своих произведениях «Основные положения философии будущего» (1843 г.) и «Лекциях о сущности религии» (1849 г.). Фейербах подчеркнул, что Спиноза «единственный из новых философов, положивший первые основы для критики и познания религии и теологии»<sup>1</sup>, мыслитель, который своим положением о боге как протяженной, материальной сущности нашел прекрасное выражение для материалистической тенденции в культуре и философии нового времени. «Спиноза, — писал Фейербах, — есть Моисей для современных вольнодумцев и материалистов»<sup>2</sup>. Фейербаховская, в основном правильная, оценка философии Спинозы была развита и углублена в марксистской литературе. В буржуазной же историко-философской литературе преобладает идеалистическая интерпретация спинозизма в ее различных оттенках. Так, Ланге в своей известной «Истории материализма» не уделяет Спинозе-материалисту ни одной строчки, а подавляющее большинство идеалистов стремится зачислить Спинозу

<sup>1</sup> Л. Фейербах, Избранные философские произведения, т. II, 1955, стр. 500—501.

<sup>2</sup> Л. Фейербах, Избранные философские произведения, т. I, 1955, стр. 155.

по своему ведомству. Как правило, философия Спинозы трактуется при этом как наиболее последовательная форма пантеизма, отождествляющего мир с богом и обожествляющего мировую закономерность. Особенно характерны попытки использования философии Спинозы буржуазными философами эпохи империализма. «Пантеизм» Спинозы, как и вся его философия, привлекает пристальное внимание буржуазных философов именно потому, что в ней они усматривают возможность «тонкого» обоснования религии в век необычайных успехов научного знания. Как стремится доказать видный буржуазный исследователь философии Спинозы — Робинсон, последняя является «не только логически-научной, но и этически-религиозной», потому что даст нам «единственное научно оправданное учение о боге; являясь учением о боге, она одновременно есть истинное блаженство, метафизика, этика и религия»<sup>1</sup>. Аналогичные идеи мы находим в книге Со «Оправдание метафизики. Очерки философии Спинозы», вышедшей в Лондоне в 1951 г. Если Спиноза решительно отрицал возможность рационального обоснования теологии и тем самым право последней называться наукой и мы с полным основанием можем считать его одним из наиболее последовательных представителей точки зрения о несовместимости веры и знания, то автор названной книги намерен доказать нечто прямо противоположное, а именно, что «теология есть не только наука в возможности, но наиболее важная из всех наук, поскольку на ней основываются все остальные»<sup>2</sup>. Поэтому различие между математикой и теологией состоит лишь в том, что первая допускает в качестве важнейшего понятия пространство, а вторая бога; но и математика и теология являются якобы одинаково логическими, дедуктивными науками. Именно в этом отождествлении теологии и науки Со видит смысл спинозизма и «оправдание» его метафизики для современного обоснования теологии в качестве «науки».

Другой современной попыткой выяснения «религиозного элемента» философии Спинозы в буржуазной истории философии служит книга Анри Серуя «Спиноза, его жизнь и философия», вышедшая в Париже в 1947 г. Автор книги

---

<sup>1</sup> *L. Robinson*, *Kommentar zu Spinozas Ethik*, Leipzig 1928, S. 47.

<sup>2</sup> *R. Z. Saw*, *The vindication of Metaphysics, A study in the Philosophy of Spinoza*, London 1951, p. 12.

отмечает «жгучую актуальность» философии Спинозы в современную эпоху. Эту актуальность он связывает с превратностями и испытаниями второй мировой войны, искалечившей тысячи человеческих жизней. Философия же Спинозы якобы дает «лекарство верного выздоровления», так как ее изучение помогает нам усвоить ту «истину», что наше «положение не зависит только от нас, а зависит от бесконечной природы, от божества, находящегося одновременно в нас и во всех вещах, которые действуют, само собой разумеется, над нами»<sup>1</sup>.

Одной из важнейших проблем современной буржуазной теологии и идеализма является проблема «демифологизирования» религии, т. е. освобождения религии от мифов. Спинозе отводится при этом роль одного из главных «героев», еще в XVII веке вставших на путь такого «демифологизирования». В соответствии с этим космополитически настроенные буржуазные философы трактуют спинозизм как универсальную, всеобщую религию, свободную от ограниченности любой национальной и международной религии, как «религию познания». Так, известный буржуазный знаток Спинозы Дунин-Борковский еще в 1932 г. в своей книге «Спиноза по прошествии 300 лет» ставил в особую заслугу голландскому философу то, что у него «понятие религиозного было образовано чисто разумным, а не религиозно-историческим путем»<sup>2</sup>. Аналогичные идеи содержатся в объемистом двухтомном труде американского философа Вольфсона «Философия Спинозы», вышедшем в 1948 году.

Таким образом, идеалистическая интерпретация учения Спинозы, спекулирующая на исторически неизбежной теологической ограниченности его воззрений, игнорирует его главное, безусловно материалистическое содержание. Буржуазные историки философии, посвящающие свои многочисленные труды исследованиям философии Спинозы, создали миф о спинозизме, как о «научном» религиозном учении. Такой абстрактный спинозизм не имеет, конечно, ничего общего с историческим значением и смыслом спинозовской философии, которая не укрепляла, а разрушала религию и религиозно-идеалистическое миро-

---

<sup>1</sup> *H. Serouja, Spinoza, sa vie, sa philosophie, Paris, 1947, p. 14—15.*

<sup>2</sup> *S. Dunin-Borkowski, Spinoza nach dreihundert Jahren, Berlin—Bohn 1932, S. 107.*

воззрение вообще, готовя тем самым идейную почву для появления других, более последовательных материалистических учений, для появления в конечном итоге диалектического материализма, окончательно закрепляющего победу материалистического мировоззрения.

Произведения Спинозы — яркий документ идейной борьбы XVII века. Несомненно, знакомство с ними будет представлять большой интерес для широкого круга советских читателей.

\* \* \*

Настоящее издание сочинений Спинозы включает все его философские и социологические произведения, переводы которых в разное время появлялись на русском языке как до, так и после революции. Эти переводы сверены с текстом гейдельбергского издания сочинений Спинозы под редакцией К. Гебхардта (Spinoza Opera, Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, hrsg. von C. Gebhardt, vol. I — IV, Heidelberg 1925), исправлены, заново отредактированы, а некоторые из них несколько расширены включением материалов, до сих пор не появлявшихся на русском языке.

Издание состоит из двух томов. I-й том включает следующие произведения: «Краткий трактат о боге, человеке и его счастье», «Основы философии Декарта», «Трактат об усовершенствовании разума», «Этика». Во II-м томе будут помещены: «Богословско-политический трактат», «Политический трактат» и «Переписка».



КРАТКИЙ ТРАКТАТ  
О БОГЕ, ЧЕЛОВЕКЕ  
И ЕГО СЧАСТЬЕ<sup>1</sup>

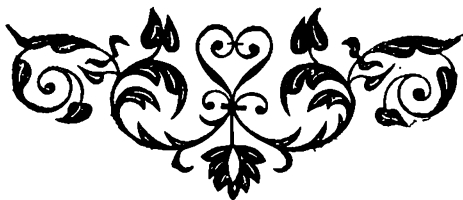


ПЕРЕВОД С ГОЛЛАНДСКОГО

ПОД РЕД. *А.И.Рубина*



KORTE YERHANDELING  
VAN  
GOD,  
DE MENSCH  
EN DESZELFS  
WELSTAND



КРАТКОЕ ИЗЛОЖЕНИЕ ТРАКТАТА  
БЕНЕДИКТА ДЕ СПИНОЗЫ  
«О БОГЕ, ЧЕЛОВЕКЕ И ЕГО СЧАСТЬЕ»,  
СОСТОЯЩЕГО ИЗ ДВУХ ЧАСТЕЙ С ПРИЛОЖЕНИЕМ <sup>2</sup>

**П**ервая часть этого трактата делится на десять глав. В главе I автор показывает, что ему присуща идея бога; согласно этой идее он определяет бога как существо, состоящее из бесконечных атрибутов, из которых каждый бесконечно совершенен в своем роде; отсюда он заключает, что к сущности бога принадлежит существование, или что бог существует необходимо.

Чтобы показать дальше, какие совершенства, в частности, заключаются в божественной природе и божественной сущности, он переходит в главе II к рассмотрению природы субстанции. Он стремится доказать, что субстанция необходимо бесконечна и что, следовательно, может существовать лишь одна единственная субстанция (будет ли она конечная или бесконечная), так что одна не может быть произведена другой, но что все, что существует, принадлежит к этой единственной субстанции (которой он дает имя бога); что, таким образом, мыслящая и протяженная природа суть два из ее бесконечных атрибутов, из которых каждый в высшей степени совершенен и бесконечен в своем роде, и что поэтому (как он позже объясняет подробнее) все особенные конечные и ограниченные вещи, каковы человеческие души и тела и т. д., должны

рассматриваться в качестве модусов этих атрибутов; посредством этих модусов выражаются бесконечными способами атрибуты, посредством же атрибутов выражается бесконечными способами субстанция, или бог.

После того как все это излагается подробнее и объясняется обстоятельнее в диалогах,

в главе III отсюда выводится, в какой мере бог является причиной вещей, притом имманентной и т. д.

Но, чтобы показать нам, каковы, согласно его мыслям, существенные атрибуты бога, он переходит к

главе IV, в которой показывает, что бог является необходимой причиной всех вещей; что их природа не может отличаться от той, какую они имеют в действительности, или быть произведена богом под другой формой или в другом порядке; что невозможно, чтобы бог имел другую природу или сущность, чем та, какая принадлежит к его действительному и бесконечному существованию. Названная причинность или предполагаемая необходимость, благодаря которой вещи существуют и действуют, носит здесь название первого свойства бога.

Далее, в главе V приводится в качестве второго свойства бога стремление (согласно мнению автора) всей природы и каждой вещи в особенности к сохранению своего состояния и своего бытия. Это стремление, поскольку оно простирается на всю совокупность вещей, называется *всеобщим* провидением бога, а поскольку оно простирается на каждого индивидуума самого по себе, рассматриваемого вне его связи с остальными частями природы, называется *особенным* провидением бога.

В главе VI появляется в качестве третьего свойства бога его предопределение, которое простирается на всю природу и на каждую вещь в особенности и исключает всякую случайность. В этой главе автор опирается преимущественно на IV главу; ибо, если мы примем в качестве основного положения, что все существующее (которое называется у него богом) как по своей сущности, так и по своему существованию необходимо и что в нем заключается все, что есть, то из этого ложного основного положения с неизбежностью вытекает заключение, что в нем не может быть ничего случайного. Кроме того, имея в виду опровергнуть приводимые против него возражения, он излагает свои мысли о причинах зла, греха, беспорядка



и т. д. и этим заканчивает изучение существенных признаков бога; от них он переходит затем к

главе VII, в которой приводятся такие свойства бога, которые автор считает лишь относительными, а не существенными или же лишь обозначениями существенных атрибутов бога. По этому поводу вкратце исследуются и опровергаются соображения, приводимые и распространяемые перипатетиками, относительно определения бога и доказательства его существования.

Для того чтобы доказать ясно, какое различие существует, по мнению автора, между порождающей и порожденной природой, он излагает вкратце свои мысли об этих предметах в главах VIII и IX.

Затем он в главе X доказывает таким же образом, как в главе VI, что люди, после того как они образовали известные общие понятия, связали и сравнили с ними вещи и образовали отсюда понятия того, что хорошо и что дурно; хорошими они называли вещи, поскольку они согласуются с общими понятиями, дурными же, поскольку они отличаются от них и не согласуются с ними, так что хорошее и дурное суть не что иное, как мысленные сущности или модусы мышления.

Таким образом заканчивается первая часть этого трактата.

Во второй части автор излагает свои соображения о состоянии человека: сперва о том, в какой степени он подвержен страстям и становится их рабом, далее, о том, в какой степени человек может пользоваться своим разумом, и, наконец, о том, каковы средства, благодаря которым человек может достигнуть своего спасения и совершенной свободы.

После того как в предисловии к этой части автор говорит вкратце о природе человека,

в главе I он излагает различные роды познания или восприятия и показывает, что они пробуждаются и рождаются в человеке четырьмя способами, а именно:

1) понаслышке, согласно рассказу или каким-либо другим признакам;

2) посредством простого опыта;

3) посредством хорошего и ясного рассуждения или истинной веры;

4) посредством внутреннего наслаждения и ясного усмотрения самих вещей.

Все это излагается и разъясняется на примере, взятом из тройного правила.

Для того чтобы были ясно и отчетливо поняты действия этих четырех родов познания, в главе II сначала дается их определение; затем перечисляются действия каждого из этих родов в отдельности; в качестве действий первого и второго родов познания приводятся страдания или страсти, противоречащие здравому разуму; в качестве действий третьего рода познания приводятся добрые побуждения; в качестве действий четвертого рода приводится истинная любовь со всеми ее последствиями.

В главе III рассматриваются сначала те страсти, которые возникают из первого и второго родов познания, т. е. из мнения, а именно: удивление, любовь, ненависть и желания.

Затем в главе IV указывается, какую пользу может извлечь человек из третьего рода познания, так как он учит его, как он должен жить согласно истинному руководству разума, и побуждает его овладевать только тем, что достойно любви. Он учит его также, как распознавать и выделять те страсти, которые возникают из мнения, и дает ему руководство, согласно которому он должен следовать известным страстям или избегать их. Для того чтобы показать более подробно, как следует руководствоваться разумом по отношению к страстям, наш автор рассуждает:

В главе V о любви.

В главе VI о ненависти и отвращении.

В главе VII о желаниях, об удовольствии и о неудовольствии.

В главе VIII об уважении и презрении, о смирении и самоудовлетворенности, о самомнении и самоуничтожении.

В главе IX о надежде и страхе, об уверенности и отчаянии, о нерешительности, о смелости, о неустрашимости и соревновании, о малодушии и боязливости и, наконец, о ревности.

В главе X об угрызениях совести и раскаянии.

В главе XI о насмешке и шутке.

В главе XII о чести, стыде и бесстыдстве.

В главе XIII о благосклонности, благодарности и неблагодарности.

Наконец, в главе XIV о скорби.

После того как автор изложил таким образом все, что согласно его суждению ему следовало изложить относительно страстей, он переходит:

к главе XV, в которой излагается последнее действие истинной веры или третьего рода познания, которое является средством для того, чтобы отличить истинное от ложного и сделать его доступным нашему познанию.

После того, как Спиноза в согласии со своими мыслями изложил, что хорошо и что дурно, что такое истина и ложь, а также, в чем состоит счастье совершенного человека, он считает необходимым исследовать, можем ли мы достигнуть этого счастья добровольно или же принужденно.

Относительно этого автор показывает в главе XVI, что такое воля, причем утверждает, что она ни в каком случае не свободна, но что мы во всех отношениях определяемся внешними причинами к тому, чтобы то или иное желать, утверждать или отрицать.

Для того чтобы мы не спутали воли с желанием, в главе XVII он показывает, в чем состоит различие между ними. Он заявляет, что желание в такой же степени не свободно, как рассудок и воля, но считает, что всякое желание точно так же, как и всякое воление, определяется внешними причинами.

Чтобы побудить читателя принять вышеизложенное, он в главе XVIII долго и подробно излагает пользу, которая, по его суждению, заключается в этом учении.

В главах XIX и XX автор обсуждает вопрос о том, может ли человек, руководствуясь вышеназванной верой или третьим родом познания, достигнуть наслаждения высшим благом и высшим блаженством и освобождения от дурных страстей. В связи с последним пунктом он излагает, как душа соединяется с телом, благодаря чему она испытывает различные состояния, которые, будучи поняты под формою добра и зла, рассматриваются как причина различных страстей. В I главе этой части автор излагает свое мнение, что названные состояния тела, рассматриваемые как хорошие или дурные и как порождающие страсти, возникают из первого рода познания, понаслышке или согласно какому-либо другому внешнему знаку, или же из второго рода познания, согласно нашему собственному опыту. Опираясь на эти положения, автор

приходит в главе XXI к следующему заключению: так как то, что мы находим в нас, имеет больше власти над нами, чем то, что приходит к нам извне, то разум может быть причиной уничтожения мнения, возникающего в нас из первого рода познания, ибо разум, в отличие от него не приходит к нам извне; но разум не может уничтожить мнение, возникающее в нас из второго рода познания, так как то, чем мы наслаждаемся внутренне, не может быть преодолено чем-то более могущественным, находящимся вне нас, которое созерцается нами только посредством разума.

Так как разум, или третий род познания, не способен привести нас к нашему счастью и не может быть причиной преодоления страстей, возникающих из второго рода познания, то Спиноза обсуждает в главе XXII вопрос о том, что может послужить подлинным средством для достижения этой цели. Так как бог есть высшее благо, которое может быть познано душой и которым она может владеть, то он приходит к заключению, что, если мы достигнем такого же тесного соединения (или познания и любви) с богом, какое душа имеет относительно тела, от которого она получает свои состояния, т. е. познания, не состоящего из разумных заключений, но заключающегося во внутреннем наслаждении и в непосредственном соединении с сущностью бога, то посредством этого четвертого рода познания мы можем достигнуть нашего высшего спасения и нашего высшего блаженства; таким образом, этот последний род познания не только необходим для достижения этой цели, но и является единственным средством к этому. И так как благодаря этому в нас возникает превосходнейшее действие и неизменная прочность у тех, которые обладают им, то он называет это состояние возрождением тех, которые обладают им.

Так как согласно его мыслям человеческая душа есть идея определенной вещи, находящаяся в мыслящем существе, которое связано с этой вещью благодаря идее, то он выводит отсюда в главе XXIII, что прочность или изменчивость души должна быть определена согласно с природой той вещи, идеей которой она является, и что, следовательно, если душа состоит только в соединении с такой вещью, каково тело, имеющее временный характер и подверженное изменениям, то душа необходимо должна страдать и погибать вместе с ним; в то время как, наобо-

рот, она освободится от всякого страдания и станет причастна бессмертию, если она вступит в соединение с такой вещью, природа которой вечна и неизменна.

С целью не пропустить ничего, заслуживающего внимания в этом отношении, наш автор исследует в главе XXIV, носит ли любовь человека к богу характер взаимности, т. е., заключает ли она в себе то, что бог любит человека. Отвергнув это, он разъясняет согласно со своим прежним учением, что такое божественные и человеческие законы. После этого опровергаются мысли тех, которые полагают, что бог открывается человеку и обнаруживается ему посредством чего-либо иного, чем его собственная сущность, а именно — посредством какой-либо конечной и ограниченной вещи или какого-либо внешнего знака, например слов или чудес.

Так как согласно его мнению длительность вещи вытекает из ее совершенства или соединения с чем-либо другим, имеющим совершенную природу, то он отрицает в главе XXV, что существует дьявол, ибо он считает, что не может ни быть, ни существовать нечто такое, что лишено всякого совершенства или соединения с ним, в каком смысле он определяет дьявола.

После того как наш автор устранил дьявола, которого следует искать где-либо в другом месте, вывел страсти из одного только рассмотрения человеческой природы и, кроме того, указал средство, благодаря которому можно обуздать страсти и достигнуть высшего блаженства человеческого рода, он показывает в главе XXVI, в чем состоит истинная свобода человека, которая возникает из четвертого рода познания. Для этого он сначала выставляет следующие положения:

1. Чем больше сущности имеет вещь, тем больше она имеет деятельности и тем меньше страдания.

2. Всякое страдание возникает не из внутренней, а из внешней причины.

3. Все, что не производится внешней причиной, не имеет с ней ничего общего.

4. Всякое действие имманентной причины не может ни измениться, ни погибнуть, пока существует эта причина.

5. Самая свободная причина, которая согласно его суждению больше всего соответствует богу, это имманентная.

Из этих положений он выводит следующие:

1. Существо бога имеет бесконечную деятельность и включает в себе отрицание всякого страдания; поэтому все, что соединено с ним, становится благодаря этому причастным к деятельности и свободным от всякого страдания и гибели.

2. Истинный разум не может погибнуть.

3. Все действия истинного разума, соединенные с ним, являются превосходнейшими и необходимо вечными, подобно своей причине.

4. Все внешние действия, исходящие от нас, тем совершеннее, чем больше в них заключается возможность соединиться с нами.

Из всего сказанного он заключает, что человеческая свобода состоит в прочном существовании, которым наш разум владеет благодаря непосредственному соединению с богом, так что ни она [т. е. человеческая душа], ни ее действия не подчиняются какой-либо внешней причине, не могут быть уничтожены или изменены ею, но должны пребывать вечно и неизменно.

Этим Спиноза заканчивает вторую и последнюю часть своего сочинения.

К этому он прибавил еще нечто вроде приложения, которое содержит только краткий очерк того, что было изложено уже раньше, причем первая часть, о природе субстанции, расположена в геометрическом порядке и по содержанию совпадает с тем, что содержит его напечатанная «Этика» до теоремы 8 первой части; во второй части этого приложения он исследует, что такое человеческая душа и в чем состоит ее соединение с телом.

Кроме того, Спиноза снабдил все это сочинение многочисленными примечаниями, разъясняющими или дополняющими его мысли.





## КРАТКИЙ ТРАКТАТ О БОГЕ, ЧЕЛОВЕКЕ И ЕГО СЧАСТЬЕ

Сначала был составлен на латинском языке Бенедиктом де Спинозой для его учеников, которые пожелали бы упражняться в нравственности и посвятить себя истинной философии.

Теперь переведен на голландский язык для любителей истины и добродетели, чтобы заткнуть, наконец, рот тем, кто хвастает и дает в руки простодушным свой собственный помет и свой мусор вместо амбры, чтобы они перестали порочить то, чего они еще не понимают, чтобы помочь понять им, в чем состоит сущность бога, их самих и их всеобщее счастье; чтобы исцелить тех, которые больны душой, посредством духа кротости и терпения по образцу господина Христа, нашего лучшего учителя.





## ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

### О БОГЕ

#### ГЛАВА I

#### О ТОМ, ЧТО БОГ СУЩЕСТВУЕТ

**Ч**то касается первого пункта, а именно того, что бог существует, то это, говорим мы, можно доказать:

Сначала а priori следующим образом:

1. Все, что мы познаем ясно и отчетливо как принадлежащее к природе \* вещи, мы можем и в действительности утверждать о вещи;

Но мы можем ясно и отчетливо понимать, что существование принадлежит к природе бога;

Следовательно.

С другой стороны, следующим образом:

2. Сущности вещей существуют извечно и останутся вечно неизменными;

Существование бога есть сущность;

Следовательно.

А posteriori или следующим образом:

Если человек имеет идею бога, то бог должен \*\* существовать формальным образом<sup>3</sup>;

Но человек имеет идею бога;

---

\* Т. е. определенная природа, благодаря которой вещь есть то, что она есть, и которая никоим образом не может быть отделена от нее, не уничтожая в то же время вещи: как, например, к сущности горы принадлежит, что она имеет долину, или сущность горы состоит в том, что она имеет долину, что в действительности вечно и неизменно и всегда должно заключаться в понятии горы, хотя бы никогда не было никакой горы.

\*\* Из следующего определения в главе 2, по которому бог имеет бесконечные атрибуты, мы можем доказать его существование следующим образом: Все, что мы ясно и отчетливо видим как принадлежащее к природе вещи, мы в действительности можем утверждать о вещи; но к природе существа, имеющего бесконечные



Следовательно.

Первое мы доказываем следующим образом:

Если существует идея бога, то причина ее должна существовать формально и содержать в себе все, что идея имеет объективно;

Но существует идея бога;

Следовательно.

Чтобы вывести первую часть этого доказательства, мы устанавливаем следующие основные правила:

1. Существует бесконечное число познаваемых вещей;

2. Конечный ум не может понять бесконечного;

3. Конечный ум сам по себе не может ничего понять, если только он не определяется чем-то вне себя; ибо, подобно тому как он не имеет власти познать все сразу, он так же мало властен познать, например, познавать это раньше того или то раньше этого. Таким образом, если он не может ни первого, ни второго, то он не может ничего [познать].

Первое (или большая посылка) доказывается следующим образом:

Если бы только вымысел человека был причиной его идеи, то было бы невозможно для него понять что-либо; но он может понимать нечто; Следовательно.

Первое доказывается первым основным правилом: именно, что есть *бесконечное множество познаваемых вещей*. По второму основному правилу он может познать об этом не все, так как *человеческий ум конечен* и, если он не определяется никакими внешними вещами к познанию этого скорее того или того скорее этого, то было бы невозможно, по третьему правилу, чтобы он мог что-либо познать \*.

---

атрибуты, принадлежит также атрибут, обозначающий существование; Следовательно, можно было бы сказать, что это допустимо утверждать об идее, но не о самой вещи: ибо идея атрибута, принадлежащего вещи, не существует материально, так что высказанное об идее не касается ни вещи, ни того, что высказано о ней, следовательно, между идеей и ее объектом существует большая разница, почему высказанное о вещи не может быть высказано об идее, и наоборот.

\* Далее, ложно было бы также сказать, что эта идея есть фикция, ибо невозможно иметь такую идею, если бы она не существовала; это доказывается здесь и к этому прибавим еще следующее.

Правда, что наш ум может прибавить к идее, которая сама явилась нам от вещи и была обобщена нами абстрактно, много

Из всего этого затем доказывается второе, именно, что причина идеи в человеке — не его фикция, но какая-то внешняя причина, заставляющая его познавать одно раньше другого. Это значит, что эти вещи формальны и ближе ему

---

частностей, а также приписать много других свойств, отвлеченных от других вещей. Но это невозможно, если мы не знали прежде самой вещи, отвлечение которой они представляют. Все же допустим, что эта идея [бога] является фикцией, но тогда мы должны и все наши другие идеи \*\* считать фикциями.

Если бы это было так, то откуда возникло бы у нас такое большое различие между идеями? Ибо мы видим некоторые, существование которых невозможно допустить, например все чудовища, которые состоят как бы из двух природ, как, например, животное, представляющее птицу и лошадь, и тому подобно существа, не существующие в природе, которую мы видим устроенной совершенно иначе.

---

\*\*Для других идей существование хотя и возможно, но не необходимо, тогда как их сущность всегда необходима, существуют они или нет, как идея треугольника и идея любви в душе независима от тела, и т. д.; так что, предположив даже сначала, что они выдуманы, я затем принужден буду допустить, что они тем не менее суть и будут, если бы ни я, ни иной человек даже никогда не думал о них. Именно потому они не созданы моей фантазией, но должны и вне меня иметь субъект, который не есть я и без которого они не могут существовать.

Кроме этих, есть еще третья идея, и притом единственная: она заключает в себе необходимое существование, не как предыдущая, которая только может существовать, ибо в ней только сущность была необходима, а не существование; в этой же необходимости как существование, так и сущность, а не одно без другого.

Таким образом, я вижу, что от меня не зависит ни истина, ни сущность, ни существование вещи; ибо, как это было доказано для второго рода идей, они существуют независимо от меня или только по своей сущности, или по сущности и существованию вместе. Еще в большей степени я нахожу это истинным по отношению к третьей единственной идее, а именно: она не только не зависит от меня, а, напротив, бог один должен быть субъектом того, что я о нем утверждаю. Так что, если бы он не существовал, я вообще ничего не мог бы утверждать о нем, как это происходит с другими вещами, хотя бы эти вещи не существовали. Таким образом, я нахожу, что он должен быть субъектом всех других вещей.

Кроме того, для дополнения очевидного уже, а именно, что идея бесконечных атрибутов совершенного существа — не фикция, мы прибавим еще следующее.

После предыдущих размышлений о природе мы не могли найти в ней ничего, кроме двух атрибутов, принадлежащих этому все-совершенному существу. Последние не дают нам удовольствия,

других вещей, объективная сущность которых находится в его уме. Если же человек имеет идею бога, то ясно, что бог должен существовать формально, а не эмпирично<sup>4</sup> [в той идее, которую имеет о нем человек], так как выше или вне его нет ничего более существенного или более превосходного. А то, что человек имеет идею бога, очевидно, потому что он познает его атрибуты\*, которые не могут быть созданы человеком, так как он несовершенен. А что он познает эти атрибуты, очевидно из того, что он знает, что бесконечное не может состоять из различных конечных частей, что не может быть двух бесконечных существ, а только одно единственное, что оно совершенно и неизменно. При этом он знает, что ни одна вещь сама по себе не ищет своего уничтожения и в то же время что бесконечное, поскольку оно совершенно, не может измениться к лучшему\*\*, ибо в таком случае оно не было бы совершенным. Он знает также, что бесконечное не может быть подчинено чему-нибудь внешнему, так как оно всемогуще, и т. д.

Из всего этого ясно следует, что можно доказать существование бога a priori и a posteriori. Даже лучше a priori. Ибо вещи, которые мы доказываем таким способом, мы должны выводить из их внешних причин, что указы-

---

которым мы могли бы ограничиться в той мере, как если бы они были все, из которых это совершенное существо состоит; напротив, мы находим в себе нечто, что указывает нам не только на большее число, но даже на бесконечные совершенные атрибуты, присущие этому совершенному существу, прежде чем оно может быть названо совершенным. Откуда происходит эта идея совершенства? Нечто подобное не может исходить из этих двух атрибутов, так как два дают только два, а не бесконечность. Тогда откуда же? От меня никоим образом, ибо я должен был бы дать, чего я не имею. Откуда же тогда, если не из самих бесконечных атрибутов, которые нам заявляют, что они существуют, не говоря нам, однако, до сих пор, что они такое, ибо мы знаем лишь о двух, что они такое.

\* [Его атрибуты; лучше было бы сказать: так как он познает, что присуще богу, ибо эти вещи не атрибуты бога. Без них бог не есть бог, но он — бог не через них, потому что они не дают познавать ничего субстанциального, но суть лишь прилагательные, требующие существительных для своего объяснения.]

\*\* [Причина этой перемены должна находиться либо вне, либо внутри ее самой. Она не может находиться вне ее, так как ни одна субстанция, существующая, подобно этой, сама по себе, не зависит от чего-либо вне ее, поэтому она не подвержена никакой перемене извне. Но также не внутри ее самой, так как ни одна вещь, не говоря уже об этой, не хочет своей гибели, а всякая гибель исходит извне.]

нает на их очевидное несовершенство, поскольку они не могут быть познаны из себя самих, но только из внешних причин. Бог же — первая причина всех вещей, а также причина себя самого — познается из самого себя. Поэтому немного стоят слова Фомы Аквинского о том, что бог не может быть доказан а priori ввиду того, что он как бы не имеет причины.

## Г Л А В А II

### О ТОМ, ЧТО ТАКОЕ БОГ

После того как мы выше доказали, что бог существует, следует теперь показать, что он такое. Он, говорим мы, есть *существо*, о котором утверждается, что оно есть все или имеет бесконечные атрибуты \*, из которых каждый в своем роде бесконечно совершенен. Чтобы ясно выразить наше мнение об этом, мы примем как предпосылки следующие четыре положения.

1. Нет ограниченной субстанции \*\*, всякая субстанция в своем роде должна быть бесконечно совершенна,

---

\* Основание таково: так как *ничто* не может иметь атрибутов, то *все* должно иметь все атрибуты. Поскольку ничто не имеет атрибутов, потому что оно ничто, нечто имеет атрибуты, благодаря тому что оно нечто. Следовательно, чем более оно нечто, тем более оно должно иметь атрибутов. Благодаря этому бог как совершеннейший, бесконечный и включающий все нечто должен также иметь бесконечные, совершенные и все атрибуты.

\*\* Если мы сможем доказать, что не может быть ограниченной субстанции, то всякая субстанция должна будет неограниченно принадлежать божественному существу. Мы это докажем так:

1. Или субстанция должна была ограничить сама себя, или другая должна была ограничить ее. Но она не могла ограничить сама себя, так как, будучи неограниченной, она должна была бы изменить все свое существо. Она не ограничена также другою, потому что вторая должна быть ограничена или неограничена; так как первое невозможно, то верно последнее; следовательно, она — бог. Он должен был ограничить ее потому, что ему недоставало мощи или воли; но первое противно всемогуществу бога, второе его благости. 2. Что не может быть ограниченной субстанции, очевидно из того, что она должна в таком случае иметь нечто, полученное от ничего, что невозможно. Ибо откуда она имела бы то, что в ней отлично от бога? Во всяком случае не от бога, ибо он не имеет ничего несовершенного, или ограниченного и т. д. Следова-

именно потому, что в бесконечном разуме бога ни одна субстанция не может быть совершеннее, чем она имеется уже в природе.

2. Нет двух равных субстанций.

3. Одна субстанция не может произвести другой.

4. В бесконечном разуме бога нет субстанции, которая не существовала бы в природе формально.

Что касается первого, именно, что нет ограниченной субстанции и т. д., то, если бы кто захотел утверждать противоположное, мы задали бы ему такой вопрос: ограничена ли эта субстанция сама собой, именно: ограничивает ли она сама себя и не хочет ли она сделать себя менее ограниченной? Далее, такова ли она благодаря своей причине, которая не могла и не хотела ей больше дать? Первое неверно, так как невозможно, чтобы субстанция хотела сама себя ограничить, тем более субстанция, которая существовала сама через себя. Следовательно, говорю я, она ограничена своей причиной, которая необходимо есть бог. Далее, если она ограничена своей причиной, то это должно было иметь место или потому, что эта причина не могла более дать, или потому, что она не хотела дать более. То, что бог не мог дать более, противоречило бы его всемогуществу \*. То, что он не хотел дать более, несмотря

---

тельно, откуда, если не от ничего? Итак, нет субстанции, кроме неограниченной.

Отсюда следует, что не могут существовать две равные неограниченные субстанции, ибо, допуская это, необходимо возникает ограничение.

Из этого следует далее, что одна субстанция не может произвести другую по следующему основанию: причина, которая произвела бы эту субстанцию, должна была бы иметь такой же атрибут, как произведенная ею, и столько же или больше или меньше совершенства. Первое невозможно, так как тогда были бы две равные субстанции. Второе также, ибо тогда одна субстанция была бы ограниченной. Третье невозможно, потому что из ничего не может произойти нечто. — Далее, если бы из неограниченной субстанции могла произойти ограниченная, то неограниченная была бы также ограничена и т. д. Следовательно, одна субстанция не может произвести другую.

Отсюда следует далее, что всякая субстанция должна существовать формально, ибо если бы она не была такой, то невозможно было бы, чтобы она произошла.

\* Сказать, что природа вещи требует этого [т. е. ограничения] и что поэтому она не может быть другой — значит ничего не сказать; ибо природа вещи не может ничего требовать, если вещь не существует. Если вы скажете, что все-таки можно видеть то, что

на то, что он мог бы, отзываясь недоброжелательством, которого не может быть в боге как всякой благодати и полноте.

Что касается второго, что *нет двух равных субстанций*, то мы доказываем это так: всякая субстанция в своем роде совершенна; ибо если бы были две равные субстанции, то одна необходимо должна была бы ограничивать другую и потому не могла бы быть бесконечной, как мы раньше доказали.

Далее, относительно третьего, именно, что *одна субстанция не может произвести другую*. Если бы кто-нибудь захотел утверждать противное, то мы задали бы ему вопрос: имеет ли причина, которая должна произвести эту субстанцию, те же атрибуты, что и произведенная субстанция, или не имеет? Последнее невозможно, так как из ничего не может произойти нечто; следовательно, верно первое. Далее, спросим мы, содержит ли атрибут, являющийся причиной произведенного, столько же, меньше или больше совершенства, чем последний? Меньше, говорим мы, не может быть по вышеприведенным основаниям. Больше, говорим мы, также не может быть, так как этот последний был бы тогда ограничен, что противоречит только что доказанному нами. Следовательно, столько же, так что они равны и представляют собой две равные субстанции, что, очевидно, противоречит нашему предыдущему доказательству. Затем далее: что сотворено, никоим образом не может происходить из ничего, но необходимо должно быть сотворено тем, кто действительно существует. Но то, что от действительно существующего произошло

---

принадлежит к природе несуществующей вещи, то это верно (*quo ad existentiam*) по отношению к существованию, но ни в коем случае по отношению к сущности (*quo ad essentiam*). В этом заключается различие между творением и порождением. Творение обозначает создание вещи (*quo ad essentiam et existentiam simul*) по сущности и существованию вместе, а порождение значит происхождение вещи лишь по существованию (*quo ad existentiam solam*). Поэтому в природе нет творения, но только порождение. Таким образом, если бог творит, то он творит природу вещи одновременно с вещью. И было бы недоброжелательно, если бы бог (имея возможность, но не желая этого) сотворил вещь так, чтобы она не совпадала со своей причиной и существованием (*in essentia et existentia*). Нельзя, собственно, сказать, чтобы то, что мы здесь называем творением, когда-либо имело место; здесь нужно было лишь показать то, что мы могли сказать о различии между творением и порождением.

почто, чего он тем не менее не содержал бы, — несмотря на то, что оно произошло от него, — этого мы не можем понять нашим умом. Наконец, если мы захотим искать причину субстанции, которая является принципом вещи, происходящей из ее атрибута, то мы должны искать опять причину этой причины, затем снова причину этой причины, и так далее до бесконечности. Поэтому, если мы необходимо где-либо остановимся, ибо мы должны сделать остановку, то нам необходимо придется остановиться на этой единственной субстанции.

В-четвертых, то, что в бесконечном разуме бога нет иной субстанции или атрибутов, кроме существующих в природе формально, мы можем доказать: 1) из бесконечного могущества бога, так как в нем не может быть причины, которая побудила бы его сотворить одно скорее или больше, чем другое; 2) из простоты его воли; 3) из того, что он не может не совершить того, что хорошо, как мы сейчас докажем; 4) из того, что невозможно, чтобы явилось нечто, чего теперь нет, ибо одна субстанция не может произвести другую. Более того, если бы подобное случилось, то существовало бы бесконечно больше несуществующих субстанций, чем существующих, что нелепо. Из всего этого следует, что в природе все выражается во всем, и, таким образом, природа состоит из бесконечных атрибутов, из которых каждый в своем роде совершенен. Это вполне согласуется с определением, которое дается о боге.

Против только что сказанного нами, именно, что в бесконечном разуме бога нет вещи, которая не существовала бы в природе формально, некоторые думают аргументировать так: если бог сотворил все, то он не может более творить; но то, что он не может более творить, противоречит его всемогуществу; Следовательно.

Что касается первого, то мы признаем, что бог не может более творить. Что касается второго, то мы говорим: мы признаем, что если бы бог не мог сотворить всего, что сотворимо, то это противоречило бы его всемогуществу, но несколько не противоречит его всемогуществу, что он не мог сотворить того, что противоречиво в самом себе; это то же, что сказать, что он все сотворил и все-таки мог бы сотворить более. Конечно, то, что он сотворил все, что было в его бесконечном разуме, показывает гораздо большее совершенство в боге, чем если бы он не сотворил этого или, как они говорят, никогда не мог бы сотворить. Но

зачем так много говорить об этом? Разве они сами не рассуждают так \* или не должны так рассуждать: если бог всеведущ, то он не может знать более; но если бог не может более знать, то это противоречит его совершенству; следовательно. Но если бог имеет все в своем уме и благодаря своему бесконечному совершенству не может более знать, то почему мы не можем сказать, что он произвел или создал все, что он имеет в своем уме, что это существует в природе формально или будет существовать?

Итак, если мы теперь знаем, что все существует одновременно в бесконечном разуме бога и что нет причины, почему бы бог сотворил одно скорее или более другого, и что бог мог произвести все в одно мгновение, то посмотрим, не можем ли мы воспользоваться против них тем же оружием, которое они употребляют против нас, именно:

Если бог никогда не может сотворить столько, чтобы не быть в состоянии творить более, то он никогда не может творить того, что он может; но что он не может творить того, что он может, внутренне противоречиво; следовательно.

Основания, по которым мы сказали, что все атрибуты, находящиеся в природе, образуют только одно существо, а не различные (так чтобы мы могли их ясно и отчетливо познать один без другого и другой без первого), таковы:

1. Мы уже ранее нашли, что должно быть бесконечное и совершенное существо, под которым следует разуметь не что иное, как такое существо, о котором должно быть высказано все во всем. Ибо существу, имеющему некоторую сущность, следует приписать атрибуты, и чем более сущности ему приписывают, тем более надо приписать ему атрибутов, и, следовательно, если существо бесконечно, то и атрибуты его должны быть бесконечны, и это именно мы называем совершенным существом.

2. Единство, которое мы видим повсюду в природе. Если бы в природе \*\* существовали различные существа, то одно не могло бы объединиться с другим.

---

\* Т. е. если мы заставим их рассуждать, исходя из признания, что бог всеведущ, то они не могут рассуждать иначе.

\*\* Т. е. если бы были различные субстанции, которые не относились бы к одному существу, то их соединение было бы невозможно, ибо мы ясно видим, что они вообще не имеют ничего общего, кроме мышления и протяжения, из которых мы, однако, состоим.



3. Одна субстанция, как мы уже видели, не может произвести другой, и было бы невозможно, чтобы субстанции, которая не существует, начала бы существовать. Точно так же мы видим, что ни одна субстанция, которую мы познаем как существующую в природе отдельно (о которой мы, однако, знаем, что она существует в природе), не включает в себе необходимого существования, так как к ее отдельной сущности не принадлежит существование\*. Таким образом, необходимо должно следовать, что природа, которая не происходит ни от какой причины и о которой мы знаем, что она существует, необходимо должна быть совершенным существом, которому присуще существование.

Из всего сказанного ясно, что мы считаем атрибутом бога протяжение, которое, казалось бы, не может принадлежать совершенному существу. Ибо так как протяжение делимо, то совершенное существо состояло бы из частей, что никоим образом не подходит к богу, так как он простое существо. Сверх того, если протяжение делимо, то оно пассивно (страдательно), что также никоим образом не может иметь места в боге (который не имеет страданий и не может страдать от другого, так как он первая действующая причина всего).

На это мы ответим: 1. Часть и целое не истинные или действительные существа, а простые мыслимые существа, и потому в природе нет ни целого, ни частей\*\*. 2. Вещь,

---

\* Т. е. если ни одна субстанция не может не существовать и в то же время из ее сущности не вытекает существование, поскольку она рассматривается как отдельная, то следует, что она не может быть ничем особенным, но есть нечто, т. е. должна быть атрибутом чего-то другого, именно единого, единственного, всеобщего существа. Или так: всякая субстанция существует, и существование субстанции, познаваемой самой по себе, не следует из ее сущности; следовательно, ни одна существующая субстанция не может быть понята сама по себе, но должна принадлежать к чему-то другому. Т. е. если мы считаем мышление и протяжение субстанциальными, то мы не познаем их ни в их сущности, ни в их существовании, т. е. мы не постигаем их так, чтобы их существование необходимо принадлежало к их сущности. Если же мы докажем, что они суть атрибуты бога, то мы докажем a priori, что они существуют, а posteriori же (это относится только к протяжению) мы докажем существование протяжения из модусов, которые необходимо должны иметь его своим субъектом.

\*\* В природе, т. е. в субстанциальном протяжении; ибо, если бы оно было разделено, то одновременно его природа и сущность

состоящая из различных частей, должна быть такова, что части ее, взятые сами по себе, могут быть мыслимы и познаны одна без другой. Например, в часовом механизме, состоящем из различных колес, шнуров и прочего, говорю я, каждое колесо, каждый шнур может быть мыслим и познан сам по себе, не нуждаясь в целом, состоящем из них. Точно так же обстоит дело с водой, состоящей из прямых удлиненных частиц: и здесь каждая часть ее может быть мыслима и познана и существовать без целого. Но о протяжении, представляющем субстанцию, нельзя сказать, что оно имеет части, так как оно не может быть ни меньше, ни больше, и части его сами по себе не могли бы быть мыслимы, так как протяжение по своей природе должно быть бесконечно. Что оно не должно иметь частей, очевидно из того именно, что, если бы оно состояло из частей, оно, как сказано, не могло бы по своей природе быть бесконечно. Но в бесконечной природе невозможно мыслить части, так как все части по своей природе конечны. К тому же: если бы оно состояло из различных частей, то можно было бы думать, что с уничтожением некоторых частей его, протяжение все-таки сохранилось бы и не уничтожилось бы вместе с уничтожением некоторых частей. Это, очевидно, содержит внутреннее противоречие для всего того, что по своей собственной природе

---

были бы уничтожены, так как последняя состоит только в бесконечном протяжении или, что то же самое, в целостном бытии.

Но, скажете вы, разве нет частей в протяжении раньше всяких модусов? Никоим образом, скажу я. Но, скажете вы, если в материи есть движение, то оно должно быть в одной части ее, так как оно не может быть в целом вследствие бесконечности материи. Ибо по какому направлению она стала бы двигаться? Вне ее нет ничего. Следовательно, в одной части. Ответ: там не одно движение, а движение и покой вместе; а последнее в целом и должно там быть, если же в протяжении нет части. Если же вы остаетесь при своем утверждении, то скажите мне: если вы делите все протяжение, то можете ли вы часть, отделенную вашим разумом, и по природе отделить от всех его частей? Если это сделано, то я спрашиваю: что лежит между отделенной частью и остальным? Вы должны сказать: пустота, или другое тело, или нечто от самого протяжения. Четвертого не может быть. Первое невозможно, так как нет ничего пустого, что было бы положительно и не было бы телом; второе также, ибо тогда существовал бы модус, которого не может быть, потому что протяжение как протяжение существует без и до всяких модусов. Следовательно, третье, и потому нет части, но лишь протяжение как целое.

бесконечно и никогда не может существовать или мыслиться как ограниченное или конечное. — Далее, что касается деления в природе, то мы говорим, что деление, как уже ранее сказано, никогда не происходит в субстанции, но всегда и только в модусах субстанции. Если я хочу делить воду, то я делю только модус субстанции, а не самую субстанцию; каковой модус, будет ли он модусом воды или чего-либо другого, всегда остается тем же самым.

Деление, или страдание, происходит всегда в модусе. Так, если мы скажем, что человек погибает или уничтожается, то это разумеется только о человеке, поскольку он представляет определенное сочетание или модус субстанции, а не о самой субстанции, от которой он зависит.

Между прочим, мы уже установили, как мы в дальнейшем еще скажем, что вне бога нет ничего и что он является имманентной причиной. Но страдание, в котором действующий и страдающий различны, есть очевидное несовершенство, ибо страдающий необходимо должен зависеть от того, что ему извне причинило страдание. Это невозможно в боге как совершенном существе. Затем нельзя сказать о таком деятеле, который действует в самом себе, что он обладает несовершенством страдающего, так как он не страдает от кого-либо другого. Таков разум, о котором философы говорят, что он является причиной своих понятий; но как можно сказать, что он несовершенен, если он представляет собой имманентную причину и страдает от самого себя? Так как, наконец, субстанция является началом всех модусов, то она может с гораздо большим правом быть названа деятельной, чем страдающей. Вышеизложенным мы считаем все достаточно выясненным.

Далее, выставляется возражение, что необходимо должна быть первая причина, движущая данное тело, так как оно само, находясь в покое, не может двигаться. Так как в природе, очевидно, существуют покой и движение, то, по их мнению, они необходимо должны происходить от внешней причины. Но нам легко ответить на это: ибо мы допускаем, что если бы тело было самостоятельной вещью и не имело других свойств, кроме длины, ширины и глубины, то в нем не было бы причины, чтобы прийти в движение, если бы оно действительно находилось в покое. Но мы уже установили, что *природа есть существо, о котором высказываются все атрибуты*, и если это так, то

ей не может недоставать ничего, чтобы произвести все то, что должно быть произведено.

После того как мы до сих пор говорили о том, что такое бог, скажем о его атрибутах одним словом только то, что из них нам известны лишь два, именно: *мышление* и *протяжение*. Ибо мы говорим здесь только об атрибутах, которые можно было бы назвать собственными атрибутами бога, при помощи которых мы познаем его как действующего в себе самом, а не вне себя.

Все, что люди приписывают богу, кроме этих двух атрибутов, должно быть (если оно вообще принадлежит ему) или внешним обозначением, как то, что *он существует через самого себя, вечен, един, неизменен* и т. д., или, говорю я, относиться к его деятельности, например, что он причина всех вещей, что он *предопределяет* их и *управляет* ими. Все это присуще богу, не давая, однако, знания того, что он такое. Однако, как и каким образом эти атрибуты могут принадлежать богу, об этом мы будем говорить далее, в следующих главах. Но для лучшего понимания и ближайшего объяснения этого мы сочли нужным прибавить следующие речи, состоящие в

## ДИАЛОГЕ

### Между Рассудком, Любовью, Разумом<sup>5</sup> и Вожделием

**Любовь.** Я вижу, брат, что моя сущность и совершенство зависят вполне от твоего совершенства; и так как совершенство предмета, который ты понял, есть твое совершенство, а из твоего происходит мое, то скажи мне, пожалуйста, понял ли ты такое существо, которое в высшей степени совершенно, так как не может быть ограничено ничем другим, и в котором я также заключен?

**Рассудок.** Я, со своей стороны, рассматриваю природу не иначе, как в ее целом, бесконечной и в высшей степени совершенной, а ты, если ты сомневаешься в этом, спроси Разум, он должен тебе это сказать.

**Разум.** Истина этого для меня несомненна, ибо, если мы захотим ограничить природу, то мы должны будем это сделать посредством ничто, что нелепо. Этой нелепости мы избегаем, принимая, что она есть вечное единство, что *она существует сама через себя, бесконечна, всемогуща* и т. д. Таким образом, природа бесконечна, и все заключено

и нсй. Отрицание ее мы называем ничто. Причем это ничто будет обладать теми свойствами, что оно будет единое, вечное, существующее само через себя и бесконечное.

**Вожделение.** Как же? Это звучит очень странно, что единство совмещается с разнообразием, которое я повсюду встречаю в природе. Каким образом? Я вижу, что *разумная субстанция* не имеет ничего общего с *протяженной субстанцией* и что одна [не] ограничивает другой. Если же ты хочешь допустить, кроме этих двух субстанций, еще третью, которая совершенна во всех отношениях, то ты вовлекаешь себя в очевидные противоречия. Ибо если эта третья субстанция представляется вне первых двух, то ей недостает всех тех атрибутов, которые присущи этим двум, что не может иметь места в целом, вне которого нет ни одной вещи. Если, кроме того, это существо всемогуще и совершенно, то оно таково потому, что само себя создало, а не потому, что другое создало его. И все же должен быть совершеннее тот, кто мог произвести самого себя и сверх того еще другое. Наконец, если ты называешь его всеведущим, то оно необходимо должно познавать самого себя, и вместе с тем ты должен понять, что познание одного себя значит меньше, чем познание самого себя вместе с познанием других субстанций. Все это очевидные противоречия. Поэтому я хотел бы посоветовать Любви, чтобы она удовлетворилась тем, что я ей укажу, и не искала бы других вещей.

**Любовь.** На что ты, бесчестное, указало мне, как не на то, откуда произошла бы моя гибель. Ибо, если бы я объединилась с тем, что ты мне указало, то меня тотчас стали бы преследовать два главных врага человеческого рода — Писнавость и Раскаяние, а иногда и Забывчивость; и потому я опять обращаюсь к Разуму, чтобы он продолжал и заткнул рот этим врагам.

**Разум.** То, что ты, о, Вожделение, говоришь, будто видишь различные субстанции, это, говорю я, ложно, ибо я вижу ясно, что есть только одна *единственная*, которая *существует сама по себе и является субстратом всех других атрибутов*. А поскольку ты хочешь называть телесное и разумное субстанциями по отношению к модусам, которые от них зависят, ты должно называть их также модусами по отношению к субстанции, от которой они зависят, ибо они не познаются тобою как существую-

щие из самих себя. Подобно тому, как хотение, чувство, познание, любовь и пр. суть различные модусы того, что ты называешь мыслящей субстанцией, к которой ты все их сводишь и в которой ты их объединяешь, так и я заключаю из твоих собственных доказательств, что *бесконечное протяжение и мышление вместе с другими бесконечными атрибутами* (или согласно твоему слогу — другими субстанциями) представляют собой не что иное, как модусы *единого, вечного, бесконечного, из самого себя существующего существа*; и все это мы объявляем, как сказано, единственным или единством, вне которого нельзя представить себе ни одной вещи.

**Вождеделение.** В твоём способе рассуждения я вижу, как мне кажется, очень большую путаницу, ибо ты, по видимому, хочешь, чтобы *целое было вне или без своих частей*, что поистине нелепо. Ибо все философы единодушно говорят, что *целое есть вторичное понятие и не существует в природе вне человеческого мышления*.

Сверх того, как я вижу из твоего примера, ты смешиваешь целое с причиной; ибо, как я говорю, *целое состоит только из своих частей или через них*, а ты представляешь мыслящую силу как вещь, от которой зависят Рассудок, Любовь и т. д. Но ты не можешь назвать эту последнюю целым, а только *причиной действий, которые ты только что назвал*.

**Разум.** Я вижу уже, что ты призываешь против меня всех своих друзей и, чего ты не могло достигнуть своими ложными аргументами, это ты стараешься сделать с помощью двусмысленности слов, как это обыкновенно делают те, которые сопротивляются истине. Но этим средством тебе не удастся привлечь Любовь на свою сторону. Итак, твоё утверждение состоит в том, что *причина (поскольку она порождает действия) должна поэтому находиться вне их*. Это ты говоришь потому, что ты знаешь только *причину, действующую извне*, а не *имманентную*, которая ничего не производит вне себя. Таков, например, Рассудок как причина своих понятий. Поэтому я называю Рассудок (поскольку или ввиду того, что его понятия зависят от него) причиной, а также ввиду того, что он состоит из своих понятий, целым. Поэтому и *бог со своими действиями и творениями есть не что иное, как имманентная причина и целое также в смысле второго замечания*.

## ВТОРОЙ ДИАЛОГ

Между Эразмом и Теофилом,  
относящийся, с одной стороны, к предыдущему,  
с другой стороны, ко второй, следующей части

**Эразм.** Я слышал, Теофил, как ты говорил, что бог есть *причина всех вещей* и в то же время что он не может быть иной причиной, чем *имманентной*. Но если он *имманентная причина всех вещей*, то как можешь ты назвать его *отдаленной причиной*? Ведь это невозможно для имманентной причины.

**Теофил.** Если я сказал, что бог есть отдаленная причина, то это не относится к тем вещам, которые бог (без всяких условий, кроме своего существования) непосредственно произвел. Но это никоим образом не значит, что я назвал его абсолютно отдаленной причиной, как ты ясно мог понять из моих слов. Ибо я также сказал, что мы можем назвать его в известном смысле отдаленной причиной.

**Эразм.** Теперь я достаточно понимаю, что ты хочешь мне сказать; но я замечаю также, что ты сказал, что *действие имманентной причины соединено со своей причиной таким образом, что образует с последней одно целое*. Если же это так, то бог, кажется мне, не может быть имманентной причиной. Ибо если он и произведенное им образуют вместе одно целое, то ты приписываешь богу в одно время больше сущности, чем в другое время. Избавь меня, пожалуйста, от этого сомнения.

**Теофил.** Если ты, Эразм, хочешь выйти из этой путаницы, то обрати внимание на то, что я теперь скажу тебе. Сущность вещей не возрастает через соединение с другой вещью, с которой она образует одно целое; напротив, первая остается неизменной. Я приведу тебе пример, чтобы ты лучше понял меня. Ваятель сделал из дерева различные формы, подобные разным частям человеческого тела; он берет одну из них, имеющую форму человеческой груди, соединяет ее с другой, имеющей форму человеческой головы, и делает из этих двух одно целое, представляющее верхнюю часть человеческого тела. Разве ты скажешь поэтому, что сущность головы возросла, потому что она соединилась с грудью? Это ложно, так как она такова же, какой была раньше. Для большей ясности я приведу тебе другой пример, именно идею, которую я имею о треугольнике, и другую, которая возникает через удлинение одного

из углов, каковой удлиненный или удлиняющийся угол необходимо равен двум противолежащим внутренним углам, и т. д. Эти идеи, говорю я, произвели новую идею, именно, что три угла треугольника равны двум прямым. Эта идея так связана с первой, что она без нее не может ни существовать, ни быть понята. И из всех идей, которые имеет каждый, мы образуем целое или (что то же) мысленную сущность, которую мы называем рассудком. Ты видишь теперь, что хотя эта новая идея соединяется с прежней, но в сущности первой от этого перемены не наступает, и она, напротив, остается без всякого изменения. То же самое ты можешь видеть во всякой идее, которую производит в себе любовь: ибо эта любовь не создает приращения сущности идеи. Но зачем нагромождать столько примеров, раз ты сам можешь это ясно видеть на примере, о котором мы теперь говорим? Я сказал ясно, что все атрибуты, которые не зависят от другой причины и которые не нуждаются для определения в родовом понятии, принадлежат сущности бога. Так как сотворенные вещи не в состоянии образовывать атрибута, то они не увеличивают сущности бога, как бы тесно они ни были соединены с ним. Прибавь к этому, что *целое есть только мысленная сущность (существо, бытие) и отличается от общего лишь в том, что общее образуется из различных не соединенных индивидуумов, а целое из различных соединенных индивидуумов; а также в том, что общее включает в себя лишь части того же рода, а целое — части того же и еще другого рода.*

**Эразм.** Что касается этого, то ты удовлетворил меня. Но, кроме того, ты сказал еще, что *действие внутренней причины не может исчезнуть, пока существует его причина.* Я вижу, что это правда, но если это так, то каким образом бог может быть внутренней причиной всех вещей, в то время как многие вещи разрушаются? Ты, правда, скажешь согласно твоему прежнему различению, что *бог есть собственно причина тех действий, которые он произвел непосредственно, без других условий, только как свои атрибуты; эти же не могут исчезнуть, пока существует их причина.* Ты, напротив, не назвал бога внутренней причиной действий, существование которых не зависит непосредственно от него, но которые произошли из какой-либо другой вещи, хотя, правда, их причины не действуют и не могут действовать без бога и вне его. Поэтому, так как они не созданы непосредственно богом, они могут разру-



няться. Но это не удовлетворяет меня. Ибо я вижу, как ты заключаешь, что человеческий рассудок бессмертен, так как он — действие, которое бог произвел в себе самом. Но невозможно, чтобы для произведения такого рассудка было необходимо более, чем только атрибуты бога. Ибо, чтобы быть существом такого необыкновенного совершенства, он должен быть создан, как все вещи, непосредственно зависящие от бога, от вечности. Если я не ошибаюсь, я слышал это от тебя. Если это так, то как ты разъяснишь это, не оставив затруднений?

Теофил. Это правда, Эразм, что вещи, которые для своего существования не нуждаются в иной вещи, кроме атрибутов бога, непосредственно созданы им от вечности. Но надо заметить, что, хотя для существования вещи требуется особое видоизменение (*modificatio*), т. е. нечто, кроме атрибутов бога, однако бог именно поэтому не лишается способностей непосредственно произвести вещь. Ибо из необходимых вещей, требуемых для того, чтобы вызвать существование вещей, некоторые необходимы, чтобы произвести вещь, а другие для того, чтобы вещь могла быть произведена. Так, например, я хочу иметь свет в известной комнате; я зажигаю его, и он сам собой освещает комнату, или же я открываю окно, открытие которого хотя само и не создает света, но дает возможность свету войти в комнату. Точно так же для движения тела требуется другое тело, которое должно иметь все то движение, которое переходит от него к другому телу. Чтобы, однако, вызвать в нас идею бога, не требуется другой особой вещи, которая должна была бы заключать в себе то, что вызывается в нас; нужно только такое тело в природе, идея которого необходима, чтобы непосредственно обнаружить бога. Ты мог понять это также из моих слов: ибо бог, сказал я, познается только через самого себя, а не через нечто другое. Но я скажу тебе: пока мы не имеем такой ясной идеи о боге, которая соединяет нас с ним так, что не позволяет любить что-либо, кроме него, до тех пор мы не можем сказать, что мы действительно соединены с богом и непосредственно зависим от него. Если ты имеешь еще вопросы, пусть они останутся на другой раз, теперь я занят другим делом. Прощай.

Эразм. Сейчас, нет. Теперь я займусь до другого случая тем, что ты мне сказал; с богом.

### Г Л А В А III

#### БОГ — ПРИЧИНА ВСЕГО

Начнем теперь рассуждать о тех свойствах бога, которые мы назвали его собственными признаками \*. Прежде всего, каким образом бог причина всего.

Мы уже раньше сказали, что *одна субстанция не может произвести другую* и что *бог есть существо, о котором высказываются все атрибуты*; отсюда ясно следует, что все другие вещи без него или вне его никоим образом не могут ни существовать, ни быть познаны. Вследствие этого мы можем с полным правом сказать, что бог причина всего.

Так как действующую причину обыкновенно делят на восемь частей, то я попытаюсь исследовать, как и в каком смысле бог является причиной.

1. Итак, скажем, что он *исходящая* или *представляющая* причина своих творений; а поскольку действие происходит, он *деятельная* или *действующая* причина, а так как это корреляты, соединим это вместе.

2. Во-вторых, он *имманентная* причина, а не *действующая* извне, так как он все производит в себе самом, а не вне себя, и вне его вообще ничего нет.

3. В-третьих, бог *свободная*, а не *природная* причина, как мы это ясно изложим и обнаружим, когда мы будем рассуждать о том, *может ли бог не делать того, что он делает*, причем в то же время будет объяснено, в чем состоит *истинная свобода*.

4. Бог причина *через себя самого*, а не *случайно*, что станет яснее при рассуждении о предопределении.

5. В-пятых, бог *важнейшая* причина своих творений, *которые он непосредственно создал*, как, например, движение в материи и т. д.; в них менее важная причина не может иметь места, так как она всегда проявляется в отдельных вещах, например тогда, когда он сильным ветром осушает море, и т. д. — во всех отдельных вещах, существующих в природе.

---

\* Последние называются собственными признаками, так как они не что иное, как прилагательные, которые не могут быть поняты без своих существительных, т. е. хотя бог без них не бог, но он бог не через них, так как они не дают никакого субстанциального познания; а между тем бог существует только благодаря тому, что в нем есть субстанциального.

*Менее важная начальная причина* не заключается в боге, так как вне его нет ничего, что могло бы его стеснять. Но предшествующая причина есть само его совершенство; через нее он причина самого себя и, следовательно, всех других вещей.

6. Бог один *первая и начальная причина*, как очевидно из нашего предыдущего доказательства.

7. Бог есть также *всеобщая причина*, но только в том смысле, что он производит различные творения, иначе это нельзя сказать: так как он не нуждается ни в ком, чтобы производить действия.

8. Бог *ближайшая причина* вещей, которые бесконечны и неизменны и которые мы называем непосредственно созданными им. Но он в известном смысле последняя причина всех отдельных вещей.

#### Г Л А В А IV

### О НЕОБХОДИМОМ ДЕЙСТВИИ БОГА

Мы отрицаем, что бог мог не делать того, что он делает, и докажем это, когда будем говорить о предопределении, где мы объясним, что все вещи необходимо зависят от своих причин. Но это будет также доказано из совершенства бога, ибо без всякого сомнения справедливо, что бог *может все производить так совершенно, как это заключается в его идее*; точно так же вещи, познанные им, не могут быть познаны совершеннее, чем он их познает. Поэтому все вещи могут быть произведены им так совершенно, что совершеннее они не могут быть им произведены. Во-вторых, если мы заключим, что бог не мог не сделать того, что он сделал, то это будет вытекать из его совершенства, ибо, если бы бог мог не делать того, что он делает, то это означало бы несовершенство в нем; мы не принимаем, однако, в боге менее важной начальной причины, которая побудила бы его к действию, ибо тогда он не был бы богом.

Но теперь опять возникает вопрос, именно: мог ли бог не сделать всего того, что заключается в его идее и что он может сделать так совершенно? и было ли бы такое

упущение в нем совершенством? Мы ответим: так как все происходящее делается богом, то оно должно быть у него необходимо предопределено, иначе он был бы изменчив, что было бы в нем большим несовершенством. А так как это предопределение должно быть в нем от вечности, в которой нет ни прежде, ни после, то отсюда с очевидностью следует, что бог никоим образом не мог предопределить вещей иначе, чем они теперь предопределены от вечности, и что бог не мог существовать ни прежде, ни без этого определения. Далее, если бы бог упустил что-либо сделать, то это должно было произойти либо от какой-нибудь причины в нем, либо без причины. Если имело место первое, то было бы необходимо, чтобы он упустил сделать это; если — второе, то он необходимо не должен был упускать этого; это ясно само по себе. Далее, совершенством сотворенной вещи является то, что она существует и создана богом, так как из всех несовершенств величайшее несовершенство — это небытие. А так как благом и совершенством всех вещей является воля бога, то если бы бог захотел, чтобы эта вещь не существовала, то благо и совершенство этой вещи состояло бы в небытии, что, однако, противоречиво в себе. Поэтому мы отрицаем, что *бог мог не сделать того, что он делает.*

Некоторые считают это оскорблением и умалением бога, но это происходит от того, что они не понимают как следует, в чем состоит истинная свобода. Последняя вовсе не означает, как они думают, возможности делать или допускать что-либо хорошее или дурное; но *истинная свобода состоит только в том, что первая причина не побуждается и не принуждается ничем иным* и только через свое совершенство есть причина всякого совершенства. Поэтому бог, если бы он мог не сделать этого, был бы несовершенен, ибо возможность не сделать блага или совершенства в том, что он творит, могла бы иметь место в нем только из-за недостатка.

Что бог единственная свободная причина, это ясно не только из сказанного до сих пор, но также и из того, что вне его нет внешней причины, которая побуждала бы или принуждала его, что не имеет места в сотворенных вещах.

Против этого возражают следующим образом: добро только потому хорошо, что бог хочет его, а в силу этого он может всегда сделать так, что зло станет добром. Но такая аргументация так же последовательна, как если бы

и сказал: так как бог хочет, чтобы он был богом, то он бог, следовательно, в его власти не быть богом, что представляет нелепость. Затем, если люди делают что-нибудь и их спрашивают, зачем они это делают, они отвечают, что этого требует справедливость. Если же спросят, почему этого требует справедливость или какова первая причина всего, что справедливо, то ответ будет таков: справедливость хочет этого. Но, дорогой, разве справедливость может не быть справедливой? Никким образом, ибо тогда она не могла бы быть справедливостью. Но те, которые говорят, что бог делает все, что он делает, потому что это само по себе хорошо, эти, говорю я, могут подумать, что они не расходятся с нами. Далеко от этого, ибо они уже допускают нечто прежде бога, к чему он был бы обязан или принужден, именно причину, которая имела бы стремление к добру и которая со своей стороны справедлива и должна быть таковой.

Теперь возникает вопрос, был ли бы бог так же совершенен, если бы все вещи были им от вечности иным образом созданы или расположены и предопределены, чем в настоящее время? На это дается ответ: если бы природа от вечности была создана иначе, чем теперь, то по учению тех, которые приписывают богу волю и рассудок, должно было бы необходимо следовать, что тогда бог имел бы другую волю и другой рассудок, чем ныне, следуя которому он сделал бы это иначе. Таким образом, они были бы принуждены допустить, что бог теперь имеет иную природу, чем тогда, и тогда имел бы иную природу, чем теперь. Поэтому если мы допустим, что он теперь всеовершеннейший, то мы были бы принуждены сказать, что он не был бы таков, если бы он создал все иначе. Все это вещи, которые заключают в себе очевидные нелепости и никким образом не могут быть приписаны богу, который теперь, прежде и на всю вечность неизменен и есть, был и останется.

Это будет доказано нами далее из определения, данного нами свободной причине, которая состоит не в том, что она может нечто сделать или не сделать, но лишь в том, что она не зависит от чего-либо иного, так что все, что делает бог, делается и производится им как всеовершеннейшей причиной. Ибо, если бы он сделал вещи иначе, чем каковы они ныне, то отсюда вытекало бы, что он некогда был несовершенен, что ложно. Ибо, так как бог первая причина всех вещей, то в нем должно быть нечто, почему он

делает то, что делает и не может не делать. Так как мы говорим, что свобода состоит не в том, чтобы делать нечто или не делать, и так как мы только что доказали, что то, что заставляет бога делать нечто, не может быть ничем иным, кроме его собственного совершенства, то мы заключаем, что *если бы его совершенство не побуждало его делать это, то вещи не существовали бы или не получили бы существования и не были бы тем, что они ныне. Это то же, как если бы сказали: если бы бог был несовершенен, то вещи были бы иными, чем они ныне.*

Все это сказано о первом свойстве. Теперь мы перейдем ко второму, которое мы называем собственным признаком бога, и увидим, что нам следует сказать о нем и так далее до конца.

## Г Л А В А V

### О ПРОВИДЕНИИ БОГА

Второе свойство, которое мы называем собственным признаком его (*proprium*), есть провидение, которое для нас является только стремлением к поддержанию и сохранению своего существования, которое мы находим во всей природе и в отдельных вещах. Ибо очевидно, что ни одна вещь по своей собственной природе не стремилась бы к своему уничтожению, а, наоборот, каждая вещь имеет в себе стремление сохранить себя в своем состоянии и привести его к лучшему. Согласно этим нашим определениям мы признаем *общее и особенное провидение*. *Всеобщее провидение* это то, которым всякая вещь произведена и поддерживается, поскольку она есть часть всей природы. *Особенное провидение* есть стремление, которое имеет каждая вещь отдельно к сохранению своего бытия, поскольку она рассматривается не как часть природы, а как целое. Это объясняется следующим примером: все члены человека предусмотрены и обеспечены как части человека, и это есть общее провидение; а особенное есть стремление, которое имеет каждый отдельный член (как целое, а не как часть человека) к сохранению и поддержанию собственного благосостояния.

## О ПРЕДОПРЕДЕЛЕНИИ БОГА

Третье свойство бога, говорим мы, есть божественное предопределение. Выше мы доказали,

1) что бог не может не сделать того, что он делает; именно он создал все так совершенно, что оно не может быть совершеннее;

2) что ни одна вещь без него не может ни существовать, ни быть понята.

Теперь надо обратить внимание на то, есть ли в природе случайные вещи, которые могут случиться и не случиться. Затем, есть ли такая вещь, о которой мы не можем спросить, почему она существует?

То, что нет случайных вещей, мы доказываем следующим образом:

Нечто, не имеющее причины к существованию, никоим образом не может существовать; нечто случайное не имеет причины; следовательно.

Первое вне всякого спора; второе мы доказываем так:

Если нечто случайное имеет определенную известную причину для существования, то оно должно быть необходимо; но быть одновременно случайным и необходимым есть противоречие; следовательно.

Может быть, кто-нибудь скажет, что *нечто случайное* не имеет определенной и известной причины, но имеет случайную причину. Если бы это было так, то оно должно было иметь место либо *в раздельном смысле*, либо *в составном*, т. е. либо причина случайна, поскольку она существует, а не поскольку она причина, либо же случайное состоит в том, что нечто (хотя бы оно само было необходимо в природе) служит причиной того, что возникает нечто случайное. Однако то и другое ложно.

Ибо что касается первого, когда нечто случайное потому случайно, что причина его случайна, то и причина должна быть случайна, потому что причина, вызвавшая ее, также случайна, и *так до бесконечности*. А так как уже доказано, что *все зависит от одной единственной причины*, то и эта причина должна была бы быть случайна, что, очевидно, ложно.

Что касается второго: если бы эта причина не была определена в большей степени произвести одно или

другое, т. е. вызвать это нечто или не вызвать, то вообще невозможно было бы как то, что она произвела бы это, так и то, что она не произвела бы этого, что было бы прямым противоречием.

Относительно же второго нашего вопроса о том, что *в природе нет вещи, о которой нельзя было бы спросить, почему она существует*, сказанное нами дает нам знать, что нам следует рассмотреть, по какой причине нечто существует; ибо при отсутствии причины было бы невозможно, чтобы это нечто существовало. Но эту причину мы должны искать или в самой вещи, или вне ее. Если же спросят о правиле для этого исследования, то мы скажем, что, повидимому, в нем нет надобности. Ибо если существование принадлежит природе вещи, то достоверно, что мы не должны искать причину вне ее. Если же это не так, то, конечно, мы должны искать причину вне ее. Но так как первое принадлежит только богу, то этим доказывается (как мы это сделали уже выше), что один бог есть первая причина всего. Вместе с тем отсюда очевидно, что та или другая воля человека (ибо существование воли не относится к его сущности) также должна иметь внешнюю причину, которой она необходимо вызывается, что очевидно также из всего сказанного нами в этой главе и будет еще очевиднее, когда мы будем рассуждать и говорить во второй части о свободе человека.

Против всего этого другие возражают: как возможно, что бог, который считается в высшей степени совершенным и единственной причиной, руководителем и почитателем всего, допускает тем не менее повсюду *в природе* такой очевидный беспорядок? А также, почему он не *сотворил человека так, чтобы он не мог грешить?*

Прежде всего нельзя справедливо сказать, что *в природе есть беспорядок*, так как никому не известны все причины вещей так, чтобы он мог судить о них. Это возражение имеет источником скорее такое незнание: думают, что при признании общих идей с ними должны согласоваться все частные, чтобы быть совершенными. Эти *идеи*, по их утверждению, находятся в разуме бога; как говорили многие из последователей Платона, эти *общие идеи* (как «разумное животное» и т. п.) *созданы богом*. И хотя последователи Аристотеля говорят, что



эти вещи не действительные, а создания мысли, однако они часто рассматриваются ими как действительные вещи, так как они ясно сказали, что попечение его простирается не на отдельные вещи, но лишь на роды; например, бог не имеет попечения о Буцефале и т. д., но только обо всем роде лошадей. Они говорят также, что бог не имеет знания об отдельных и преходящих вещах, но лишь о всеобщих, которые, по их мнению, непреходящи. Но мы справедливо рассматриваем это как их незнание, так как причину имеют только отдельные вещи, а не всеобщие, ибо они ничто.

Таким образом, бог есть причина и попечитель только отдельных вещей. Если бы отдельные вещи должны были согласоваться с другой природой, то они не могли бы согласоваться со своей собственной и, следовательно, не могли бы быть такими, каковы они действительно. Если бы, например, бог сотворил всех людей, как Адама до грехопадения, то он сотворил бы тогда только Адама, а не Петра и Павла. Но истинное совершенство бога состоит именно в том, что он дает всем вещам, от наименьших до наибольших, их сущность, или, лучше сказать, он имеет их все в совершенном виде в себе самом.

Что касается второго, почему бог не сотворил людей, чтобы они не грешили, то на это надо сказать, что все, что говорится о грехе, говорится о нем лишь с нашей точки зрения, т. е., когда мы сравниваем две вещи друг с другом или одну с различных точек зрения. Если, например, кто-либо сделает часовой механизм для того, чтобы он бил и показывал часы, и если произведение хорошо согласуется с целью мастера, то говорят, что оно хорошо; в противном случае оно плохо, хотя оно и тогда могло бы быть хорошо, если бы задачей мастера было сделать его неправильным и бьющим не во-время.

Итак, говоря, что Петр необходимо должен согласоваться с идеей Петра, а не с идеей *человека*, мы заключаем, что *хорошее*, *дурное* или *грех* являются не чем иным, как модусами мышления, а вовсе не какими-либо вещами или чем-то, имеющим существование, как мы это далее, может быть, докажем еще подробнее. Ибо все вещи и творения, находящиеся в природе, совершенны.

## ОБ АТТРИБУТАХ, НЕ ПРИНАДЛЕЖАЩИХ БОГУ

Здесь мы будем говорить о тех атрибутах \*, которые обыкновенно приписываются богу и, однако, не принадлежат ему, а также о тех, которыми пытаются определить бога, но без успеха, и в то же время о законах истинного определения.

Ради этого не будем много заботиться о тех представлениях, которые люди обыкновенно имеют о боге, но лишь вкратце исследуем, что нам говорят об этом философы. Они определили бога как *существо, которое существует само из себя, как причину всех вещей, существо всеведущее, всемогущее, вечное, простое, бесконечное, высшее благо, бесконечно милосердие* и т. д. Но прежде, чем мы приступим к этому исследованию, посмотрим, в чем философы сознаются нам.

Во-первых, они говорят, что нельзя дать истинного или правильного определения бога, так как, по их мнению, определение может состоять только из рода и видового отличия; а так как бог не является видом какого-либо рода, то он не может быть правильно или верно определен.

Затем они говорят, что бог не может быть определен, потому что определение должно выражать вещь просто и утвердительно, а, по их словам, бога нельзя познать положительно, но лишь отрицательно; следовательно, нельзя дать правильное определение бога.

Кроме того, они еще говорят, что никогда нельзя доказать существование бога а priori, так как он не имеет причины, но лишь с вероятностью или из его действий.

---

\* Что касается атрибутов, из которых состоит бог, то они суть не что иное, как бесконечные субстанции, из коих каждая должна быть бесконечно совершенна. В том, что это необходимо должно быть так, убеждает нас ясный и отчетливый разум. Однако из всех этих бесконечных субстанций до сих пор нам известны лишь две по их собственной сущности, а именно: мышление и протяжение. Все остальное, что обыкновенно приписывается богу, не атрибуты, но лишь определенные модусы, которые могут приписываться ему или в отношении ко всему, т. е. ко всем его атрибутам, или в отношении к одному атрибуту. В отношении ко всем ему приписывается, например, что он вечен, существует сам по себе, бесконечен, причина всего, неизменен. В отношении к одному, например, что он всеведущ, мудр и пр., что относится к мышлению, затем, что он вседущ, наполняет все и пр.; что относится к протяжению.

Так как этими утверждениями они достаточно признают, что имеют очень слабое понятие о боге, то попытаемся исследовать их определение.

Во-первых, мы не видим, чтобы они давали здесь какие-либо *атрибуты*, с помощью которых вещь (т. е. бог) познается в своей сущности, но лишь некоторые *собственные признаки* (*propria*), которые, правда, принадлежат вещи, но никогда не объясняют, что такое сама вещь. Ибо хотя *существование через самого себя, причина всех вещей, высшее благо, вечность и неизменность и т. д.* присущи только богу, однако посредством этих свойств мы не можем знать, что представляет собой его сущность, а также, какие он имеет атрибуты, которым принадлежат эти свойства.

Теперь наступает время рассмотреть вещи, которые они приписывают богу и которые, однако, не принадлежат ему \*, каковы: *всеведение, милосердие, мудрость* и т. д., которые, будучи лишь определенными модусами мыслящей вещи, никоим образом не могут ни существовать, ни быть поняты без субстанции, модусы которой они составляют, и поэтому не могут быть приписаны *существованию, состоящему только из себя самого*.

Они, наконец, называют его *высшим благом*. Но если они понимают под этим нечто иное, чем они уже сказали, именно, что бог *неизменен и причина всех вещей*, то они сбились в своем понятии и не поняли самих себя. Это произошло от их заблуждения относительно добра и зла. Ибо они думают, что сам человек, а не бог есть причина своих грехов и зла, что, как мы уже доказали, неверно. Иначе мы были бы принуждены допустить, что человек также причина самого себя. Но это станет еще яснее, когда мы далее будем рассуждать о воле человека.

Теперь мы должны раскрыть их мнимые основания, которыми они стараются украсить свое неведение в познании бога.

Во-первых, они говорят, что *правильное определение должно состоять из рода и видового отличия*. Хотя логики и признают это, однако я не знаю, откуда они это

---

\* Надо понимать его в отношении ко всему, что он есть, или в отношении всех его атрибутов; см. об этом примечание к стр. 104.

взяли. Конечно, если бы это была правда, то ничего нельзя было бы знать. Ибо если бы мы должны были знать в совершенстве вещь заранее по ее роду и виду, то мы вообще не могли бы познать в совершенстве высший род, который не имеет рода выше себя. Но если высший род, который есть причина познания всех других вещей, не познается, то другие вещи, объясняемые этим родом, тем менее могут быть поняты или познаны. Но так как мы свободны и вовсе не считаем себя связанными с их утверждениями, то согласно истинной логике мы составим другие законы определения, именно согласно нашему делению природы.

Мы уже видели, что атрибуты (или субстанции, как называют их другие) суть вещи или, чтобы сказать лучше и точнее, существо, существующее через самого себя, которое поэтому себя познает и проявляется через самого себя.

Другие вещи, как мы видим, суть только модусы атрибутов, без которых они не могут ни существовать, ни быть поняты. Согласно с этим определения должны быть двух родов (или видов), именно:

Во-первых, определения атрибутов субстанциального существа; они не нуждаются в роде или в чем-либо, посредством чего они лучше могут быть поняты или объяснены, ибо, будучи атрибутами существующего через самого себя существа, они и познаются через самих себя.

Во-вторых, определения вещей, которые не существуют через самих себя, но лишь через атрибуты, модусами которых они являются и с помощью которых как их рода они должны быть поняты.

Сказанное относится к утверждению тех об определении. Что касается утверждения, что бог не может быть познан нами адекватно, то на это уже Декарт дал удовлетворительный ответ при возражении, относящемся к этому предмету <sup>6</sup>.

А на третье, именно, что бог не может быть доказан а priori мы уже ответили раньше. Так как бог есть причина самого себя, то достаточно доказать его через самого себя, и такое доказательство гораздо убедительнее, чем а posteriori, которое обыкновенно ведется только через внешние причины.

## ГЛАВА VIII

### О ПОРОЖДАЮЩЕЙ ПРИРОДЕ (NATURA NATURANS)

Прежде чем приступить к чему-либо другому, мы вкратце разделим всю природу, именно на *порождающую природу* и *порожденную природу* (*natura naturata*). Под *порождающей природой* мы разумеем существо, которое мы понимаем ясно и отчетливо (через самого себя и без чего-либо иного, необходимого ему, как все атрибуты, до сих пор определенные нами), т. е. бога. Томисты также разумели под этим бога, но их *порождающая природа* была существом (как они это называли) вне всех субстанций.

*Порожденную природу* мы должны разделить на две части: общую и особенную. Общая состоит из всех модусов, непосредственно зависящих от бога, о чем мы будем говорить в следующей главе. Особенная состоит из всех особенных вещей, порождаемых всеобщими модусами. Поэтому порожденная природа, чтобы быть правильно понятой, нуждается в субстанции.

## ГЛАВА IX

### О ПОРОЖДЕННОЙ ПРИРОДЕ (NATURA NATURATA)

Что касается *всеобщей порожденной природы*, или модусов, т. е. творений, зависящих непосредственно от бога или созданных им, то мы знаем их только два, именно движение в материи \* и разум в мыслящей вещи. Они же, говорим мы, существовали от вечности и останутся навеки неизменными. Творение — действительно столь великое, как подобало величию создателя.

Что касается собственно *движения*, то оно скорее относится к рассуждению о естествознании, чем сюда.

---

\* Примечание. То, что здесь говорится о движении в материи, сказано не серьезно. Ибо автор думает еще найти причину этого, как он это сделал в известном смысле *a posteriori*. Однако это может здесь остаться, так как на этом ничего не построено или от этого ничего не зависит.

То, что оно существовало от вечности и навеки должно остаться неизменным, что оно в своем роде бесконечно, что оно не может ни существовать, ни быть понятым само через себя, но лишь посредством протяжения, — обо всем этом, говорю я, мы не будем здесь рассуждать, но скажем лишь о том, что оно есть сын, творение или произведение, непосредственно созданное богом.

Что касается *разума* в мыслящей вещи, то он так же, как первое, есть *сын*, *творение* или непосредственное *создание* бога, также от вечности сотворенное богом и навеки остающееся неизменным. Этот его атрибут, однако, только один, именно познавать всегда все ясно и отчетливо, благодаря чему неизменно возникает бесконечное или совершеннейшее удовольствие, которое не может отказаться делать то, что оно делает. Хотя то, что мы сказали, достаточно ясно само по себе, однако мы еще яснее докажем это в рассуждении об аффектах души и потому здесь ничего не скажем больше об этом.

## Г Л А В А X

### ЧТО ХОРОШО И ЧТО ДУРНО

Чтобы кратко сказать, что само по себе хорошо или дурно, мы начнем таким образом:

Некоторые вещи находятся в нашем уме, а не в природе, и, таким образом, они являются нашим собственным созданием и служат для отчетливого познания вещей. Под ними мы разумеем все отношения, касающиеся различных вещей, и мы называем их *мысленными сущностями*. Теперь возникает вопрос, принадлежит ли хорошее и дурное к *мысленным* или к *реальным* существам? Но так как хорошее и дурное не что иное, как отношения, то нет сомнения, что они должны считаться мысленными сущностями, ибо нечто никогда не называют хорошим, как в отношении к чему-нибудь другому, что не так хорошо и не так полезно нам, как это другое. Так, говорят, что человек дурен лишь по отношению к тому, кто лучше, или — яблоко плохое в отношении к другому, хорошему или лучшему.

Все это не могло бы быть сказано, если бы не существовало лучшего или хорошего, в отношении к чему оно так названо.

Итак, когда называют нечто хорошим, то это значит не что иное, как то, что оно согласуется с всеобщей идеей, которую мы имеем о таких вещах. Поэтому, как мы уже прежде сказали, вещи должны согласоваться с их особыми идеями, существо которых должно быть совершенной сущностью, а не со всеобщими идеями, потому что их тогда не было бы вовсе. Хотя дело ясно для нас, мы ради подтверждения сказанного прибавим в заключение того, что говорили, еще следующие доказательства.

Все вещи, существующие в природе, суть или собственно вещи, или действия. Но ни вещи, ни действия не бывают хороши или дурны. Следовательно, хорошее и дурное не находятся в природе.

Ибо, если бы хороши и дурны были вещи или действия, то они должны были бы иметь свои определения. Но хорошее и дурное (как, например, доброта Петра и порочность Иуды) не имеют определения вне сущности Петра и Иуды, так как последняя одна существует в природе, а первые никогда не могут быть определены независимо от их сущности. Отсюда следует — как выше, — что хорошее и дурное не суть вещи или действия, существующие в природе.





## ЧАСТЬ ВТОРАЯ

### О ЧЕЛОВЕКЕ И ОБ ОТНОСЯЩЕМСЯ К НЕМУ

#### ПРЕДИСЛОВИЕ

*Т*огда как в первой части мы говорили о боге и всеобщих и бесконечных вещах, теперь в этой второй части мы обратимся к рассуждению об особенных и ограниченных вещах, но не о всех, так как они бесчисленны, а будем рассуждать о тех, которые относятся к человеку, и при этом рассмотрим: во-первых, что такое человек, поскольку он состоит из некоторых модусов (заключенных в двух атрибутах, рассмотренных нами в боге). Я говорю: «из некоторых модусов», так как я вовсе не разделяю взгляда, что человек, поскольку он состоит из духа, души \* и тела, есть

---

\* 1. Наша душа есть пли субстанция, или модус: она не субстанция, так как мы уже доказали, что в природе не может быть ограниченной субстанции; следовательно, модус.

2. Так как она есть модус, то она должна быть им или от субстанциального протяжения, или от субстанциального мышления; она не модус протяжения, так как и т. д.; следовательно, модус мышления.

3. Субстанциальное мышление как не подлежащее ограничению бесконечно совершенно в своем роде и есть атрибут бога.

4. Совершенное мышление должно иметь познание, идею, модус мышления обо всех и каждой существующей вещи, как о субстанциях, так и о модусах без исключения.

5. Мы сказали «существующей вещи», так как мы говорим здесь не о познании, идее и т. д., которые познают одновременно природу всех существ, связанных в их сущности, отвлекаясь от их отдельного существования, но лишь о познании, идее и т. д. отдельных вещей, поскольку они приходят к существованию.

6. Это познание, идея и т. д. всякой отдельной существующей вещи есть, говорим мы, душа каждой из этих отдельных вещей.

7. Всякая отдельная вещь, начинающая действительно существовать, становится такой через движение и покой, и таковы суть



*субстанция. Ибо мы уже в начале этой книги доказали, что: 1) ни одна субстанция не может иметь начала, 2) одна субстанция не может произвести другую и, наконец, 3) не может быть двух равных субстанций.*

*Так как человек не существует от вечности, ограничен и подобен многим людям, то он не может быть субстанцией. Поэтому все его мышление только модусы мыслящего атрибута, который мы приписали богу. А с другой стороны, все его формы, движения и другие вещи относятся равным образом к другому атрибуту, приписываемому богу.*

---

все модусы в субстанциальном протяжении, которые мы называем телами.

8. Их различие происходит только вследствие постоянно новой пропорции движения и покоя, благодаря которой это — такое, а не другое, это — то, а не это.

9. Из этой пропорции движения и покоя возникает также и существует наше тело, о котором мыслящая вещь должна иметь не менее познания, идеи и т. п., чем обо всех других вещах; эта идея и есть наша душа.

10. Наше тело составляло другую пропорцию движения и покоя, когда оно было неродившимся ребенком, и оно составит иную пропорцию впоследствии, когда мы умрем. Тем не менее в мыслящей вещи существовала тогда и будет существовать потом, так же как и теперь, идея, познание и т. д. о нашем теле, но, правда, не такая же идея, так как тело теперь составляет иную пропорцию движения и покоя.

11. Чтобы вызвать идею, познание, модус мышления, какой является эта наша душа в субстанциальном мышлении, необходимо не какое-либо тело (тогда оно должно было бы быть познано иначе, чем теперь), но именно такое-то тело, имеющее такую-то пропорцию движения и покоя, а не другое, ибо, каково тело, такова и душа, идея, познание и т. д.

12. Если такое тело имеет и сохраняет свою пропорцию, например в пределах одного к трем, то душа и тело будут, подобно нашим, подвержены постоянному изменению, но не столь большому, чтобы выходить из пределов 1 : 3; но, в какой степени меняется тело, в такой же степени будет изменяться всегда и душа.

13. Это изменение, происходящее в нас из других действующих на нас тел, не может иметь места без того, чтобы душа, также постоянно изменяющаяся, не заметила этого изменения. Это изменение собственно и есть то, что мы называем чувством.

14. Когда же другие тела действуют на наше так сильно, что пропорция движения 1 : 3 не может сохраниться, то это смерть и уничтожение души, поскольку она лишь идея, познание и т. д. тела, имеющего такую пропорцию движения и покоя.

15. Но так как душа есть модус мыслящей субстанции, то она могла бы вместе с субстанцией протяжения познать и любить и эту и, соединившись с субстанциями (всегда остающимися теми же), сделать себя самой вечной.

Хотя некоторые из того, что природа человека без атрибутов, признанных нами субстанцией, не может ни существовать, ни быть понята, стараются доказать, что человек — субстанция, но это имеет основанием ложные допущения. Ибо, так как природа материи или тел уже существовала раньше, чем возникла форма человеческого тела, то эта природа не может быть присуща человеческому телу, потому что ясно, что она никоим образом не могла принадлежать природе человека, пока еще не было человека.

Они выставляют в качестве основного правила, что природе вещи принадлежит то, без чего она не может ни существовать, ни быть понята; но мы не признаем этого правила, ибо мы уже доказали, что без бога ни одна вещь не может ни существовать, ни быть понята, т. е. что бог должен существовать и быть понятим прежде, чем эти отдельные вещи существуют и доступны познанию. Но мы также доказали, что роды не относятся к природе определения, но что те вещи, которые не могут существовать без других, не могут быть также поняты без них. Если это так, то какое правило мы установим, по которому можно знать, что относится к природе вещи?

Это правило таково: к природе вещи относится то, без чего она не может ни существовать, ни быть понята; но этого недостаточно; нужно, чтобы это предложение всегда могло быть обращено, т. е. чтобы сказуемое также не могло без вещи ни существовать, ни быть понято.

Итак, мы будем рассуждать об этих модусах, из которых состоит человек, в начале следующей первой главы.





## Г Л А В А I

### О МНЕНИИ, ВЕРЕ И ЗНАНИИ

Начав говорить о модусах, из которых состоит человек, мы скажем: 1) что они такое, 2) об их действиях и 3) об их причине.

Что касается первого, то мы начнем с тех, которые нам знакомы прежде всех, именно с *некоторых понятий* или *сознания того, что мы познаем о нас самих и о вещах, находящихся вне нас.*

Эти понятия мы получаем или (1) только через веру (происходящую из опыта или понаслышке), или (2) через истинную веру, или (3) посредством ясного и отчетливого познания.

Первое обыкновенно подвержено заблуждению. Второе и третье, хотя различаются между собой, однако не могут заблуждаться.

Чтобы яснее понять все это, мы дадим пример, взятый из тройного правила, а именно: некто только слышал, что если в тройном правиле умножить второе число на третье и разделить на первое, то можно найти четвертое число, находящееся в том же отношении к третьему, как второе к первому. Несмотря на то, что сказавший это мог солгать, он согласовал с этим свою работу, зная, правда, о тройном правиле столько же, сколько слепой о цветах. Потому все, что он мог сказать по этому поводу, он болтал подобно попугаю, повторяющему то, чему его учили.

Другой, более сообразительный, не позволяет себе руководствоваться только услышанным, но производит испытания путем нескольких отдельных расчетов, и,

когда он находит, что они согласуются с правилом, он дает ему веру. Но мы недаром сказали, что и этот подвержен заблуждению, ибо как он может быть уверен, что опыт нескольких случаев может служить ему правилом для всех?

Третий, не довольствуясь ни услышанным, что может обманывать, ни опытом нескольких случаев, который не может быть правилом, допрашивает истинный разум, который при правильном употреблении еще никогда не обманывал. Разум говорит ему, что благодаря свойству пропорциональности в этих числах не могло быть иначе.

Четвертый же, имеющий самое ясное познание, не нуждается ни в чем, ни в том, что он услышал, ни в опыте, ни в искусстве умозаключения, так как он своей интуицией сразу видит пропорциональность во всех вычислениях.

## Г Л А В А II

### ЧТО ТАКОЕ МНЕНИЕ, ВЕРА И ЯСНОЕ ПОЗНАНИЕ

Теперь будем говорить о действиях различных родов познания, о которых мы упоминали в предыдущей главе, и еще раз попутно скажем, что такое мнение, вера и ясное познание.

Первый род познания мы называем *мнением*, потому что оно подвержено заблуждению и никогда не имеет места там, где мы убеждены, но лишь там, где речь идет о догадке и мнении. Второй род познания мы называем *верой*, так как вещи, воспринятые только нашим разумом, не усматриваются нами, но известны нам лишь через разумное убеждение, что это должно быть так, а не иначе. *Ясным же познанием* мы называем то, что происходит не из разумного убеждения, но из чувства и наслаждения самими вещами, и это познание далеко превосходит другие.

После этого обратимся к их действиям, о которых мы скажем следующее: именно из первого вытекают все страсти, противоречащие здравому разуму, из второго — добрые побуждения, а из третьего — истинная и чистая любовь со всеми своими последствиями.

Поэтому ближайшей причиной всех страстей в душе мы принимаем познание. Ибо мы считаем невозможным, чтобы кто-либо, который не понимает и не познает, согласно предыдущим основаниям и способам доказательства, мог быть подвержен любви или желанию, или иным модусам воли.

### Г Л А В А III

#### ПРОИСХОЖДЕНИЕ СТРАСТЕЙ; СТРАСТЬ, ВОЗНИКАЮЩАЯ ИЗ МНЕНИЯ

Посмотрим теперь, как, согласно нашему утверждению, страсти происходят из мнения. Чтобы сделать это правильно и понятно, выберем некоторые из отдельных страстей и на них, как на примерах, докажем то, что мы говорим.

Начнем с *удивления*: оно встречается у того, кто познает вещи первым способом. Ибо если он выводит из нескольких отдельных случаев общее заключение, то он бывает поражен, видя что-либо противное его заключению\* ; так, некто, никогда не видевший других овец, кроме короткохвостых, удивляется марокканским овцам, имеющим длинные хвосты. Так, рассказывают об одном крестьянине, который сам себя убедил, что кроме его полей нет других, но, заметив однажды пропажу коровы и будучи принужден искать ее далеко в другом месте, пришел в изумление, видя, что кроме его небольшого

---

\* Этого не надо понимать так, что удивлению всегда должно предшествовать формальное заключение, но оно возникает и без него, именно, когда мы молча допускаем вещь такую, а не иную, как мы привыкли видеть, слышать или понимать ее и т. д. Когда, например, Аристотель говорит: «Собака — лающее животное», то он заключал: «все, что лает, есть собака»; но когда крестьянин говорит: «собака», то он молча разумеет то же, что Аристотель с помощью определения. Когда же крестьянин слышит лай, он говорит: «собака» так, что, услышав лай какого-либо другого животного, крестьянин, не делавший никакого заключения, был бы так же удивлен, как Аристотель, сделавший свое заключение. Затем, когда мы замечаем что-либо, о чем мы раньше никогда не думали, то это не значит, что мы прежде не знали ничего подобного в целом или в части; но это значит только то, что мы не всегда знали его в таком состоянии, или же то, что мы никогда не испытали такого впечатления.

поля существовало еще множество других полей. Это должно иметь место у многих философов, которые сами себя убедили в том, что кроме этого небольшого поля или земного шара, на котором они живут, нет других (так как они ничего иного не наблюдали). Но никогда не бывает удивления у тех, которые выводят верные заключения; это один пример.

Вторым будет *любовь*: так как она происходит или из верных понятий, или из мнений, или, наконец, только из услышанного, то посмотрим сначала, как она происходит из мнений, затем, как она вытекает из понятий. Ибо первая ведет к нашей гибели, а вторая — к нашему высшему благу; а потом скажем о последней.

Что касается первой, то она такова; если кто-либо видит или предполагает, что видит нечто хорошее, то ему всегда хочется соединиться с ним, и потому ради хорошего, которое он в нем замечает, он выбирает его как нечто, лучше или приятнее которого он не знает. Если же случается, что он (как это часто происходит) узнает нечто лучшее, чем ему теперь известно, то он тотчас обращает свою любовь от одного (первого) к другому (второму). Все это мы покажем яснее в рассуждении о свободе человека.

О любви из верных понятий — так как здесь не место говорить об этом, то мы обойдем здесь этот случай и будем говорить о последнем и третьем, именно о любви, происходящей только из услышанного. Последнюю мы обыкновенно замечаем у детей по отношению к отцу. Дети, слыша, как отец называет то или иное хорошим, также склонны к этому, не зная об этом ничего более. Мы видим это также у тех, которые отдают свою жизнь из любви к отечеству, и у тех, которые понаслышке о чем-либо влюбляются в это.

Далее, *ненависть*, прямая противоположность любви, происходит из заблуждения, основанного на мнении. Ибо если кто-либо сделал заключение, что нечто хорошо, а другой приходит и делает нечто во вред этому, то в нем возникает ненависть к виновнику, что никогда не имело бы в нем места, если бы люди знали истинное благо, как мы это покажем далее. Ибо все, что есть или мыслится, только несчастье в сравнении с истинным благом; а разве такой любитель несчастья не достоин сожаления более, чем ненависти?

Наконец, ненависть происходит также только из услышанного, как мы это видим у турок, ненавидящих евреев и христиан, у евреев, ненавидящих турок и христиан, у христиан, ненавидящих евреев и турок, и т. д. Ибо как мало у всех их толпа знает о религии и нравах друг друга!

*Желание* — состоит ли оно (как думают некоторые) в удовольствии или стремлении получить то, чего нам недостает, или (как думают другие) \* удержать вещи, которыми мы уже наслаждаемся, — достоверно, что оно ни у кого не может возникнуть иначе, как под видом блага. Поэтому ясно, что желание точно так же, как и любовь, о которой была речь выше, происходит из первого рода познания. Ибо, если кто-либо слышал о вещи, что она хороша, он испытывает удовольствие и стремление к ней, как это можно видеть у больного, который, слыша от врача, что то или другое лекарство хорошо для его болезни, тотчас стремится к нему.

Желание происходит также из опыта, как это можно видеть из поведения врача, который, находя несколько раз известное лекарство хорошим, привыкает считать его безошибочным средством.

Все, что мы сказали об этих страстях, можно сказать и о всех других, как это ясно для всякого. А так как мы в дальнейшем будем рассматривать, каковы те страсти, которые для нас разумны, и каковы те, которые неразумны, то остановимся здесь и ничего более не скажем о них.

На этом мы покончили со страстями, происходящими из мнения.

#### ГЛАВА IV

### О ТОМ, ЧТО ВЫТЕКАЕТ ИЗ ВЕРЫ, И О ДОБРЕ И ЗЛЕ У ЧЕЛОВЕКА

Показав в предыдущей главе, как страсти происходят из ошибочных мнений, мы рассмотрим здесь действия

---

\* [Первое определение лучше, так как после наслаждения вещь желание прекращается; тогда как форма, в которой мы стараемся удержать вещь, — не желание, но боязнь потерять любимую вещь.]

двух других родов познания, а именно сначала того рода, который мы назвали истинной верой \*.

Последняя, правда, показывает нам, чем должна быть вещь, а не то, что она есть на самом деле. Вот почему она никогда не может соединить нас с вещью, принятой на веру. Таким образом, я говорю, что она учит нас лишь тому, каковой вещь должна быть, а не какова она есть, а между тем и другим — большая разница. Ибо, как мы сказали в нашем примере тройного правила, если кто-либо может найти путем пропорции четвертое число, которое так относится к третьему, как второе к первому, то он может сказать (пользуясь делением и умножением), что эти четыре числа должны быть пропорциональны. Хотя это верно, но он говорит об этом, как о вещи, лежащей вне его. Но если он приступит к рассмотрению пропорциональности так, как мы объяснили в четвертом примере, то он будет говорить, что вещь такова на самом деле, потому что тогда она будет находиться в нем, а не вне его. Но довольно о первом.

Второе действие истинной веры в том, что она ведет нас к истинному пониманию, через которое мы любим бога, и позволяет нам интеллектуально видеть вещи, находящиеся не в нас, а вне нас.

Третье действие то, что она дает нам познание о добре и зле и показывает нам все страсти, подлежащие уничтожению. А так как мы уже сказали, что страсти, происходящие из мнения, подвергают нас большому вреду, то стоит труда рассмотреть, как они просеиваются этим вторым познанием, чтобы видеть, что в них хорошо и что дурно.

---

\* [Вера есть твердое убеждение при помощи оснований, благодаря которым я убежден в своем разуме, что вещь действительно и точно так же вне моего разума такова же, как я убежден в том в моем разуме. Я говорю: «твердое убеждение при помощи оснований», чтобы отличить веру как от мнения, которое всегда сомнительно и подвержено заблуждению, так и от знания, которое состоит не в убеждении путем доказательств, но в непосредственном соединении с самой вещью. Я говорю, что вещь «действительно и точно так же вне моего разума такова»; «действительно», потому что доказательства при этом не могут меня обмануть, так как иначе они не отличались бы от мнения. «Точно так же», ибо вера может лишь показать мне, чем должна быть вещь, а не то, что она на самом деле есть, так как иначе она не отличалась бы от знания. «Вне», так как она позволяет нам разумно наслаждаться не тем, что в нас, а тем, что вне нас.]



Чтобы сделать это надлежащим образом, рассмотрим ближе, так же как раньше, чтобы узнать, какие из них должны быть избраны и какие отвергнуты. Но, прежде чем мы приступим к этому, скажем сначала кратко, что в человеке хорошо и что дурно.

Мы уже раньше сказали, что все вещи необходимы и что *в природе нет ни добра, ни зла*. Поэтому все, чего мы хотим от человека, должно иметь силу для его рода \*, который есть не что иное, как мысленная сущность (существо). Поэтому, поскольку мы в нашем уме составили идею о совершенном человеке, это может быть причиной, чтобы посмотреть (если мы исследуем самих себя), нет ли в нас какого-либо средства достигнуть такого совершенства.

Поэтому все, что способствует этому совершенству, мы будем называть хорошим, напротив, все, что нам препятствует или же не содействует этому, мы будем называть дурным.

Итак, если я хочу сказать что-либо о добре и зле в человеке, то должен, говоря я, понять совершенного человека именно потому, что если бы я рассуждал о добре и зле отдельного человека, например Адама, то мог бы смешать действительное существо (*ens reale*) с мысленным существом (сущностью — *ens rationis*), чего истинный философ должен старательно избегать по причинам, которые мы укажем впоследствии, или по другим поводам. Далее, так как назначение Адама или иного существа известно нам лишь по его проявлению, то из этого следует, что и то, что мы можем сказать о назначении человека, должно быть основано на понятии совершенного человека, находящемся в нашем уме \*\*. Назначение это мы, конечно, можем знать, так как дело идет о мысленной сущности; точно так же мы можем знать его добро и зло, так как это лишь модусы мышления.

Чтобы постепенно подойти к делу, мы показали уже, как возникают из понятия движения аффекты и действия

---

\* То, что мы называем человеком, состоит в его соответствии с общей идеей, которую мы имеем о человеке.

\*\* [Ибо ни из одного отдельного творения нельзя составить совершенную идею; так как само ее совершенство [решение о том], совершенна ли она на самом деле или нет, может быть выведено лишь из всеобщей совершенной идеи или мысленной сущности.]

души, причем мы это понятие разделили на четыре: услышанное, опыт, веру и ясное познание. А так как мы рассмотрели действия их всех, то очевидно, что последнее, именно ясное познание, есть самое совершенное из всех; ибо мнение часто вводит нас в заблуждение. Истинная вера хороша только потому, что она есть путь к истинному познанию, побуждая нас к вещам, действительно достойным любви. Таким образом, последняя цель, которую мы ищем, и самое предпочтительное, что нам известно, есть истинное познание. Но и это истинное познание также различно, смотря по объектам, которые представляются ему, так что, чем лучше объект, с которым оно соединяется, тем лучше это познание. Поэтому совершеннейший человек — тот, кто соединяется с богом (который есть всесовершеннейшее существо) и таким образом наслаждается им.

Чтобы узнать, что хорошо и что дурно в страстях, мы рассмотрим, как сказано, каждую отдельно, и прежде всего *удивление*. Оно, возникая из незнания или предрассудка, представляет несовершенство в человеке, подверженном этому настроению. Я говорю несовершенство, так как удивление само по себе не ведет ни к чему дурному.

## Г Л А В А V

### О ЛЮБВИ

Любовь, которая есть не что иное, как лишь наслаждение вещью и соединение с нею, мы подразделим, смотря по свойствам объекта, которым человек хочет наслаждаться или с которым он стремится соединиться.

Некоторые предметы сами по себе преходящи; другие непреходящи по своей природе; третий по своей собственной силе и мощи вечен и непреходящ.

Преходящие предметы суть все отдельные вещи, которые не всегда существовали или имели начало.

Другие — все те модусы, которые, как мы сказали, суть причины отдельных модусов.

Но третий есть бог или, что мы считаем одним и тем же, — истина.

Таким образом, любовь возникает из понятия и познания, которое мы имеем о вещи, и, чем больше и прекраснее вещь, тем больше и наша любовь.

Мы имеем двоякого рода возможности избавиться от любви: посредством познания лучшей вещи или путем опыта, что любимая вещь, которую мы считали чем-то великим и прекрасным, влечет за собой много вреда и несчастья.

С любовью дело обстоит так, что мы никогда не стремимся избавиться от нее (как от удивления и других страстей) по следующим двум причинам: 1) так как это невозможно, 2) так как необходимо, чтобы мы не избавлялись от нее.

Это *невозможно*, так как это не зависит от нас, но лишь от добра и пользы, которые мы наблюдаем в объекте. Чтобы не любить его, мы не должны были знать его, но последнее не находится в нашей власти; ибо если бы мы ничего не познавали, то наверное и не существовали бы.

*Необходимо* не избавляться от нее, так как мы по слабости своей природы не могли бы существовать, не испытывая наслаждения от чего-либо, с чем мы соединяемся и благодаря чему мы укрепляемся.

Какой же из этих трех родов объектов мы должны избрать или отвергнуть?

Что касается *преходящих* вещей (так как мы, как сказано, по слабости своей природы необходимо должны что-либо любить и соединяться с ним, чтобы существовать), то, конечно, любя и соединяясь с ним, мы никоим образом не укрепляемся в своей природе, так как сами они слабы, и один калека не может нести другого. Они не только не помогают нам, но даже вредят. Ибо, как мы сказали, любовь есть *соединение с объектом, который наш разум считает прекрасным и добрым*, и мы разумеем здесь соединение, посредством которого любовь и любимое становятся одним и тем же и составляют вместе одно целое. Поэтому всегда несчастен тот, кто соединяется с какими-либо преходящими вещами. Ибо, так как они вне его власти и подвержены многим случайностям, то невозможно, чтобы при их страдании он был свободен от него. Поэтому мы заключаем: если уже так несчастны те, которые любят преходящие вещи, имеющие еще некоторую сущность, то как несчастны будут те, которые

любят почести, богатства и сладострастие, не имеющие никакой сущности?

Мы ограничимся тем, что покажем, как разум учит нас удаляться от таких преходящих вещей. Ибо сказанным ясно обнаруживаются яд и зло, лежащие и скрытые в любви к этим вещам. Но несравненно яснее видим мы это, когда замечаем, какого прекрасного и превосходного блага мы лишаемся, наслаждаясь этими вещами.

Выше мы сказали, что преходящие вещи находятся вне нашей власти. Надо понимать как следует: мы не хотим этим сказать, что мы свободная ни от чего независимая причина. Наоборот, говоря, что некоторые вещи в нашей власти, а другие вне ее, мы разумеем под вещами, которые в нашей власти, те, которые мы производим согласно с порядком [природы] или вместе с природой, часть которой мы составляем; под теми, которые вне нашей власти, мы разумеем вещи, которые, находясь вне нас, не подвержены через нас никакому изменению, так как они очень далеки от нашей действительной сущности, определяемой природою.

Теперь мы перейдем ко второму роду объектов, которые, правда, вечны и неизменны, но не по своей собственной силе. Однако после небольшого исследования мы тотчас заметим, что они лишь модусы, зависящие непосредственно от бога. Благодаря такой их природе они непонятны для нас без понятия о боге, в котором ввиду его совершенства необходимо должна пребывать наша любовь. Говоря одним словом, для нас невозможно, правильно пользуясь разумом, не любить бога.

Причины этого ясны:

1. Мы знаем, что один бог имеет сущность, тогда как все другие вещи не имеют никакой сущности, но являются лишь модусами. Но модусы не могут быть правильно поняты без существа, от которого они непосредственно зависят; и мы уже раньше показали, что, когда мы что-либо любим и встречаем вещь, лучшую любимой нами, мы тотчас переходим к последней и покидаем первую. Отсюда неопровержимо следует, что, познавая бога, вмещающего всякое совершенство, мы необходимо должны любить его.

2. Если мы правильно пользуемся своим разумом в познании вещей, то мы должны познавать их в их причинах, но так как бог есть первая причина всех ве-

щей, то согласно природе вещей (*ex rebus natura*) познание бога идет впереди познания всех других вещей, ибо познание всех других вещей должно следовать из познания первой причины. Истинная любовь всегда вытекает из познания, что вещь прекрасна и хороша. Что иное может следовать отсюда, кроме того, что любовь ни на кого не может быть обращена сильнее, чем на господ нашего бога? Ибо он один прекрасен и является совершенным благом.

Таким образом, мы видим, как мы укрепляем любовь и как она должна пребывать только в боге.

То, что мы могли бы еще сказать о любви, мы постараемся сделать, когда будем говорить о последнем роде познания.

Здесь мы будем согласно нашему обещанию исследовать далее, какие из страстей мы должны принимать и какие отвергать.

## Г Л А В А VI

### О НЕНАВИСТИ

Независть есть склонность отражать от себя нечто, причинившее нам какое-либо зло. Здесь надо заметить, что мы исполняем наши действия двояким образом, именно со страстями или без них. Со страстью, как это обыкновенно можно наблюдать у господ относительно их слуг, сделавших какое-либо ущемление, что обычно происходит не без гнева. Без страсти, как рассказывают о Сократе, который, будучи принужден наказать своего слугу для его исправления, все-таки не сделал этого, находя, что он был в душе возбужден против своего слуги.

Так как мы видим, что наши действия совершаются нами или со страстью, или без страсти, то, по нашему мнению, ясно, что вещи, мешающие или помешавшие нам, в случае необходимости могут быть устранены без нашего негодования. Что поэтому лучше: избегать вещей с отвращением и ненавистью или в силу разума переносить их без негодования (ибо мы считаем это возможным)? Прежде всего очевидно, что, делая вещи, подлежащие

исполнению, без страсти, мы не испытываем никакого вреда. А так как между добром и злом нет середины, то мы видим, что, как дурно действовать со страстью, так должно быть хорошо действовать без страсти.

Но рассмотрим, есть ли что-нибудь дурное в том, чтобы избегать вещей с ненавистью и отвращением.

Что касается ненависти, вытекающей из мнений, то достоверно, что она не должна иметь места, ибо мы знаем, что одна и та же вещь в одно время хороша для нас, в другое дурна, как это всегда бывает с лечебными травами.

Дело, наконец, заключается в исследовании, происходит ли ненависть только из мнения или также из правильного употребления разума. Но, чтобы разобрать это как следует, лучше всего отчетливо разъяснить, что такое ненависть, и правильно отличить ее от отвращения.

*Ненависть*, говорю я, есть раздражение души против кого-либо, кто причинил нам зло с намерением и умыслом. *Отвращение* же есть возбуждение против вещи, вызванное неприятностью или страданием, которое мы находим или считаем свойственно ей по природе. Я говорю «по природе», так как, если мы не думаем этого, то мы не питаем отвращения к ней, даже испытав от нее некоторые препятствия или страдания, так как мы, напротив, можем ожидать от нее даже некоторой пользы. Так, никто не питает отвращения к камню или ножу, посредством которых он поранил себя.

Заметив все это, рассмотрим кратко действия их обоих. Из ненависти происходит печаль, а когда ненависть велика, она вызывает гнев. Последний не только, подобно ненависти, ищет, как бы избежать ненавистное, но при случае стремится также уничтожить его. Из этой великой ненависти происходит и зависть. Из отвращения же происходит также некоторая печаль, так как мы стремимся избавиться от чего-либо, что, существуя, всегда должно иметь свою сущность и совершенство.

Из сказанного легко понять, что, правильно пользуясь своим разумом, мы не можем питать ненависти или отвращения к какой-либо вещи, так как мы таким путем лишаемся совершенства, присущего всякой вещи. Мы видим также разумом, что мы никогда не должны питать ненависти к кому-либо, так как мы должны изменять к лучшему все существующее в природе, если мы хотим

чего-либо от этого ради нас или ради самой вещи. А так как совершенный человек есть лучшее, что мы познаем в настоящее время или имеем перед нашим взором, то как для нас, так и для всякого отдельного человека гораздо лучше стремиться всегда привести людей в состояние совершенства. Ибо лишь тогда можем мы получить от них или они от нас наибольшую пользу. Средство к этому, — питать на их счет всегда такие мысли, каких все время требует от нас наша добрая совесть и чему она нас учит; ибо она никогда не влечет нас к нашей гибели, но всегда к нашему благу.

В заключение скажем, что ненависть и отвращение представляют столько несовершенств, сколько, напротив, любовь имеет совершенств. Ибо последняя вызывает всегда исправление, укрепление и увеличение, т. е. совершенство; а ненависть, напротив, всегда направлена на разрушение, ослабление и уничтожение, что есть само несовершенство.

## Г Л А В А VII

### ОБ УДОВОЛЬСТВИИ (РАДОСТИ) И НЕУДОВОЛЬСТВИИ (ПЕЧАЛИ)

Рассмотрев, что такое ненависть и отвращение, мы свободно можем сказать, что они никогда не могли бы иметь место у тех, кто свободно пользуется своим разумом. Продолжая в том же роде, скажем о других страстях, и в первую очередь займемся желанием и удовольствием. Так как они возникают из тех же причин, что и любовь, то нам не придется сказать о них ничего иного, а только вспомнить и вызвать в памяти то, что мы тогда говорили; на этом мы здесь и остановимся.

Прибавим к ним неудовольствие, о котором можно сказать, что оно возникает единственно из мнений и происходящего из них заблуждения; ибо неудовольствие возникает из утраты некоторого блага.

Мы уже сказали, что вся наша деятельность должна быть направлена на улучшение и исправление. Однако достоверно, что, пока мы печальны, мы делаем себя

неспособными к тому. Поэтому необходимо освободиться от неудовольствия (печали). Мы можем достигнуть этого, размышляя о средствах возвратить потерянное, если это в нашей власти. В противном случае все-таки необходимо избавиться от нее, чтобы не погрузиться во все то несчастье, которое печаль влечет за собой. В обоих случаях с радостью; ибо глупо хотеть возвратить и исправить потерянное благо посредством зла, которое мы сами желаем и сами поддерживаем.

Наконец, тот, кто правильно пользуется своим разумом, должен сначала необходимо познать бога, который, как мы доказали, есть высшее благо и совокупность всех благ. Отсюда неопровержимо следует, что, кто правильно пользуется своим разумом, не может впасть в печаль. Ибо как? Он пребывает в благе, которое представляет собой совокупность всех благ и в котором заключается вся полнота радости и наслаждения.

Таким образом, неудовольствие (печаль), как сказано, происходит из заблуждения и непонимания.

## ГЛАВА VIII

### ОБ УВАЖЕНИИ, ПРЕЗРЕНИИ И ПР.

Теперь будем говорить об уважении и презрении, о самоудовлетворенности и смирении, о сомнении и самоуничижении<sup>7</sup>. Чтобы хорошо различить в них хорошее и дурное, мы разберем их по очереди.

Уважение и презрение имеют значение лишь относительно чего-либо великого или малого в сравнении с известным нам, находится ли это великое и малое в нас или вне нас.

Самоудовлетворенность не простирается вне нас и приписывается лишь тому, кто справедливо и беспристрастно ценит свое совершенство, не имея в виду уважения к себе.

Смирение состоит в том, что мы знаем свое несовершенство, не обращая внимания на презрение к себе, причем смирение не простирается далее смиренного человека.



Сомнение состоит в том, что люди приписывают себе какое-либо совершенство, которого в них нельзя найти.

Самоуничжение состоит в том, что люди приписывают себе какое-либо несовершенство, не свойственное им. При этом я не говорю о лицемерах, которые, не веря своим словам, унижаются, чтобы обмануть других, я имею в виду лишь тех, которые действительно видят в себе несовершенства, приписываемые ими себе.

Из этих замечаний довольно ясно, что хорошего и что дурного заключается в каждой из этих страстей. Что касается самоудовлетворенности и смирения, то они сами обнаруживают свое превосходство. Ибо мы говорим, что обладающий ими знает свое совершенство и несовершенство по их достоинству. Это лучшее средство, которому учит нас разум, чтобы достигнуть нашего совершенства. Ибо, когда мы правильно оцениваем нашу силу и совершенство, мы ясно видим, что мы должны делать для достижения нашей доброй цели. С другой стороны, зная свои недостатки и немощь, мы видим, чего должны избегать.

Что касается сомнения и самоуничжения, то их определение показывает, что они, без сомнения, возникают из заблуждения. Ибо, как мы сказали, сомнение следует приписать тому, кто воображает в себе несвойственное ему совершенство; а самоуничжение есть прямая противоположность этому.

Из сказанного очевидно, что, как самоудовлетворенность и истинное смирение хороши и спасительны, так сомнение и самоуничжение, напротив, дурны и гибельны. Ибо первые не только приводят их обладателя в хорошее состояние, но представляют собой настоящую лестницу, по которой мы достигаем высшего блага; а последние не только мешают нам достигнуть совершенства, но приводят нас к полной гибели. Самоуничжение мешает нам совершить то, что мы должны были бы делать, чтобы стать совершенными, как мы это видим у скептиков, которые, отрицая способность человека к достижению любой истины, благодаря этому отрицанию сами лишают себя истины. Сомнение побуждает нас браться за вещи, ведущие нас прямо к гибели, как это наблюдается у всех, которые думали и думают, что пользуются необычайной милостью бога, и, не боясь никакой опасности,

уверенные во всем, презирают огонь и воду и кончают жалкою смертью.

Что касается уважения и презрения, то о них больше нечего сказать, стоит лишь вспомнить то, что мы раньше сказали о любви.

## Г Л А В А IX

### О НАДЕЖДЕ И СТРАХЕ И Т. Д.

Теперь мы поведем речь о надежде и страхе, об уверенности, отчаянии и нерешительности, о мужестве, отваге и соревновании, о малодушии и боязливости и, по нашему обыкновению, разберем эти страсти одну за другой и покажем, какие из них могут быть вредны для нас и какие полезны. Все это нам легко сделать, если мы обратим внимание на понятия, которые мы можем иметь о будущем, будь оно хорошо или дурно.

Понятия, которые мы имеем о самих вещах, таковы: или вещи рассматриваются нами как случайные, т. е. такие, что они могут наступить или не наступить, или же они необходимо должны наступить. Это относительно самих вещей.

Относительно того, кто воспринимает вещь, имеет значение: или он должен что-то сделать, чтобы вызвать наступление вещи, или же он должен что-то сделать, чтобы помешать ему.

Из этих понятий возникают все эти аффекты следующим образом. Так, если мы знаем о будущей вещи, что она хороша и что она может случиться, то вследствие этого душа принимает форму, которую мы называем *надеждой*, которая есть не что иное, как известный род удовольствия, все же связанный с некоторым неудовольствием (печалью).

С другой стороны, если мы полагаем, что могущая наступить вещь дурна, то возникает форма души, которую мы называем *страхом*.

Если же мы считаем, что вещь хороша и наступит с необходимостью, то в душе возникает покой, называемый нами уверенностью, которая представляет собой известную радость, не смешанную с печалью, как в надежде.

Когда же мы считаем, что вещь дурна и наступит с необходимостью, то в душе возникает *отчаяние*, которое есть не что иное, как определенный вид неудовольствия.

В этой главе мы до сих пор говорили о страстях, дали им положительное определение и сказали, чем каждая из них является. Теперь мы можем также, наоборот, определить их отрицательно, именно следующим образом: мы *надеемся*, что дурное не наступит, мы *боимся*, что хорошее не явится, мы *уверены*, что дурное не случится, и *отчаиваемся* по поводу того, что хорошее не произойдет.

Мы говорим о страстях, поскольку они возникают из понятий о самих вещах, теперь мы должны перейти к тем [страстям], которые вытекают из понятий о том, кто воспринимает вещь.

Когда надо что-либо сделать, чтобы вызвать вещь, а мы не принимаем никакого решения, то душа принимает форму, которую мы называем *нерешительностью*. Когда же она мужественно решается произвести вещь, которую можно произвести, то это называется *смелостью*; если же произвести вещь трудно, то это называется *неустранимостью* или *отвагой*.

Но если кто-либо решается произвести нечто потому, что это удалось другому (который сделал это до него), то это — *соревнование*.

Если кто-либо знает, какое решение он должен принять, чтобы произвести нечто хорошее или помешать чему-либо дурному, но не делает этого, то это называется *малодушием*; если оно велико, то называется *боязливостью*. Наконец, *ревность* есть забота о том, чтобы одному наслаждаться достигнутым и удержать его.

Рассмотрев, откуда происходят эти аффекты, нам уже легко показать, какие из них хороши и какие дурны. Что касается надежды, страха, уверенности, отчаяния и ревности, то они, очевидно, происходят из неправильного *мнения*. Ибо, как мы выше доказали, все вещи имеют свои необходимые причины и необходимо должны происходить так, как происходят. И хотя уверенность и отчаяние, повидимому, получают свое место в неразрывной связи и последовательности причин, но если правильно понять истину, то дело будет обстоять совершенно иначе. Ибо никогда не наступают уверенность и отчаяние, если раньше не было надежды и страха (ибо они происходят

от последних). Если, например, некто считает хорошим то, что он еще ожидает, он испытывает в душе форму, называемую надеждой; а если он уверен в мнимом благе, то душа приобретает покой, называемый нами уверенностью. Все, что мы говорим об уверенности, можно сказать и об отчаянии. Однако ввиду сказанного нами о любви эти страсти также не могут иметь места в совершенном человеке, так как предполагают вещи, к которым мы не должны привязываться ввиду их изменчивого характера (как мы это заметили при определении любви) и к которым мы не должны питать и отвращения (как это было доказано при определении ненависти); но человек, питающий эти страсти, всегда подвержен этой привязанности и этому отвращению.

Что касается нерешительности, малодушия и боязливости, то их несовершенство легко узнать по их особому характеру и природе: ибо все, что они делают к нашей выгоде, вытекает лишь отрицательно из действия их природы. Если, например, некто надеется на что-либо, что он считает хорошим, но что на самом деле не хорошо, и вследствие нерешительности или малодушия не имеет смелости, необходимой для выполнения этого дела, то он отрицательным или случайным образом избавится от дурного, которое считал хорошим. Поэтому такие страсти не могут иметь места у человека, руководимого истинным разумом.

Наконец, что касается смелости, неустрашимости и соревнования, то о них нечего больше сказать, чем мы уже сказали о любви и ненависти.

## Г Л А В А X

### ОБ УГРЫЗЕНИЯХ СОВЕСТИ И РАСКАЯНИИ

Скажем теперь кратко об *угрызениях совести* и *раскаянии*. Они возникают только от поспешности; ибо угрызения совести происходят только от того, что мы делаем нечто, сомневаясь, хорошо оно или дурно, а раскаяние от того, что мы сделали нечто дурное.

Однако многие люди (хорошо пользующиеся своим разумом) иногда ошибаются (так как им недостает необхо-

димой способности к правильному употреблению разума). Можно поэтому подумать, что эти угрызения совести и раскаяние исправят их, и заключить отсюда, как это все и делают, что эти аффекты хороши. Но если мы правильно рассмотрим их, то найдем, что они не только не хороши, но, наоборот, дурны. Ибо очевидно, что мы всегда в большей степени справляемся разумом и любовью к истине, чем угрызениями совести и раскаянием. Они вредны и дурны, потому что представляют собой известный род печали; а мы доказали выше, что она вредна, почему мы должны употребить все усилия, чтобы не подвергнуться этому дурному чувству. Поэтому мы должны избегать угрызений совести и раскаяния.

## Г Л А В А XI

### О НАСМЕШКЕ И ШУТКЕ

Насмешка и шутка зависят от ложного мнения и обнаруживают в насмешнике и шутнике несовершенство.

Они основаны на ложном мнении, так как полагают, что осмеиваемый является первой причиной своих поступков, которые-де не зависят необходимо от бога, как другие вещи в природе. В насмешнике они обнаруживают несовершенство, ибо осмеиваемое или заслуживает насмешки, или нет. Если оно не заслуживает насмешки, то насмешники проявляют дурной характер, так как осмеивают то, что не следует осмеивать. Если же оно заслуживает этого, то они обнаруживают в осмеянном несовершенство, которое они должны были бы исправить не насмешкой, а скорее добрым словом.

Смех не имеет отношения к другому, но лишь к человеку, замечающему в себе нечто хорошее; и так как это известный род радости, то об этом нечего сказать больше, чем уже сказано о радости. Я говорю здесь о смехе, вызываемом определенной идеей, побуждающей человека смеяться, а не о смехе, вызываемом движением жизненных духов. Говорить о последнем, как не имеющем отношения ни к добру, ни к злу не входит в наши намерения.

О зависти, гневе и негодовании здесь нечего больше сказать, как напомнить то, что мы выше сказали о ненависти.

## О ЧЕСТИ, СТЫДЕ И БЕССТЫДСТВЕ

Теперь мы так же кратко скажем о *чести*, *стыде* и *бесстыдстве*. Первая представляет собой известный род радости, которую испытывает каждый, замечая, что его деятельность уважается и восхваляется другими, не имеющими при этом в виду какой-либо пользы или выгоды.

Стыд есть известная печаль, возникающая в человеке, когда он видит, что его поступки презираются другими, не имеющими в виду какой-либо выгоды или вреда.

Бесстыдство есть не что иное, как лишение или отказ от стыда не на основании разума, но или от незнания стыда, как у детей, дикарей и т. д., или от того, что человек, к которому относились очень пренебрежительно, решается на все без разбора.

Таким образом, зная эти аффекты, мы знаем также заключенные в них суету и несовершенство. Ибо честь и стыд, как сказано при их определении, не только бесполезны, но вредны и губительны, поскольку они основаны на самолюбии и заблуждении, что человек является первой причиной своих действий и потому заслуживает похвалы и порицания.

Этим я не хочу сказать, что среди людей надо жить так, как вдали от них, где честь и стыд не имеют места; напротив, я согласен, что мы можем пользоваться ими ради пользы людей, с целью исправления их и даже делать это, ограничивая нашу собственную свободу (вообще совершенную и дозволенную). Например, если человек носит дорогую одежду, чтобы пользоваться уважением, то он ищет чести, происходящей из себялюбия, не обращая внимания на своего ближнего. Если же кто-либо видит, что его мудрость, благодаря которой он мог бы быть полезным ближним, презирается и топчется ногами, потому что он носит дурное платье, тот сделает хорошо, если с целью помочь им наденет платье, которое не отталкивает их, и, став таким образом похожим на своих ближних, привлечет их на свою сторону.

Что касается бесстыдства, то оно оказывается таким, что для нас достаточно его определения, чтобы видеть его безобразие, и этого для нас довольно.

## ГЛАВА XIII

### О БЛАГОСКЛОННОСТИ, БЛАГОДАРНОСТИ И НЕБЛАГОДАРНОСТИ. О СКОРБИ

Теперь пойдет речь о *благодарности*, *благодарности* и *неблагодарности*. Что касается первых двух, то они представляют собой склонность души желать и делать нечто хорошее своему ближнему. Я говорю «желать», если тому, кто сделал добро, в свою очередь делается добро; я говорю «делать», если мы сами получили и приняли какое-либо добро.

Я знаю, что обычно все люди считают эти аффекты хорошими, тем не менее я осмеливаюсь сказать, что в совершенном человеке они не могут иметь места. Ибо совершенного человека побуждает помочь своему ближнему только необходимость, а не другая причина. Поэтому он в гораздо большей степени чувствует себя обязанным помочь даже самому последнему безбожнику, если видит его в большом несчастье и нужде.

Неблагодарность есть пренебрежение благодарностью, точно так же, как бесстыдство — пренебрежение стыдом, и притом без всякого разумного соображения, а лишь как следствие жадности или слишком большого себялюбия. Поэтому она не может иметь места в совершенном человеке.

*Скорь* — последнее, о чем мы будем говорить в рассуждении о страстях; этим мы закончим. Скорь есть известный род печали, возникший из соображения добра, которое мы потеряли без надежды снова получить его. Она показывает нам наше несовершенство, так что, рассмотрев ее, мы тотчас признали ее дурной. Ибо мы уже выше доказали, что плохо привязываться и прикрепляться к вещам, которые легко могут быть потеряны и которых мы не можем иметь по желанию. А так как она есть некоторый род печали, то мы должны избегать ее, как мы уже выше заметили, говоря о печали.

## ГЛАВА XIV

### О ХОРОШЕМ И ДУРНОМ В СТРАСТЯХ

Таким образом, я думаю, что уже достаточно показал и доказал, что только истинная вера или разум ведут нас к познанию добра и зла. Если мы покажем, что первая

и главная причина всех этих аффектов — познание, то станет ясным, что, правильно пользуясь своим рассудком и разумом, мы никогда не впадем в какую-либо страсть, которой следует избегать. Я говорю «своим рассудком», так как не думаю, что один только разум способен избавить нас от всего этого, как мы докажем это ниже в своем месте.

Однако здесь следует заметить как нечто превосходное по отношению к страстям следующее: мы видим и находим, что все хорошие страсти имеют такой характер и природу, что мы не можем без них существовать и сохраняться, и они как бы принадлежат нам существенно, как любовь, желание и все, что свойственно любви.

Но дело обстоит совершенно иначе с теми, которые дурны и должны избегаться нами, так как мы без них не только можем существовать, но именно тогда только, когда освободились от них, становимся такими, какими должны быть.

Чтобы во все это внести еще больше ясности, надо заметить, что основание всего хорошего и дурного есть *любовь, направленная на определенный объект*. Ибо, если мы не любим объект, который (заметь хорошо) один заслуживает любви, именно бога, как мы уже выше сказали, но [любим] вещи, преходящие по их собственному характеру и природе, то отсюда вытекают с необходимостью (так как этот объект подвержен стольким случайностям и даже уничтожению) ненависть, печаль и т. д., смотря по изменению любимого объекта: ненависть, когда кто-нибудь лишит его любимого предмета; печаль, когда он теряет его; честь, когда он опирается на самолюбие; благосклонность и благодарность, когда он любит своего ближнего не ради бога.

Напротив, когда человек любит бога, который всегда остается неизменным, то ему невозможно погрузиться в эту пучину страстей. Поэтому мы устанавливаем твердое и непоколебимое правило, что бог есть первая и единственная причина всего нашего блага и освободитель от всякого зла.

Далее следует заметить, что одна только любовь и т. д. не ограничена: именно, чем более она растет, тем лучше она становится, так как она направлена на бесконечный объект; она может тогда возрастать постоянно, что может иметь место только в этом случае. Это, может быть, доставит нам позже основание для доказательства бессмертия души и способа ее существования.



## ГЛАВА XV

### ОБ ИСТИННОМ И ЛОЖНОМ

Рассмотрим теперь *истинное* и *ложное*, представляющие собой четвертое и последнее действие истинной веры. С этой целью установим сначала определение истины и лжи. Истина есть утверждение (или отрицание) о вещи, совпадающее с самой вещью; а ложь — утверждение (или отрицание) о вещи, не совпадающее с самой вещью. Если это так, то могло бы казаться, что нет никакой разницы между ложной и истинной идеей; или так как это утверждение или отрицание суть простые модусы мышления и не имеют иного различия, кроме того, что один модус совпадает с вещью, а другой — нет, то могло бы казаться, что они различаются между собой не реально, но лишь разумом. Если бы это было так, то можно было бы по праву спросить, какое преимущество имеет один модус со своей истиной и какой вред приносит другой своей ложью? и как может кто-либо знать, что его понятие или идея более согласуется с вещью, чем другая? и, наконец, отчего происходит, что один заблуждается, а другой нет?

На это надо ответить, что наиболее ясные вещи так обнаруживают как самих себя, так и ложь, что было бы большой глупостью спрашивать, как можно узнать их. Ибо когда сказано, что они наиболее ясны, то ведь не может быть иной ясности, посредством которой они могли бы быть объяснены; откуда следует, что истина обнаруживает как самое себя, так и ложь. Ибо истина ясна через свою истину, т. е. через самое себя, подобно тому как ложь ясна через нее же; ложь же никогда не проявляется и не доказывается через самое себя. Поэтому тот, кто обладает истиной, не может сомневаться в том, что имеет ее, но тот, кто опутан ложью или заблуждением, может воображать, что обладает истиной, подобно тому как видящий сон может думать, что бодрствует; но кто бодрствует, никогда не может думать, что видит сон.

Сказанным здесь, как мы уже говорили, в некоторой мере выясняется также то, что бог есть сама истина, или *истина есть сам бог*.

Но причина, почему один более сознает свою истину, чем другой, состоит в том, что идея утверждения (или отрицания) в первом случае вполне согласуется с приро-

дой вещи и потому обладает большей сущностью. Чтобы лучше понять это, надо заметить, что понимание (хотя это слово звучит иначе) есть простое или чистое страдание, т. е. наша душа изменяется так, что приобретает другие модусы мышления, которых раньше не имела. Если теперь кто-либо приобретает такие формы или модусы мышления, потому что весь объект действовал в нем, то ясно, что он получит совсем иное чувство формы или свойства объекта, чем другой, который не имел столько причин [для познания] и таким образом побуждался иным, более легким действием к утверждению или отрицанию, так как узнал этот объект путем меньшего числа или менее важных восприятий его. Отсюда видно совершенство того, кто обладает истиной, в противоположность тому, кто не обладает ею. Так как один изменяется легко, а другой нелегко, то отсюда следует, что один имеет больше постоянства и сущности, чем другой. Подобно этому, так как модусы мышления, совпадающие с вещью, имеют больше причин, то они имеют в себе и больше постоянства и сущности. А так как они вполне согласуются с вещью, то невозможно, чтобы они получали когда-либо иное воздействие от вещи или могли испытать какие-либо изменения, так как мы уже выше видели, что сущность вещи неизменна. Все это не имеет места во лжи. Сказанное здесь представляет собой достаточный ответ на предыдущий вопрос.

## Г Л А В А XVI

### О ВОЛЕ

Зная, в чем состоит добро и зло, истина и ложь и в чем заключается счастье совершенного человека, можно уже перейти к исследованию себя самих и рассмотреть, достигаем ли мы такого счастья добровольно или принудительно.

Для этого надо исследовать, в чем состоит воля у тех, кто допускает ее, и чем она отличается от желания. Желание, сказали мы, есть склонность души к чему-либо, что она считает благом, так что отсюда следует, что прежде, чем наши желания направятся на нечто внешнее, в нас

является решение, что это нечто хорошее; утверждение это, или, говоря общее, мощь утверждать и отрицать, называется волей \*.

Таким образом, дело сводится к тому, является ли у нас это утверждение добровольно или принудительно, т. е. утверждаем ли мы что-либо о вещи или отрицаем без принуждения со стороны какой-либо внешней причины. Но мы уже доказали, что вещь, которая не объясняется сама собой и чье существование не принадлежит к ее сущности, необходимо должна иметь внешнюю причину и что причина, которая должна нечто произвести, должна произвести это необходимо. Отсюда затем должно следовать, что желать \*\* в особенности то или другое,

---

\* Таким образом, воля в смысле утверждения или решения отличается от истинной веры тем, что она распространяется также на то, что в действительности нехорошо, именно потому, что убеждение не таково, чтобы ясно обнаружить, что иначе не может быть, как это имеет место и должно быть в истинной вере, ибо из нее возникает только хорошее желание.

Но она отличается также от мнения тем, что она иногда может быть безошибочной и надежной, что не имеет места во мнении, которое состоит в том, что она предполагает и считает вероятным.

Поэтому ее можно было бы назвать верой, ввиду того что она может также идти надежно, и мнением, ввиду того что она подвержена заблуждению.

\*\* Достоверно, что особенная воля должна иметь внешнюю причину, которая вызывает ее; ибо, так как существование не принадлежит к ее сущности, она необходимо должна возникать благодаря существованию чего-либо другого.

Если скажут, что идея причины, производящей особенную волю, не есть идея, а сама воля в человеке, а рассудок есть причина, без которой воля ничего не может, так что воля и рассудок считаются неограниченными не как мысленные сущности, а как реальные существа, то, по моему мнению, при внимательном рассмотрении они все же представляют собой общие понятия, и я не могу приписать им ничего реального. Но даже в этом случае надо признать, что воление есть модификация воли, а идея — модификация рассудка; следовательно, *рассудок* и *воля* суть различные и реально разнородные субстанции. Ибо видоизменяется субстанция, а не самый модус. Если же скажут, что душа управляет этими двумя субстанциями, тогда окажется третья субстанция. Но это делает все эти вещи столь запутанными, что невозможно иметь о них ясное и отчетливое понятие. Ибо если идея находится не в воле, а в рассудке, то по правилу, что модус одной субстанции не может переходить в другую, *в воле не может возникнуть любви, так как противоречиво желать чего-либо, о чем способность желания не имеет идеи.*

Если скажут, что благодаря связи воли с рассудком она усматривает то же, что познает рассудок, и поэтому так же любит, то

утверждать или отрицать то или другое особенное о вещи — это, говорю я, также должно зависеть от внешней причины согласно данному нами определению причины, которое заключается в том, что она не может быть свободна.

Возможно, что это не удовлетворит многих, которые больше привыкли занимать свой рассудок *entia rationis* (мысленными сущностями), чем отдельными вещами, существующими в действительности в природе, и потому рассматривают *ens rationis* (мысленную сущность) не как таковую, но как *ens reale* (реальное существо). Ибо так как человек имеет то одну, то другую волю, то он делает из нее в своей душе всеобщий модус, который он называет волей, точно так, как он образует идею человека из [представлений] того и другого человека. А так как он недостаточно различает действительные существа от мысленных сущностей, то получается, что он рассматривает мысленные сущности как вещи, действительно су-

---

можно возразить: так как усматривание — то же понятие, а именно ясная идея, то оно также модус познания. Но из предыдущего следует, что этого не может быть в воле, если бы даже существовала такая связь души и тела. Допустим, что душа связана с телом, по обычному учению философов, однако тело никогда не чувствует, а душа не имеет протяжения. Ибо тогда химера, в которой мы объединим две субстанции, сможет быть единой, что ложно.

Если скажут, что душа управляет как рассудком, так и волей, то это непонятно, так как при этом, повидимому, отрицают, что воля свободна, что противоречит их утверждению. Так как я не намерен приводить все, что я имею против учения о созданной конечной субстанции, то в заключение я покажу еще вкратце, что свобода воли вовсе не согласуется с непрерывным творением; а именно: в боге требуется одно и то же действие как для того, чтобы поддержать существование чего-либо, так и для того, чтобы творить его, в противном случае вещь не могла бы существовать ни мгновения. Если это так, то вещи ничего нельзя приписать, но надо сказать, что бог сотворил ее так, как она есть; ибо, так как она не имеет силы сохранить себя, пока существует, то она еще менее способна произвести нечто сама по себе. Если бы кто-либо сказал, что душа производит воление сама по себе, то я его спрошу, какою силой? Не той, которая существовала, так как ее уже нет; и не той, которую она имеет теперь, так как душа не имеет силы, которой она могла бы существовать или продолжаться хоть одно мгновение, ибо она непрерывно творится. Таким образом, нет вещи, которая имела бы какую-либо силу сохранить себя или произвести нечто, и не остается ничего иного, как заключить, что один бог — действующая причина всех вещей, есть и должен быть ею, и все воления зависят от него.

ществующие в природе, и, таким образом, считает себя причиной некоторых вещей, как это нередко случается при обсуждении предмета нашего исследования. Ибо если спросить кого-либо, почему человек хочет то или другое, то отвечают: потому что он имеет волю. Но так как воля, как сказано, только идея желания того или иного и потому лишь модус мышления (мысленная сущность), а не реальное существо, то ею ничего не может быть создано, nam ex nihilo nihil fit (ибо ничто не происходит из ничего). Поэтому, так как мы доказали, что воля не есть вещь в природе, но лишь фикция, то я думаю, что нечего и спрашивать, свободна ли она или нет.

Я говорю здесь не о всеобщей воле, которая, как мы доказали, есть модус мышления, но об особенной воле желать то или другое, каковое воление некоторые превратили в утверждение или отрицание. Каждому, кто обратит внимание на сказанное нами, это будет ясно. Ибо мы сказали, что понимание есть простое страдание, т. е. восприятие сущности и существования вещей в душе, так что мы сами никогда не утверждаем и не отрицаем ничего о вещи, но сама вещь утверждает или отрицает в нас нечто о себе.

Может быть, некоторые не согласятся с этим, так как им кажется, что они могли бы утверждать или отрицать о вещи нечто иное, чем им известно. Но это происходит от того, что они не имеют представления о понятии, которое душа имеет о вещи без слов или вне их. Мы, конечно, можем, если существуют причины, побуждающие нас к этому, сообщать другими словами или иными средствами о вещи нечто иное, чем мы знаем о ней. Но мы никогда не достигнем ни словами, ни иными средствами того, чтобы чувствовать вещи иначе, чем мы их чувствуем. Это невозможно и ясно всем тем, кто, не пользуясь словами или другими способами, обращает внимание на свой разум.

Может быть, некоторые возразят на это: если не мы, а только сама вещь утверждает или отрицает в нас о себе, то может утверждаться или отрицаться лишь то, что согласуется с вещью, и поэтому не может быть лжи. Ибо мы объяснили ложь как утверждение (или отрицание) чего-либо о вещи, что не согласуется с нею, т. е. что вещь утверждает или отрицает не сама по себе. Но я думаю,

что если мы обратим внимание на то, что мы только что сказали об истине и лжи, то найдем уже достаточный ответ на это возражение. Ибо вы сказали, что объект есть причина того, что утверждается или отрицается о нем, истинно ли это или ложно; именно, ложь состоит в том, что если мы воспринимаем нечто об объекте, то мы часто воображаем (несмотря на то, что мы мало заметили в нем), что весь объект утверждает или отрицает это о себе в целом; это большею частью происходит у слабых душ, которые благодаря легкому действию объекта образуют в себе поверхностный модус или поверхностную идею, не имея сверх того никакого утверждения или отрицания.

Наконец, нам могут еще возразить, что есть много вещей, которые мы хотим или не хотим, как, например, утверждать нечто о вещи или не утверждать, говорить или не говорить истины и т. д. Но это происходит от того, что желание недостаточно отличается от воли. Ибо воля у тех, кто принимает ее, есть лишь произведение разума, при помощи которого мы утверждаем или отрицаем нечто о вещи, не обращая внимания на то, хороша ли вещь или дурна.

Но желание есть форма души, при которой она стремится обладать чем-либо или действовать на вещь, принимая во внимание то хорошее или дурное, что наблюдается в вещи; так что желание остается еще после утверждения или отрицания нашего о вещах, именно после того, как мы нашли или решили, что вещь хороша. Последнее, по их утверждению, и есть воля, тогда как желание — это склонность, получаемая нами потом для ее достижения, так что, по их собственному утверждению, воля может быть без желания, но желание не может быть без воли, которая должна ему предшествовать.

Все действия, о которых мы выше говорили (так как они совершаются разумом под видом добра или устраняются разумом под видом зла), могут быть подведены под склонность, называемую желанием; только в совершенно не собственном смысле слова они могут быть названы волей.

## О РАЗЛИЧИИ МЕЖДУ ВОЛЕЙ И ЖЕЛАНИЕМ

Теперь ясно, что мы не имеем воли для утверждения или отрицания. И потому рассмотрим правильное и истинное различие между *волей* и *желанием* или в чем состоит воля, называемая по-латыни «voluntas».

По определению Аристотеля, желание есть род, обнимающий два вида. Ибо он говорит, что воля есть влечение или склонность, которую мы имеем в виду блага. Поэтому мне кажется, что он разумеет под влечением (или желанием — cupiditas) все склонности к хорошему или дурному; если склонность направлена только на добро, или человек, имеющий такую склонность, имеет ее в виду блага, то он называет ее «voluntas», или «доброй волей»; когда же она дурна, т. е. когда мы в другом видим склонность к чему-либо дурному, то он называет это «voluptas», или «дурной волей». Поэтому склонность души состоит не в утверждении или отрицании, но только в стремлении достигнуть чего-либо в виду блага или избежать чего-либо в виду зла.

Теперь остается исследовать, свободно ли это желание или нет. Кроме сказанного уже нами, что *желание зависит от понятия о вещах, а познание (идея) должно иметь внешнюю причину*, и кроме сказанного нами о воле остается еще показать, что желание не свободно. Правда, многие люди знают, что познание, которое человек имеет о различных вещах, есть средство, с помощью которого его влечение или склонность переходит от одной вещи к другой; однако, несмотря на это, они не замечают, что, собственно говоря, является причиной того, что их влечение переходит с одной вещи на другую.

Чтобы показать, что эта склонность у нас не добровольна, и чтобы сделать очевидным, что значит увлекаться или переходить от одного к другому, представим себе ребенка, который впервые видит известную вещь. Например, я держу перед ним колокольчик, вызывающий в его ушах приятный звон, который влечет его к колокольчику. Теперь посмотрите, может ли он отказаться от этого удовольствия или влечения? Если вы скажете да, то я спрошу: как, по какой причине? Конечно, не потому, что он знает нечто лучшее, так как ведь это все, что знает дитя. Также не потому, что оно дурно для

ребенка, так как он не знает ничего другого, и это приятное ощущение есть наилучшее из того, что ему подалось. Но, может быть, он будет иметь свободу отказаться от этого удовольствия, откуда следовало бы, что это удовольствие могло бы в нас возникнуть без нашей свободы, но что мы обладаем свободой отказаться от него. Но эта свобода не может выдержать испытаний, ибо что могло бы уничтожить это удовольствие? Оно само? Конечно, нет, ибо ничто по своей собственной природе не ищет своей гибели. Итак, что же собственно могло бы отвлечь его от этого удовольствия? Поистине ничто, кроме того, что он порядком и ходом природы увлекается к чему-либо более приятному для него, чем первое. А потому, так же как мы сказали в объяснении о воле, что воля в человеке есть не что иное, как та или другая воля, в человеке также нет ничего иного, кроме того или другого влечения, вызванного тем или иным понятием. Притом это влечение не представляет собой чего-либо существующего в природе, но лишь отвлечено от того или другого стремления. Но [общее] влечение, которое не существует в действительности, не может также вызвать ничего реального. Если мы поэтому говорим, что влечение свободно, то это то же самое, как если бы мы сказали, что то или иное влечение есть причина самого себя, т. е. что оно прежде, чем было, сделало то, что оно стало, что является нелепостью и не может иметь место.

## Г Л А В А XVIII

### О ПОЛЬЗЕ ПРЕДЫДУЩЕГО

Мы видим, таким образом, что человек как *часть целой природы*, от которой он зависит и которою он также управляется, сам по себе ничего не может делать для своего спасения и счастья. Но посмотрим, какую пользу имеют для нас эти наши учения, тем более потому, что мы не сомневаемся в том, что некоторым они покажутся отталкивающими.

Сначала отсюда следует, что мы действительно слуги, даже рабы бога, и что наше высшее совершенство состоит



в том, чтобы необходимо быть ими. Ибо если бы мы были предоставлены сами себе и не так зависимы от бога, то мы могли бы совершить мало или ничего не совершить и потому имели бы причину огорчаться. Это противоречит тому, что мы видим теперь, именно, что мы зависим от всесовершеннейшего существа в такой степени, что мы также составляем часть целого, т. е. часть его, и, так сказать, способствуем исполнению стольких искусно расположенных и совершенных произведений, которые зависят от него.

Во-вторых, это познание производит также то, что мы после совершения великого дела не становимся самонадеянными, каковая самонадеянность составляет причину нашего мнения, будто мы теперь нечто великое и не нуждаемся более ни в чем, вследствие чего мы остаемся на месте, что противоречит нашему совершенству, состоящему в нашем стремлении все вперед и вперед; но мы, напротив, все, что мы делаем, приписываем богу как первой и единственной причине всего, что мы совершаем и исполняем.

В-третьих, это познание, кроме истинной любви к ближним, которую оно внушает нам, вызывает в нас еще то, что мы никогда уже не ненавидим ближних и не гневаемся на них, но склонны помогать им и приводить их в лучшее состояние. Все это действия людей, обладающие большим совершенством или сущностью.

В-четвертых, это познание служит также для содействия общему благу, так как благодаря ему судья никогда не станет на сторону одного против другого, и, принужденный наказать одного, чтобы наградить другого, он это сделает с намерением помочь и исправить одного так же, как и другого.

В-пятых, это познание избавляет нас от печали, отчаяния, зависти, страха и прочих дурных страстей, которые, как мы покажем далее, представляют собой настоящий ад.

В-шестых, наконец, это познание приводит нас к тому, что мы не должны бояться бога, как другие боятся дьявола, который, по их мнению, может причинить им зло. Ибо как можем мы бояться бога, который есть само высшее благо и благодаря которому все вещи, имеющие какую-либо сущность, представляют собой то, что они есть, так же как мы, живущие в нем.

Это познание приводит нас также к тому, что мы все приписываем богу и любим его одного, так как он превосходнейший и всесовершеннейший, и целиком предаемся ему. Ибо в этом собственно состоит истинное богослужение и наше вечное спасение и блаженство. Ибо единственное совершенство и последняя цель раба и орудия состоят в том, чтобы надлежащим образом исполнять возложенную на них службу. Если, например, плотник при какой-нибудь работе находит большую помощь в своем топоре, то этот топор достиг своей цели и своего совершенства. Если же он подумал бы: этот топор хорошо послужил мне, поэтому я оставлю его в покое и не буду им пользоваться, то именно тогда этот топор был бы чужд своей цели и не был бы уже топором. Так и человек, пока он составляет часть природы, должен следовать ее законам. Это и есть богослужение. Пока он делает это, он счастлив. Если же бог (так сказать) захотел бы, чтобы человек более не служил ему, то это было бы то же самое, что лишить его счастья и уничтожить, так как все, что он есть, состоит в том, что он служит богу.

## Г Л А В А XIX

### О НАШЕМ СЧАСТЬЕ

Рассмотрев пользу истинной веры, постараемся исполнить наше обещание: именно исследуем, можем ли мы посредством приобретенного познания (о том, что хорошо и что дурно, что такое истина и ложь и какова вообще польза всего этого) достигнуть нашего счастья, т. е. любви к богу (которая, как мы заметили, составляет наше высшее счастье)? а также, каким образом мы можем избавиться от страстей, которые мы признаем дурными?

Начиная с последнего, именно с избавления от *страстей* \*, я скажу, что при предположении, что страсти не

---

\* [Все страсти, противоречащие здравому разуму, происходят (как мы показали) из мнения. Все, что в них хорошо или дурно, указывается нам истинной верой. Но ни здравый разум и истинная вера вместе, ни каждая из этих способностей в отдельности не обладают силой избавить нас от них. Только третий способ, именно

имеют других причин, кроме допущенных нами, мы никогда не сможем впасть в них, если только правильно будем пользоваться своим рассудком, что мы легко можем сделать (так как мы теперь имеем масштаб для истины и лжи) \*.

Теперь мы должны показать, что страсти не имеют других причин. Для этого, мне кажется, необходимо исследовать себя в целом, как наше тело, так и дух, и сначала доказать, что в природе есть тело, форма и действия которого аффицируют нас, благодаря чему мы воспринимаем его. Мы это делаем потому, что, наблюдая действия тела и то, что они вызывают, мы найдем также первую и важнейшую причину всех этих аффектов и вместе с тем то, чем все эти аффекты могут быть уничтожены. Отсюда мы сможем также видеть, можно ли это сделать посредством разума. Затем мы будем дальше говорить о нашей любви к богу.

Доказательство того, что есть тело в природе, не может составлять трудностей для нас после того, как мы знаем, что бог существует и каков он. Мы определили его как существо с бесконечными атрибутами, из которых каждый бесконечен и совершенен. Так как протяжение есть атрибут, который, как мы показали, бесконечен в своем роде, то оно неизбежно должно быть также атрибутом бесконечного существа. А так как мы уже доказали, что это бесконечное существо существует, то отсюда вытекает, что этот атрибут также существует.

Так как мы сверх того доказали, что кроме бесконечной природы нет и не может быть никакого существа, то, очевидно, что это действие тела, благодаря которому мы замечаем его, может происходить только от самого протяжения, а не (как некоторые утверждают) от чего-

---

истинное познание, освобождает нас от них. Без него невозможно избавиться от них, как будет показано впоследствии, в главе XXII. Не является ли это именно тем, о чем другие так много говорят и пишут под другим названием? Ибо кто не видит, как удобно мы можем разуметь под именем грех, под верой закон, указывающий на грех, а под истинным знанием благодать, освобождающую нас от греха.]

\* [Надо разуметь: если мы имеем основательное познание о добре и зле, истине и лжи, то тогда невозможно быть подверженным тому, из чего возникают страсти; ибо когда мы знаем и наслаждаемся лучшим, то худшее не имеет власти над нами.]

либо иного, обладающего протяжением эминентным образом, ибо, как мы уже доказали в главе I, ничего такого нет.

Поэтому надо заметить, что все действия, которые, как мы видим, необходимо зависят от протяжения, должны быть приписаны этому атрибуту, как это обстоит с движением и покоем. Ибо если бы в природе не было силы, способной производить эти действия, то они были бы невозможны (хотя бы у природы было много других атрибутов). Ибо, когда нечто должно снова вызвать нечто, в первом должно быть нечто такое, благодаря чему оно в большей степени способно произвести последнее, чем это способно сделать что-либо другое.

То же самое, что мы говорили здесь о протяжении, мы скажем также о мышлении и обо всем, что существует.

Далее, надо заметить, что вообще в нас нет ничего такого, чего бы мы не имели возможности познать. Поэтому, если мы открываем в себе только действия мыслящей вещи и действия протяжения, то мы можем с уверенностью сказать, что в нас больше ничего нет.

Но, чтобы ясно понимать действия этих обоих [атрибутов], рассмотрим каждый из них отдельно, а потом оба вместе, а также как действия одного, так и другого.

Рассматривая одно только протяжение, мы заметим в нем только движение и покой, из которых мы затем найдем все действия, вытекающие из них. Эти два модуса \* в теле таковы, что нет ничего другого, что могло бы их изменить, кроме их самих. Так, например, если камень находится в покое, то невозможно, чтобы он двигался силою мышления или чего-либо иного; но он может быть приведен в движение, когда другой камень, движение которого больше его покоя, двигает его. Точно так же движущий камень придет в покой лишь под влиянием чего-либо иного, менее подвижного. Отсюда следует, что никакой модус мышления не может сообщить телу ни движения, ни покоя.

Однако согласно тому, что мы воспринимаем в себе, может случиться, что тело, имеющее движение в одну сторону, несмотря на это, уклоняется в другую. Так, если я протягиваю руку, то позволяю, таким образом,

---

\* [Два модуса, так как покой не есть ничто.]

жизненным духам, не имевшим еще соответственного движения, направиться в эту сторону, однако не всегда, но смотря по форме жизненных духов, как будет показано ниже. Другой причины этого нет и не может быть, кроме той, что душа как идея этого тела так связана с ним, что она и это тело вместе образуют единое целое.

Главное действие другого атрибута есть понятие о вещи, так что, смотря по тому, как он понимает ее, возникает любовь или ненависть и т. д. Но так как это действие не приносит с собой протяжения, то оно не может быть приписано последнему, а лишь мышлению, так что причины всех перемен, возникающих в этом мoдусе, надо искать не в протяжении, но только в мыслящей вещи; мы можем это заметить в любви, уничтожение или пробуждение которой должно быть вызвано самим понятием; это же, как было сказано, происходит или от того, что мы замечаем в объекте нечто дурное, или от того, что мы узнаем нечто лучшее.

Когда же эти атрибуты действуют друг на друга, то у одних возникают страдания от других, именно благодаря определенности движения, которое мы можем обращать в желаемом направлении. Действие, благодаря которому один [атрибут] страдает от другого, таково: душа и тело, как уже сказано, могут заставить жизненные духи, которые иначе двигались бы в одну сторону, двигаться в другую. А так как жизненные духи могут быть приведены в движение и определяться как причиной, также и телом, то часто происходит, что они под влиянием тела имеют движение в одну сторону, а под влиянием души в другую. Благодаря этому они вызывают в нас такую подавленность, какую мы при этом в себе наблюдаем, но не знаем ее причины. Обыкновенно же эта причина нам хорошо известна.

Далее, душа также может быть задержана в своей власти двигать жизненные духи потому ли, что движение сильно ослаблено, или потому, что оно сильно увеличено. Ослаблено, когда, например, мы благодаря долгому бегу заставляем жизненные духи сообщать телу движение сверх обычной меры, после чего они необходимо ослабевают. То же может произойти от недостатка питания. Оно бывает усилено, когда мы пьем много вина или другие крепкие напитки и оттого становимся веселы или пьяны и теряем власть души над телом.

Сказав так много о действиях души на тело, рассмотрим теперь действия тела на душу. Главнейшим из них мы считаем то, что тело дает душе возможность воспринять его самого и через него также другие тела. Это вызывается не чем иным, как движением и покоем вместе, так как в теле нет других вещей, кроме этих, посредством которых оно могло бы действовать. Поэтому все, что происходит в душе, кроме этого восприятия, не может быть вызвано телом. А так как первое, что познает душа, есть тело, то отсюда происходит, что душа так любит его и связана с ним. Но, так как мы выше сказали, что причины любви, ненависти и печали не следует искать в теле, а только в душе (ибо все действия тела должны происходить из движения и покоя), и так как, кроме того, мы ясно и отчетливо видим, что одна любовь исчезает благодаря понятию, которое мы получаем о чем-либо лучшем, — то отсюда, очевидно, вытекает, что *если мы получим о боге хотя бы такое же ясное познание, какое имеем о нашем теле, то должны будем соединиться с ним еще ближе, чем с нашим телом, и как бы освободиться от тела.* Я говорю «ближе», так как мы уже раньше доказали, что не можем без бога ни существовать, ни быть познаны, ибо мы познаем его не благодаря чему-то другому, как все другие вещи, а познаем и должны познавать его только через него самого, как уже сказали раньше. Мы познаем его даже лучше, чем себя самих, так как совсем не можем познавать себя без него.

Из сказанного до сих пор легко понять, каковы главные причины страстей. Ибо что касается тела с его действиями, движением и покоем, то они могут действовать на душу не иначе, как проявляя себя перед нею в виде объектов. Смотри по тому, хороши ли проявления их или дурны\*, они сообразно с этим действуют на душу не

---

\* Но откуда происходит, что мы познаем одно как хорошее, а другое как дурное? Ответ: так как это объекты, которые мы воспринимаем, то мы аффицируемся одним иначе, чем другим, соразмерно пропорции движения и покоя, из которой они состоят. Те объекты, которые возбуждают нас наиболее соразмерно (согласно пропорции движения и покоя, из которой мы состоим), наиболее приятны нам, а когда объекты все более отклоняются от этой меры, — они наиболее неприятны. Отсюда возникают всякого рода чувства, которые мы воспринимаем в себе и которые все всего происходят от телесных объектов, действующих на наше тело и называемых импульсами; например, когда кого-нибудь в печали заставляют

потому, что тело есть тело (ибо тогда тело было бы главной причиной *страстей*), а потому, что оно есть объект, как все другие вещи, которые вызвали бы те же действия, если бы так же представлялись душе.

Этим я, однако, не хочу сказать, что любовь, ненависть и печаль, возникающие из рассмотрения бестелесных вещей, вызвали бы те же действия, какие возникают из рассмотрения телесных вещей. Ибо первые, как мы далее покажем, будут иметь еще другие действия согласно природе действий, из восприятия которой возникают в душе, рассматривающей бестелесные вещи, любовь, ненависть, печаль и т. д.

Поэтому, возвращаясь к предыдущему, достоверно, что когда душе представляется нечто другое, великолепнее тела, то тело не в силах вызывать такие действия, какие оно вызывает теперь. Отсюда следует не только то, что тело не есть важнейшая причина страстей \*, но также и то, что если бы в нас, кроме того, что мы раньше заметили, существовало нечто, что могло бы, по нашему мнению, вызвать страсти, то в таком случае оно не могло бы вызвать в душе ничего другого и ничего больше, чем вызывает теперь тело. Ибо оно не могло бы быть ничем иным, как такого рода объектом, который отличался бы совершенно от души и проявлялся бы так же, а не иначе, как мы говорили о теле. Поэтому мы поистине можем заключить, что любовь, ненависть, печаль и другие страсти в душе вызываются каждый раз иначе, смотря по способу познания, которое душа каждый раз имеет о вещах; следовательно, когда душа познает совершеннейшее, станет невозможно, чтобы какая-нибудь из этих страстей вызвала в ней хотя бы малейшее волнение.

---

смеяться или стараются развеселить таким способом, что щеко-чут его, дают ему пить вино и т. д., душа хотя и воспринимает это, но не действует при этом. Ибо когда душа действует, то увеселения — поистине иного рода, так как тогда действует не тело на тело, но разумная душа пользуется телом как орудием, и потому, чем более при этом действует душа, тем совершеннее чувство.

\* [Не следует считать одно только тело главной причиной страстей; всякая другая субстанция также могла бы вызвать их, не вызывая ничего другого и ничего больше; ибо она не могла бы по своей природе быть более отличной (какое-отличие предместов производит изменения в душе), чем эта субстанция, т. е. тело, которое целиком отличается от души.]

## ПОДТВЕРЖДЕНИЕ ПРЕДЫДУЩЕГО

По поводу сказанного в предыдущей главе можно было бы указать следующие затруднения:

Во-первых, если движение не является причиной страстей, то как может случиться, что разгоняют печаль известными средствами, как это иногда достигается при помощи вина?

На это можно ответить, что следует различать между восприятием души, когда она впервые замечает тело, и суждением, которое она тотчас составляет о том, хорошо ли что-либо для нее или же дурно \*.

Если душа устроена так, как только что было сказано, то она, как мы выше доказали, имеет силу возбуждать жизненные духи, как ей хочется; эта сила, однако, может быть отнята у нее, если, например, соответствующая ей форма будет отнята или изменена другими причинами, проистекающими из всеобщей телесности. Тогда в душе, замечающей в себе нечто подобное, возникает печаль, которая охватывает ее после перемены, испытываемой тогда жизненными духами. Эта печаль (неудовольствие) вызывается любовью и ее связью с телом \*\*.

Справедливость этого легко может быть усмотрена из того, что эта печаль может быть устранена одним из следующих двух способов: или возвращением жизненных духов в их первоначальную форму, т. е. их освобождением из мучительного состояния, или убеждением посредством

---

\* [Т. е. между познанием в общем и познанием добра или зла, присущих вещи.]

\*\* Печаль вызывается в человеке ложным понятием, что его постигло нечто дурное, именно утрата некоторого блага. Представляя дело так, это понятие заставляет жизненные духи собираться около сердца и с помощью других частей сжимать и замыкать его, в совершенной противоположности к тому, как бывает в радости. Душа воспринимает это сжатие, и это мучает ее. Чего же здесь достигают лекарства или вино? Именно того, что они своим действием прогоняют жизненных духов от сердца и снова очищают пространство, что воспринимает душа, испытывая облегчение, состоящее в том, что ложное понятие о дурном устраняется другой пропорцией движения и покоя, вызванной вином, и обращается на нечто иное, в чем рассудок находит больше удовольствия. Но это не может быть непосредственным действием вина на душу, но лишь действием его на жизненных духов.



хороших доводов, что об этом теле не следует заботиться. Первое временно и подвержено возврату, а второе вечно, постоянно и неизменно.

Второе возражение может быть следующее. Так как мы видим, что душа, правда, не имеющая общения с телом, все же может заставить жизненные духи, которые двигались бы в одну сторону, двигаться в другую, то почему она не могла бы заставить тело, находящееся как целое в покое, начать движение? \* Точно так же, почему она не могла бы двигать все другие тела, уже имеющие движения, куда ей хочется?

---

\* Нет никакого затруднения в том, что один модус, бесконечно различный от другого, действует на него, так как он действует как часть целого, потому что душа никогда не была без тела, а тело без души. Мы рассуждаем следующим образом:

1. Существует совершенное существо. 2. Не может быть двух субстанций. 3. Ни одна субстанция не может иметь начала. 4. Каждая в своем роде бесконечна. 5. Должен быть также атрибут мышления. 6. Нет предмета в природе, о котором в мыслящей вещи не было бы идеи, исходящей из сущности и существования этого предмета. 7. Следовательно, и т. д. 8. Если под обозначением вещи подразумевают ее сущность без существования, то идея сущности не может рассматриваться как нечто особенное; это может случиться лишь тогда, когда вместе с сущностью дано существование, ибо тогда именно имеет место объект, которого раньше не было. Например, когда вся стена бела, то в ней нельзя различить сущности от существования. 9. Эта идея, рассматриваемая одна без всех других идей, не может быть больше, чем только идей такой вещи, но она не может заключать в себе идею такой вещи. При этом рассматриваемая таким образом идея, будучи лишь частью, не может иметь о себе в своем объекте совершенно ясного и отчетливого понятия. Последнее может иметь только мыслящая вещь, составляющая одна всю природу, так как часть, рассматриваемая вне своего целого, не может и т. д. 10. Между идеей и объектом необходимо должна быть связь, так как одна идея не может существовать без другого, потому что нет вещи, чьей идеи не было бы в мыслящей вещи, и не может быть идеи без того, чтобы не существовала также вещь. Затем объект не может измениться без того, чтобы не изменилась также идея, и наоборот, так что здесь нет надобности ни в чем третьем, чтобы вызвать связь души и тела. Однако следует заметить, что мы говорим здесь о таких идеях, которые возникают в боге необходимо из существования вещей вместе с их сущностью, а не об идеях, которые представляют нам вещи, существующие теперь и действующие в нас, так как между ними существует большая разница. Ибо идеи возникают в боге не так, как в нас, из одного или нескольких чувств, которые поэту большей частью возбуждаются ими лишь несовершенно, но из существования и сущности, сообразно всему, что они представляют собой. Ведь моя идея не ваша, хотя вызывает их в нас одна и та же вещь.

Однако если мы вспомним то, что мы уже раньше сказали о мыслящей вещи, то нам легко будет устранить эти затруднения. Мы сказали тогда, что хотя природа имеет различные атрибуты, но есть лишь одно существо, о котором высказываются все эти атрибуты. Мы, кроме того, сказали, что в природе существует только одна единственная мыслящая вещь, которая выражается в бесконечных идеях согласно бесконечным вещам, существующим в природе. Ибо если тело приобретает такой модус, как, например, тело Петра, а затем другой, как тело Павла, то отсюда следует, что в мыслящей вещи имеются две различные идеи, именно идея тела Петра, образующая душу Петра, и другая идея Павла, образующая душу Павла. Но мыслящая вещь может двигать тело Петра идеей тела Петра, а не идеей тела Павла. Точно так же душа Павла может двигать свое собственное тело, а не тело другого человека, например Петра \*. Поэтому она не может также двигать камень, находящийся в покое, ибо камень образует в мыслящей вещи опять другую идею. Поэтому также ясно, что по вышеизложенным основаниям невозможно, чтобы тело, находящееся в совершенном покое, могло двигаться под влиянием какого-либо способа мышления?

Третье возражение может быть таково: мы, повидимому, ясно познаем, что все же можем вызвать в теле известный покой. Ибо, после того как мы долго двигали наши жизненные духи, мы находим, что они устали, а это есть не что иное, как вызванный нами покой в жизненных духах. Мы, однако, отвечаем, что душа, правда, есть причина этого покоя, но лишь косвенно; ибо она приводит движение в покой не непосредственно, а лишь посредством других тел, которые она двигала и которые

---

\* Ясно, что в человеке, так как он имеет начало, нельзя найти другого атрибута, кроме тех, которые раньше уже были в природе. Но человек состоит из такого тела, о котором в мыслящей вещи необходимо должна быть идея, которая необходимо должна быть связана с телом. Поэтому мы утверждаем без колебаний, что его душа есть не что иное, как эта идея его тела в мыслящей вещи. Но так как это тело имеет движение и покой (которые соразмерны и обыкновенно изменяются внешними объектами) и так как в объекте не может быть перемены, которая тотчас не возникла бы и в идее, то очевидно, что люди чувствуют (*idea reflexiva*). Но я говорю: «так как оно имеет пропорцию движения и покоя», ибо в теле не может быть действия без совместного действия обоих.

и таком случае необходимо должны были потерять столько покоя, сколько они сообщили жизненным духам. Отсюда очевидно во всех отношениях, что в природе существует только один род движения.

## Г Л А В А Х Х I

### О РАЗУМЕ

Теперь мы должны исследовать происхождение того, что мы видим нечто хорошее или дурное и все-таки иногда не находим в себе силы делать добро или избегать зла, а иногда находим. Это легко понять, если обратить внимание на причины мнений. Они, как мы указали, являются причинами всех аффектов, которые, мы также сказали, происходят либо из услышанного, либо из опыта. Но так как все, найденное нами в себе, имеет над нами больше власти, чем приходящее к нам извне, то отсюда следует, что разум может быть причиной уничтожения мнений \*, приобретаемых нами лишь понаслышке (именно потому, что разум является к нам не извне), но не может быть причиной уничтожения тех мнений, которые мы имеем из опыта. Ибо сила, которую нам дает сама вещь, всегда больше получаемой нами через вторую вещь, каковое различие мы установили на примере тройного правила, говоря об умозаключении и ясном познании (гл. I, ч. II). Ибо познание самой пропорции дает нам

---

\* Выходит то же самое, употребим ли мы здесь слово «мнение» или «страсть», ибо ясно, почему мы не можем победить разумом те [страсти], которые возникают в нас из опыта. Последние суть не что иное, как наслаждение или непосредственное соединение с чем-либо, что мы считаем хорошим, а разум указывает нам, правда, нечто лучшее, но не дает нам наслаждения. Но то, чем мы наслаждаемся, не может быть преодолено тем, чем мы не наслаждаемся и что находится вне нас, каким является то, что нам указывает разум. Если же это должно быть преодолено, то должно быть нечто более сильное, вроде наслаждения или непосредственного соединения с тем, что познается как лучшее и чем наслаждаются больше, чем первым. При этом условии преодоление всегда необходимо или происходит даже от наслаждения чем-либо дурным, которое предпочтается добру, каким мы наслаждаемся, и следует непосредственно за ним. Но это дурное не всегда необходимо следует, как нас учит опыт, ибо и т. д. (см. гл. V и XIX, ч. II).

больше силы, чем познание правила пропорции. Поэтому мы и говорим так часто, что одна любовь уничтожается другой, большей, так как мы вовсе не желаем понимать ее как желание, происходящее [не из ясного познания, как это имеет место в любви, но] из умозаключения.

## Г Л А В А ХХII

### ОБ ИСТИННОМ ПОЗНАНИИ, ВОЗРОЖДЕНИИ И Т. Д.

Так как разум не имеет силы привести нас к счастью, то нам остается исследовать, можем ли мы его достигнуть посредством четвертого и последнего рода познания. Мы сказали, однако, что этот род познания возникает не как следствие чего-либо другого, но через непосредственное проявление рассудку самого объекта. Если объект превосходит и хорош, то душа необходимо соединяется с ним, как мы это сказали также о нашем теле. Отсюда неопровержимо следует, что именно познание вызывает любовь, так что если мы познаем таким образом бога, то мы необходимо должны соединиться с ним (ибо он может обнаружиться нам только как наиболее величественный и наилучший и не может быть познан иначе). В этом, как мы уже сказали, единственно состоит наше блаженство.

Я не говорю, что мы должны познавать его таким, каков он есть, нам довольно познать его в некоторой степени, чтобы соединиться с ним. Ибо познание, которое мы имеем о нашем теле, не таково, чтобы мы его познали таким, каково оно есть, т. е. совершенным образом. И тем не менее какое соединение и какая любовь!

То, что это четвертое познание, т. е. познание бога, не есть следствие чего-либо другого, но носит непосредственный характер, выясняется из выше доказанного, из того, что он причина всякого познания, которое познается только через самого себя, а не через другую вещь; кроме того, еще из того, что мы по природе так соединены с ним, что без него не можем ни существовать, ни быть поняты. Из того же, что между богом и нами существует такая тесная связь, вытекает, что мы можем познать его только непосредственно.

Это соединение с богом, которое мы имеем через природу и любовь, мы попытаемся теперь объяснить.

Мы уже сказали, что в природе не может быть вещи \*, идеи которой не было бы в душе этой вещи, и чем более или менее совершенна вещь, тем более или менее совершенно также соединение идеи с вещью или с самим богом и действие ее. Ибо так как вся природа есть только одна субстанция, сущность которой бесконечна, то все вещи в природе объединены в одном целом, именно в боге. А так как тело первое, что воспринимает наша душа (ибо, как сказано, в природе не может быть ничего, идеи чего не было бы в мыслящей вещи, каковая идея есть душа этой вещи), то эта вещь необходимо должна быть первой причиной этой идеи\*\*.

Но так как эта идея не может успокоиться на познании тела, но переходит в познание того, без чего тело и сама идея не могут ни существовать, ни быть поняты, то она тут же (по предыдущему познанию) соединяется с ним любовью. Чтобы лучше понять это соединение и то, чем оно должно быть, следует рассмотреть, какое действие производит соединение идеи с телом. Из него мы видим, как через познание телесных вещей и через относящиеся к ним аффекты возникают в нас те действия, которые мы постоянно воспринимаем как следствия движения жизненных духов. Если же наше познание и любовь обращаются на то, без чего мы не можем ни существовать, ни быть поняты и что бестелесно, тогда и все действия, возникающие из этого соединения, будут и должны быть несравненно важнее и величественнее. Ибо они необходимо должны соответствовать вещам, с которыми мы соединяемся.

Когда же мы воспринимаем эти действия, мы можем поистине сказать, что мы возродились. Ибо наше первое рождение произошло тогда, когда мы соединились с телом,

---

\* Этим путем доказывается также то, что мы сказали в первой части, что бесконечный разум, названный нами сыном божьим, должен пребывать в природе от вечности. Ибо так как бог существовал от вечности, то идея о нем в мыслящей вещи, т. е. в нем самом, должна быть от вечности, каковая идея объективно совпадает с ним самим (см. гл. IX, ч. I).

\*\* Т. е. наша душа как идея тела, хотя и получает из него свою первую сущность, но она лишь представляет его в мыслящей вещи как в целом, так и в частях.

отчего произошли действия и движения жизненных духов. Это же наше другое, или второе, рождение произойдет тогда, когда мы воспримем в себе согласно познанию этого бестелесного объекта совершенно другие действия любви, настолько отличные от первых, насколько различно телесное от бестелесного, дух от плоти. Это может быть названо возрождением с тем большим правом и истиной, что из этой любви и соединения впервые возникает вечное и неизменное постоянство, как мы ниже докажем.

## ГЛАВА XXIII О БЕССМЕРТНИ ДУШИ

Если мы внимательно рассмотрим, что такое душа и отчего происходит ее изменчивость и продолжительность, то легко увидим, смертна она или бессмертна.

Душа, сказали мы, есть идея, заключающаяся в мыслящей вещи и возникшая из существования вещи, находящейся в природе. Отсюда следует, что, смотря по устойчивости и изменению вещи, должна быть устойчива и изменчива душа. При этом мы заметили, что душа может быть соединена с телом, идею которого она представляет собой, или с богом, без которого она не может ни существовать, ни быть понята.

Из этого легко видеть: 1. Что, поскольку она соединена только с телом, а тело преходяще, она должна быть также преходяща; ибо, когда она лишается тела как основы своей любви, она должна погибнуть вместе с ним. Но

2. Поскольку она связана с другой вещью, которая неизменна и остается таковой, она, напротив, должна быть так же неизменна и постоянна. Ибо как она могла бы погибнуть? Не сама по себе: ибо, подобно тому как она не могла возникнуть сама собой, когда не существовала, так и теперь, существуя, она не может измениться или погибнуть. Таким образом, то, что одно составляет причину ее существования, должно (в случае ее гибели) также быть причиной ее несуществования, именно тогда, когда оно само изменяется и исчезает.

## О ЛЮБВИ БОГА К ЧЕЛОВЕКУ

Мы думаем, что достаточно объяснили, чем является наша любовь к богу, а также действие этой любви, а именно нашу вечность. Поэтому мы не считаем нужным говорить здесь еще о других вещах, как о радости в боге, спокойствии духа и т. д., так как из сказанного легко видеть, каковы они и что о них можно сказать. Остается еще рассмотреть (так как до сих пор мы говорили только о нашей любви к богу), существует ли также любовь бога к нам, т. е. любит ли также бог людей именно тогда, когда они любят его.

Мы, однако, прежде сказали, что богу нельзя приписать модусов мышления, кроме тех, которые имеются в творениях. Поэтому нельзя сказать, что бог любит людей, еще менее, что он любит их, потому что они любят его, ненавидит их, потому что они ненавидят его. Ибо тогда следовало бы допустить, что люди добровольно поступают так и не зависят от первой причины, что, как мы уже доказали, ложно. Сверх того, если бы бог, не любивший и не ненавидевший прежде, теперь стал любить и ненавидеть, притом побуждаемый чем-то внешним, то это вызвало бы в боге только большую изменчивость; но это высшая нелепость.

Если же мы скажем, что бог не любит людей, то это не следует понимать так, как будто он, так сказать, предоставляет человека самому себе; но это следует понимать в том смысле, что, поскольку человек вместе со всем существующим пребывает в боге и бог состоит из всего этого, — любовь его к чему-либо иному собственно не может иметь места, так как все заключается в одной вещи, т. е. в самом боге.

Отсюда вместе с тем следует, что бог не дает людям законов чтобы награждать их за их исполнение, или, говоря яснее, что законы бога не таковы, чтобы их можно было нарушить. Ибо, если мы правила, установленные богом в природе, по которым все вещи возникают и продолжают, назовем законами, то они таковы, что их никогда невозможно нарушить. Например: слабейший должен уступать сильнейшему, или ни одна причина не может произвести больше, чем имеет в себе, и тому подобные законы. Они таковы, что никогда не изменяются, никогда не начинаются, наоборот, все упорядочено и

расположено согласно им. Одним словом: те законы, которые не могут быть нарушены, божественны на том основании, что все, что происходит, не противно, но согласно его собственному решению. Все законы, которые могут быть нарушены, — человеческие законы на том основании, что из всего, что люди решают для своего счастья, не следует, что оно служит также к счастью всей природы: напротив, оно может вести к уничтожению многих других вещей.

Так как законы природы могущественнее, то законы людей уничтожаются. Божественные законы являются последней целью, ради которой они существуют, они не подчинены ей; человеческие же законы не таковы. Ибо хотя люди создают законы для своего собственного счастья и не имеют другой цели, как содействовать этому счастью, однако их цель (подчиненная другим целям другого существа, стоящего над ними и дающего им как частям природы действовать таким образом) может также служить к тому, чтобы их законы действовали вместе с вечными законами, от вечности установленными богом, и, таким образом, со всем остальным производили все вместе. Например, хотя пчелы со всей своей работой и прочным порядком, который они поддерживают в своей среде, не имеют иной цели, как обеспечить себя на зиму известным запасом, но человек, стоящий над ними, в то время как он содержит и заботится о них, имеет совсем иную цель, именно добыть себе мед. Точно так же и человек, поскольку он отдельная вещь, не видит дальше, чем простирается его ограниченная сущность. Но, поскольку он является частью и орудием целой природы, эта цель человека не может быть последней целью природы, потому что она бесконечна и должна пользоваться им как одним из своих орудий наряду с другими.

Все это относится к закону, данному богом. Следует еще отметить, что человек замечает в себе самом также двойкий закон; именно человек, хорошо пользующийся своим рассудком и достигающий познания бога. Оба эти закона вызываются как общением человека с богом, так и общением его с модусами природы. Один из этих законов необходим, другой — нет. Ибо что касается закона, возникающего из общения с богом, то так как человек всегда и непрерывно должен быть соединен с богом, то он всегда имеет и должен иметь перед глазами те законы, по которым



он должен жить перед богом и с богом. Что же касается закона, возникающего из его общения с модусами, то он не так необходим, так как человек может отделить себя от людей.

Таким образом, допуская подобное общение между богом и людьми, можно по праву спросить, как бог может проявлять себя людям? Происходит ли это или может происходить путем высказанных слов или бог проявляется непосредственно, не пользуясь для этого никакой другой вещью, с помощью которой он мог бы это сделать?

На это мы отвечаем: во всяком случае не посредством слов, ибо тогда человек должен был бы знать значение слов прежде, чем они были сказаны ему. Так, например, если бы бог сказал израильтянам: «Я — Иегова, ваш бог», то они должны были бы заранее знать без слов, что он бог, прежде чем они убедились бы в том, что это он. Ибо они знали, что голос, гром и молния — не бог, хотя голос говорил, что он бог. То, что мы говорим здесь о словах, мы можем сказать также о всех внешних знаках.

Итак, мы считаем невозможным, чтобы бог мог проявлять самого себя людям посредством какого-либо внешнего знака.

Мы не считаем необходимым, чтобы это происходило посредством чего-либо иного, кроме одной только сущности бога и разума человека. Ибо то в нас, что должно познавать бога, есть разум, который так непосредственно связан с ним, что он не может ни существовать, ни быть понят без него. Поэтому неопровержимо следует, что ни одна вещь не может быть так близко соединена с разумом, как сам бог. Так же невозможно познавать бога посредством чего-либо другого: 1) потому что такая вещь должна была бы быть нам более известна, чем сам бог, что явно противоречит всему, нами уже ясно доказанному, именно, что бог причина наших познаний и всякой сущности и что все отдельные вещи не только не могут существовать без него, но даже быть поняты; 2) потому что мы никогда не можем достигнуть познания бога посредством какой-либо иной вещи, сущность которой необходимо ограничена, хотя бы она была нам более знакома; ибо как возможно заключать из ограниченной вещи о бесконечной и неограниченной? Если бы мы даже заметили какое-либо действие или произведение природы, причина которого нам была бы неизвестна, то совершенно невозможно заключать

отсюда, что для того, чтобы вызвать такое действие в природе, должна быть бесконечная и неограниченная вещь. Ибо как мы можем знать, действовали ли здесь многие причины вместе или только одна? Кто нам скажет это?

Итак, мы, наконец, заключаем, что бог для своего проявления людям не может пользоваться или не нуждается в словах или чудесах, или в какой-либо иной сотворенной вещи, но только в себе самом.

## ГЛАВА XXV

### О ДЬЯВОЛАХ

Теперь мы скажем несколько слов о дьяволах, существуют ли они или нет, а именно:

Если дьявол есть вещь, которая абсолютно противоположна богу и ничего не имеет от него, то он вполне совпадает с ничто, о котором мы уже выше говорили.

Если мы допустим, как делают некоторые, что он некоторое мыслящее существо, которое не хочет и не делает ничего хорошего и таким образом всегда противодействует богу, то он, конечно, очень несчастен, и если бы молитвы могли помогать, то следовало бы молиться за его обращение.

Но рассмотрим, может ли такое несчастное существо существовать хотя бы одно мгновение. Мы сейчас же найдем, что это невозможно; ибо из совершенства вещи происходит вся длительность ее, и, чем больше сущности и божественности заключают вещи, тем они постояннее. Так как дьявол не имеет в себе ни малейшего совершенства, то как, думаю я, мог бы он существовать? Сюда следует добавить, что постоянство или длительность модуса мыслящей вещи возникает только через соединение, вызванное любовью, которое такой модус имеет с богом. Так как в дьяволах предполагают прямую противоположность этому соединению, то они не могут существовать.

Но если нет никакой необходимости принимать дьяволов, то зачем принимать их? Мы не имеем нужды, подобно другим, допускать дьяволов, чтобы найти причины ненависти, зависти, гнева и подобных страстей, так как мы нашли уже достаточные причины для них без подобных вымыслов.

## ГЛАВА XXVI ОБ ИСТИННОЙ СВОБОДЕ

Утверждая предыдущее, мы не только хотели дать понять, что нет дьяволов, но также и то, что причины (или, выражаясь лучше, то, что мы называем грехами), мешающие нам достигнуть совершенства, лежат в нас самих. Мы уже доказали в предыдущем, как и каким образом мы можем достигнуть блаженства путем разума или четвертого рода познания и как уничтожить страсти. Не так, как обычно говорят, что страсти должны быть обузданы прежде, чем мы достигнем познания и, следовательно, любви к богу. Это было бы то же, как если бы хотели, чтобы невежда отказался от своего невежества прежде, чем достигнет познания. Дело в том, что только познание есть причина уничтожения невежества, как явствует из всего сказанного. Точно так же очевидно из предыдущего, что без добродетели или (лучше сказать) без руководства разума все ведет к гибели, и мы тогда не можем иметь покоя и как бы живем вне своей стихии. Если даже из силы познания и божественной любви разум не получает вечного покоя, как мы это доказали, но лишь временный, однако наш долг искать также его, так как наслаждение им нельзя променять ни на одну вещь в мире.

В таком случае мы с полным правом можем считать большой нелепостью то, что говорят многие богословы, которых считают великими, именно: если бы из любви к богу не вытекала вечная жизнь, то каждый стал бы искать своего собственного счастья: как будто можно найти нечто лучше бога. Это такая же нелепость, как если бы рыба сказала (хотя для нее вне воды нет жизни): если за этой жизнью в воде для меня не последует вечной жизни, то я желаю выйти из воды на землю: впрочем, что другое могут сказать нам те, кто не знает бога?

Итак, мы видим, что для достижения истины того, что мы утверждаем о нашем благе и покое, мы вовсе не нуждаемся в других основаниях, кроме того, чтобы иметь в виду нашу собственную выгоду, что вполне естественно во всех случаях. Так как мы находим, что, стремясь к чувственным наслаждениям, сладострастию и мирским благам, мы не достигаем в них нашего спасения, а, напротив, [достигаем] нашей гибели, то мы избираем руководство нашего разума. А так как последнее не может иметь успеха, пока мы не достигли познания и любви к богу, то оказалось

в высшей степени необходимым искать его (бога). И так как мы признаем его (по предыдущим рассуждениям и соображениям) высшим из всех благ, то мы принуждены остановиться здесь и успокоиться. Ибо мы видели, что вне его нет ничего, что могло бы нам доставить какое-либо благо, и что быть и оставаться связанным радостными узами любви к нему есть истинная свобода.

Наконец, мы видим также, что познание путем умо-заключения — не самое главное в нас, а является как бы лестницей, по которой мы восходим к желанному месту, или добрым духом, приносящим нам весть о высшем благе без всякой лжи и обмана, чтобы тем побудить нас искать его и соединиться с ним; это же соединение есть наше высшее благо и блаженство.

В заключение этого труда остается еще кратко показать, что такое человеческая свобода и в чем она заключается. С этой целью я буду пользоваться следующими предложениями как достоверными и доказанными:

1. Чем большей сущностью обладает вещь, тем больше она имеет деятельности и тем меньше страдания. Ибо достоверно, что деятельная вещь действует посредством того, чем она обладает, а страдающая страдает от того, чего не имеет.

2. Всякое страдание, переходящее от небытия к бытию или от бытия к небытию, должно возникать из внешне деятельного, а не из внутренне деятельного. Ибо ни одна вещь, рассматриваемая сама по себе, не имеет в себе причины ни для своего уничтожения, если она существует, ни для возникновения, если она не существует.

3. Все, возникшее не из внешних причин, не может иметь с ними ничего общего и потому не может быть ни изменено ими, ни преобразовано.

Из этих двух последних я вывожу следующее, четвертое предложение:

4. Всякое действие имманентной или внутренней причины (что значит у меня одно и то же) никогда не может погибнуть или измениться, пока остается эта его причина. Ибо, так как подобные действия не вызваны внешними причинами, то, согласно 3-му предложению, оно не может также быть изменено ими; а так как ни одна вещь не может быть уничтожена иначе, как внешними причинами, то невозможно, чтобы это действие могло погибнуть, пока длится его причина (согласно 2-му предложению).

5. Самая свободная причина, наиболее соответствующая богу, имманентна. Ибо действие этой причины так зависит от нее, что оно без причины не может ни существовать, ни быть понято, а также не может быть подчинено какой-либо другой причине. Кроме того, оно так связано с нею, что образует с нею единое целое.

Посмотрим теперь, что мы можем заключить из этих предложений. Итак, прежде всего:

1. Так как существо бога бесконечно, то оно имеет как бесконечную деятельность, так и бесконечное отрицание страдания по 1-му предложению. Поэтому, чем больше вещи по своей сущности соединены с богом, тем больше они имеют деятельности и тем меньше страдания, тем больше они свободны от изменения и гибели.

2. Истинный разум никогда не может погибнуть, ибо в себе самом он не может иметь причины своей гибели (по 2-му предложению). А так как он создан не внешними причинами, а богом, то он не может испытать изменения от внешних причин (по 3-му предложению). А так как он создан непосредственно богом, который является только внутренней причиной, то необходимо следует, что он не может погибнуть, пока сохраняется эта причина его (по 4-му предложению). Но эта причина его вечна, следовательно, он также вечен.

3. Все действия разума, соединенные с ним, являются превосходнейшими и должны цениться выше всех других. Ибо так как они внутренние действия, то они самые превосходные по 5-му предложению, и сверх того они необходимо вечны, так как вечна их причина.

4. Все действия, совершаемые нами вне себя самих, тем совершеннее, чем больше в них возможности соединяться с нами, чтобы образовать с нами одну и ту же природу. Ибо таким образом они больше всего подойдут к внутренним действиям. Например, если я научу своего ближнего любить чувственные наслаждения, почести и деньги, то независимо от того, люблю ли я их или нет, я сам буду побит или разбит, как бы это ни было; это ясно. Но не так будет, если моей единственной целью, которой я стремлюсь достигнуть, является вкушать соединение с богом, вызывать в себе истинные идеи и сообщать эти идеи моему ближнему. Ибо мы также можем быть причастны всему этому благу, когда оно вызовет в другом то же влечение, как во мне, образуя таким образом то,

что его воля и моя станут одной и той же и образуют одну и ту же природу, которая всегда и везде совпадает.

Из всего сказанного легко понять, в чем состоит человеческая свобода \*, которую я определяю следующим образом: она есть прочное существование, которое наш разум получает благодаря непосредственному соединению с богом, с тем чтобы вызвать в себе идеи, а вне себя действия, согласующиеся с его природой; причем его действия не должны быть подчинены никаким внешним причинам, которые могли бы их изменить или преобразовать. Из сказанного выясняется также, каковы вещи, которые находятся в нашей власти и не подчинены никакой внешней причине; мы здесь иначе, чем прежде, доказали вечность и постоянство нашего разума, и, наконец, каковы действия, которые мы должны ценить выше всего прочего.

Чтобы закончить все, мне остается сказать еще друзьям, для которых я это пишу: не удивляйтесь этим новостям, так как вам хорошо известно, что вещь не перестает быть истиной от того, что она не признана многими. А так как вам также хорошо знаком характер века, в котором мы живем, то я буду вас особенно просить, соблюдать осторожность при сообщении этих вещей другим. Я не хочу этим сказать, что вы должны совершенно удержать их при себе, но если вы начнете сообщать их кому-либо, то вас должен побуждать к этому только интерес блага ближнего; при этом вы должны быть определенно уверены, что ваш труд не останется без вознаграждения. Если, наконец, у вас при чтении явится сомнение в том, что я утверждаю, то я прошу вас не торопиться со своими возражениями, пока вы не потратите достаточно времени на размышление. При таком отношении к делу, я уверен, что вам удастся насладиться желанными плодами этого дерева.

КОНЕЦ.

---

\* [Рабство вещи состоит в том, что она подчинена внешним причинам, напротив, свобода — в том, что она не подчинена им, но свободна от них.]





## П Р И Л О Ж Е Н И Е А К С И О М Ы

1. Субстанция по природе существует прежде всех своих видоизменений (modifications).

2. Различные вещи различаются реально или модально.

3. Вещи, различимые реально, или имеют различные атрибуты, как мышление и протяжение, или приписываются различным атрибутам, как разум и движение, из которых один относится к мышлению, а другой к протяжению.

4. Вещи, имеющие различные атрибуты, так же как относящиеся к различным атрибутам, не имеют между собой ничего общего.

5. То, что не имеет в себе ничего от другой вещи, не может также быть причиной существования этой другой вещи.

6. То, что является причиной самого себя, никогда не может ограничить себя.

7. То, чем вещи поддерживаются, по природе предшествует этим вещам. †

### Т е о р е м а 1

Ни одной существующей субстанции не может быть приписан один и тот же атрибут, который приписывается другой субстанции, или (что то же самое) в природе не может быть двух субстанций, если только они не различаются реально.

### Доказательство.

Субстанции, если их две, различны, и потому они (по акс. 2) различаются реально или модально. Они не могут различаться модально, ибо тогда модусы существовали бы по своей природе ранее субстанции, что противоречит аксиоме 1; следовательно, они различаются реально. Поэтому (акс. 4) об одной нельзя сказать того, что сказано о другой, что и требовалось доказать.

### Т е о р е м а 2

Одна субстанция не может быть причиной существования другой субстанции.

### Доказательство.

Такая причина не может (т. 1) иметь в себе ничего из такого действия; ибо различие между ними реально, и, следовательно, она не может (акс. 5) вызвать его.

### Т е о р е м а 3

Всякий атрибут, или субстанция, по своей природе бесконечен и в высшей степени совершенен в своем роде.

### Доказательство.

Ни одна субстанция не вызывается другою (т. 2), и, следовательно, существуя, она является или атрибутом бога, или она была причиною самого себя вне бога. В первом случае она необходимо бесконечна и в высшей степени совершенна в своем роде, как все другие атрибуты бога. Во втором случае она необходимо такова же, ибо (акс. 6) сама себя ограничить она не могла.

### Т е о р е м а 4

К сущности всякой субстанции по природе так относится существование, что невозможно в бесконечный разум поместить идею о сущности такой субстанции, которая не существовала бы в природе.



## Доказательство.

Истинная сущность объекта есть нечто, реально отличное от идеи того же объекта, и это нечто (акс. 3) или существует реально, или содержится в другой вещи, существующей реально; от этой другой вещи сущность можно отличить не реально, но лишь модально. Таковы все сущности вещей, видимых нами, которые, не существуя прежде, содержались в протяжении, движении и покое, а, существуя, отличаются от протяжения не реально, но лишь модально. Поэтому внутренне противоречивы допущения, что сущность субстанции, таким образом, содержится в другой вещи, от которой она не может быть, вопреки теореме 1, реально отличена, а также, что она может быть вызвана, вопреки теореме 2, субъектом, содержащимся в ней, и, наконец, что она по своей природе, вопреки теореме 3, не могла бы быть бесконечна и в высшей степени совершенна в своем роде. Следовательно, так как ее сущность не содержится ни в одной другой вещи, она есть вещь, существующая сама по себе.

### Королларий:

Природа познается сама через себя, а не через какую-либо иную вещь. Она состоит из бесконечных атрибутов, из которых каждый бесконечен и совершенен в своем роде; к сущности ее относится существование, так что вне ее нет уже сущности или бытия, и она точно совпадает с сущностью единственно величественного и прославляемого бога.

---

## О ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ДУШЕ

Так как человек — сотворенная конечная вещь и т. д., то то, что он имеет от мышления и что мы называем душою, необходимо есть модификация атрибута, называемого нами мышлением. При этом к его сущности не принадлежит никакая другая вещь, кроме этой модификации, притом в такой степени, что если эта модификация исчезнет, то исчезнет и душа, хотя предыдущий атрибут останется

неизменным. Таким же образом то, что человек имеет от протяжения и что мы называем телом, есть не что иное, как модификация другого атрибута, называемого нами протяжением; если эта модификация будет уничтожена, то не будет больше и человеческого тела, хотя атрибут протяжения равным образом останется неизменным.

Чтобы узнать, каков модус, называемый нами душою, и как он происходит от тела, а также, как его изменение зависит (только) от тела (что у меня означает соединение души и тела), следует заметить:

1) Непосредственной модификацией атрибута, называемого нами мышлением, объективно заключает в себе формальную сущность всех вещей; притом так, что если допустить какую-либо формальную вещь, сущность которой не заключалась бы объективно в вышеупомянутом атрибуте, то этот атрибут тогда вовсе не был бы бесконечным и в высшей степени совершенным в своем роде, вопреки уже доказанному в теореме 3. Однако, поскольку природа, или бог, есть существо, о котором высказываются бесконечные атрибуты и которое включает в себе все сущности сотворенных вещей, то в мышлении необходимо должна возникнуть обо всем бесконечная идея, которая заключает в себе объективно всю природу, как она реально существует в себе. Поэтому я назвал эту идею в IX главе 2-й части «созданием, которое непосредственно сотворено богом», так как оно объективно имеет в себе формальную сущность всех вещей, ничего не увеличивая и не уменьшая. Это создание необходимо едино, так как все сущности атрибутов и сущности содержащихся в них модификаций составляют сущность одного бесконечного существа.

2. Надо заметить, что все остальные модификации, как любовь, влечение, радость и т. д., происходят от этой первой непосредственной модификации, так что, если бы она не предшествовала, то не могло бы быть и любви, влечения, радости и т. д. Отсюда ясно вытекает, что присущая всякой вещи естественная любовь к сохранению своего тела не может иметь иного происхождения, кроме идеи этого тела, или объективной сущности его, которая имеется в мыслящем атрибуте. Затем так как для существования идеи (или объективной сущности) не требуется ничего иного, кроме мыслящего атрибута и объекта (или формальной сущности), то достоверно, как мы сказали, что идея, или объективная сущность, есть

непосредственнейшая \* модификация атрибута мышления. Поэтому в мыслящем атрибуте не может быть другой модификации, принадлежащей к сущности души всякой вещи, кроме одной идеи, которая необходимо должна быть в мыслящем атрибуте от подобной существующей вещи, ибо такая идея влечет за собой прочие модификации любви, желания и т. д. А так как идея происходит из существования объекта, то при изменении или уничтожении объекта должна измениться или исчезнуть соответственно и его идея; а в таком случае она есть то, что соединено с объектом.

Наконец, если мы захотим пойти дальше и приписать сущности души то, благодаря чему она может существовать, то нельзя будет найти ничего другого, кроме атрибута и объекта, о котором мы говорили. Ни один из последних не может принадлежать к сущности души, так как объект ничего не имеет от мышления и реально отличен от души. Что касается атрибута, то мы уже доказали, что он не может принадлежать к названной сущности; это еще очевиднее из того, что мы затем сказали. Ибо атрибут как атрибут не связан с объектом, так как он не изменяется и не уничтожается, если даже объект изменится или уничтожится.

Следовательно, сущность души состоит лишь в том, что в мыслящем атрибуте есть идея, или объективная сущность, происходящая из сущности объекта, реально существующего в природе. Я говорю «объекта, реально существующего и т. д.» без дальнейших подробностей, разумея под этим не только модификации протяжения, но и модификации всех бесконечных атрибутов, имеющих душу подобно протяжению. Чтобы еще точнее понять это определение, надо обратить внимание на то, что я уже сказал об атрибутах \*\*, которые, я говорил, различаются не по своему существованию, ибо они сами суть субъекты своих сущностей, а также на то, что сущность всякой модификации содержится в названных атрибутах и, наконец, что все эти атрибуты суть атрибуты бесконечного

---

\* Я обозначаю как непосредственнейшую модификацию атрибута модификацию, не требующую для своего бытия никакой иной модификации в том же атрибуте.

\*\* Ибо вещи отличаются благодаря тому, что составляет главное в их природе; но здесь сущность вещей выше их существования, следовательно...

существа. Но следует заметить, что эти модификации, хотя ни одна из них не реальна, все же равномерно содержатся в их атрибутах. Так как ни в атрибутах, ни в сущностях модификаций нет никакого неравенства, то и в идее не может быть своеобразия, так как его нет в природе. Если же некоторые из этих модусов принимают особое существование и благодаря этому отличаются известным образом от своих атрибутов, ибо тогда их особое существование, которое они имеют в атрибуте, является субъектом их сущности, тогда обнаруживается особенность и в сущности модификаций, и, следовательно, в объективных сущностях, которые необходимо содержатся в идее. Вот причина, почему мы при определении пользовались словами, что душа есть идея, которая «происходит из объекта, реально существующего в природе». Таким образом, мы, по нашему мнению, достаточно объяснили, какую вещь вообще представляет собой душа, так как под этим выражением мы разумеем не только идеи, возникающие из телесных модификаций, но и те, которые возникают из существования любой модификации остальных атрибутов.

Не имея, однако, о других атрибутах такого познания, как о протяжении, посмотрим, не найдем ли мы для модификаций протяжения более точного определения, в большей мере способного выразить сущность нашей души, ибо это, собственно, и есть наше намерение.

Мы исходим при этом из того, что в протяжении нетпной модификации, кроме движения и покоя, и что всякая отдельная телесная вещь есть только определенная пропорция движения и покоя, так что если бы в протяжении не было ничего, кроме только движения и только покоя, то во всем протяжении нельзя было бы заметить или найти ни одной отдельной вещи. Поэтому и человеческое тело есть не что иное, как известная пропорция движения и покоя.

Объективная же сущность, которая соответствует в мыслящем атрибуте этой существующей пропорции, есть, говорим мы, душа тела. Если одна из этих двух модификаций (движение или покой) изменяется больше или меньше, то в той же мере изменяется и идея. Если, например, покой увеличится, а движение уменьшится, то этим вызывается боль или печаль, которую мы называем холодом. Если же в движении имеет место противополож-

ное, то отсюда возникает боль, которую мы называем жарой. И всякий раз, когда случается (отсюда возникают различные виды боли, ощущаемые нами от удара палкой по глазам или по рукам), что, когда меры движения и покоя не одинаковы в разных частях нашего тела, но некоторые имеют больше движения и покоя, чем другие, из этого возникает различие чувств. Если же случается (отсюда возникает различие чувства при ударе деревом или железом по одной и той же руке), что внешние причины, вызывающие эти перемены, различаются между собою и не все имеют те же действия, то из этого возникает различие чувства в одной и той же части. Когда же, наоборот, перемена, происшедшая в одной части, приводит к восстановлению прежней пропорции, то отсюда возникает радость, которую мы называем спокойствием, удовольствием и веселостью.

Объяснив, что такое чувство, мы можем, наконец, легко видеть, как отсюда возникают рефлексивная идея, или самопознание, опыт и деятельность разума. Из всего этого (так же как из того, что наша душа соединена с богом и составляет часть бесконечной идеи, возникающей непосредственно из бога) можно наглядно понять происхождение ясного познания и бессмертия души. В настоящее время нам, однако, достаточно сказанного.



ОСНОВЫ  
ФИЛОСОФИИ ДЕКАРТА,  
ДОКАЗАННЫЕ  
ГЕОМЕТРИЧЕСКИМ  
СПОСОБОМ<sup>1</sup>



ПЕРЕВОД С ЛАТИНСКОГО  
ПОД РЕД. *В. В. Соколова*



RENATI DES CARTES  
PRINCIPIORUM  
PHILOSOPHIAE

pars I et II  
more geometrico demonstratae  
per  
Benedictum de Spinoza  
Amstelodamensem



## ПРЕДИСЛОВИЕ

**Б**лагосклонного читателя приветствует Людовик Мейер<sup>2</sup>. По единодушному мнению всех, кто в отношении своих знаний хочет стоять выше толпы, математический метод, при помощи которого из определений, постулатов и аксиом выводятся следствия, при исследовании и передаче знаний есть лучший и надежнейший путь для нахождения и сообщения истины. И это вполне справедливо. Поскольку всякое надежное и прочное знание неизвестного предмета может быть почерпнуто и выведено лишь из чего-нибудь уже твердо познанного, последнее необходимо положить в основание таким образом, чтобы не обрушилось и не погибло от малейшего толчка построенное на нем здание человеческих знаний. Именно таковы те основные понятия, которые лица, занимающиеся математикой, обыкновенно обозначают именами определений, постулатов и аксиом. Понятия эти таковы, что они не покажутся сомнительными никому, кто хотя бы бегло ознакомился с благородной наукой — математикой. Ибо определения представляют не что иное, как возможно точные объяснения знаков и имен, которыми обозначаются соответственные предметы; постулаты же и аксиомы, или общие понятия ума, являются такими ясными и точными выражениями,



что никто, понимая истинный смысл слов, не может отказать им в своем согласии.

Однако, несмотря на это, за исключением математики, ни одна другая наука не излагается этим методом; здесь применяется другой метод, отличный от математического, как небо от земли, метод, для которого характерно употребление определений и подразделений, постоянно связанных между собой и перемежающихся местами с задачами и объяснениями. Ибо раньше почти все (и теперь еще многие из тех, которые берутся устанавливать и излагать науки) были того мнения, что этот метод представляет особенность математических наук, а другим наукам не соответствует и ими исключается. Отсюда происходит, что такого рода авторы не доказывают своих утверждений никакими прочными доводами, но лишь стараются подкрепить их вероятными и правдоподобными основаниями. Таким образом, они производят множество толстых книг, в которых нельзя найти ничего прочно обоснованного и достоверного и которые, напротив, наполнены спорами и разногласиями. То, что обосновывается одним довольно слабыми доводами, скоро потом опровергается другим и с помощью того же оружия разрушается и выбрасывается. Таким образом, дух (душа — *mens*), жадно стремящийся к непоколебимой истине, где он мог бы обрести для себя желанное убежище и безопасно и счастливо проехать и достигнуть искомой пристани знаний, видит себя подверженным бесконечным колебаниям в бурном море мнений, окруженным бурями споров и волнами недостоверности, без всякой надежды когда-нибудь избавиться от них.

Конечно, были люди, которые держались другого мнения и из сострадания к несчастной судьбе философии отступили от этого обычного и всеми избитого пути изложения наук и вступили на новый, усеянный трудностями и помехами путь, чтобы наряду с математикой оставить потомству и другие части философии, обоснованные с математической достоверностью. Одни из них излагали таким образом господствующую и преподаваемую в школах философию, другие новую, найденную собственными силами философию и передавали ее ученому миру. В течение длительного времени эта работа многими подвергалась напрасному осмеянию, пока, наконец, явилось самое блестящее светило нашего века, Рене Декарт,

который, опираясь на этот метод, сначала в математике извлек из мрака на свет то, чего не могли достигнуть древние, а его современники могли только ожидать; затем заложил непоколебимые основы философии и собственным примером показал, что большую часть истин можно построить на них в математическом порядке и очевидности. Это представляется ясным, как солнце, всем, кто усердно принялся за его сочинения, никогда не находящие достаточной похвалы.

Правда, хотя сочинения этого благородного и несравненного человека следуют способу доказательств и порядку, принятому в математике, однако они не разработаны по методу, принятому в «Элементах» Эвклида и других геометров, в котором предпосылаются определения, постулаты и аксиомы, а затем следуют теоремы с их доказательствами. Метод Декарта скорее весьма отличен от метода Эвклида, который он сам считает истинным и лучшим способом преподавания и называет аналитическим. Ибо в конце своего «Ответа» на «Вторые возражения» Декарт<sup>3</sup> различает два рода убедительных доказательств: один — аналитический, «показывающий истинный путь, которым предмет найден методически и как бы *a priori*»; другой — синтетический, «который пользуется длинным рядом определений, постулатов, аксиом, теорем и проблем, так что, если оспаривать некоторые следствия, он тотчас может показать, что они содержатся в предыдущем, и этим путем, несмотря на сопротивление и упорство читателя, вынуждает его согласие» и т. д.

Хотя оба эти способа обоснования ведут к достоверности, стоящей вне всякого сомнения, однако они не для всякого равно полезны и удобны. Большинству чужды математические науки, поэтому они не знакомы ни с синтетическим методом, которым они излагаются, ни с аналитическим, которым они открыты. Таким образом, они не могут ни сами понимать, ни передавать другим того, что изложено и убедительно доказано в этих книгах. Отсюда и происходит, что многие, побуждаемые слепым рвением или авторитетом других, держались имени Декарта и заучили его мнения и учения, но, когда возникает о них речь, растекаются в словах и тщетной болтовне, не будучи в состоянии ничего доказать. Это есть то же самое, что было и прежде и еще ныне принято у последователей перипатетической школы<sup>4</sup>. Чтобы прийти на

помощь этим людям, мне давно хотелось, чтобы человек, сведущий в аналитическом и синтетическом методе, знакомый с сочинениями Декарта и овладевший его философией, взялся за это дело и представил в синтетической форме и обосновал обычным геометрическим способом то, что Декарт изложил в аналитической форме. Я и сам, хотя сознавал свою неподготовленность для столь серьезного дела, имел намерение предпринять эту работу и даже начал ее. Однако другие дела помешали мне продолжить это предприятие.

Поэтому я с большим удовольствием услышал, что наш автор, преподавая философию Декарта одному из своих учеников, диктовал ему в форме геометрических доказательств всю вторую часть и кое-что из третьей части Декартовых «Начал философии», а также некоторые из важнейших и труднейших вопросов метафизики, еще не решенных Декартом, и по настоятельной просьбе своих друзей позволил издать продиктованное со своими исправлениями и дополнениями. Поэтому и я присоединился к ним и охотно предложил свое содействие, поскольку оно было необходимо при издании. Я просил также автора изложить тем же способом и первую часть Декартовых «Начал», чтобы все целое, представленное таким способом, с самого начала могло быть лучше понято и встретило большее одобрение. Видя основательность всех этих доводов, автор не хотел отказать просьбам друзей и ожиданиям читателей и передал мне заботы о печати и издании, потому что сам жил в деревне, далеко от города, и, таким образом, не мог наблюдать за этим изданием.

Вот, благосклонный читатель, что предлагаю тебе в этой книге, именно первая, вторая и отрывок третьей части «Начал философии» Декарта, к которым я присоединил в виде Приложения «Метафизические мысли» нашего автора. Однако, когда мы говорим (как сообщается и в заголовке), что перед нами первая часть Декартовых «Начал», то это не значит, что все, изложенное здесь в геометрическом порядке, есть целиком содержание этой части. Скорее содержание этой части относится лишь к наиболее важным вопросам, касающимся метафизики, вопросам, рассматриваемым Декартом в его «Размышлениях» (все же другое, что касается логики или рассказывается и упоминается лишь исторически, здесь выпущено). Чтобы лучше выполнить свою задачу, автор заимствовал до-

словно почти все, что сам Декарт в конце своего «Ответа на вторые возражения» изложил в геометрической форме. Таким образом, здесь предпосланы все его определения, и среди его теорем вставлены теоремы автора. Лишь аксиомы не всегда следуют сразу за определениями, а только после теоремы 4, причем ради лучшего обоснования изменен их порядок и выпущено все лишнее. Хотя нашему автору хорошо было известно, что эти аксиомы (как это имеет место у самого Декарта в его 7-м постулате) могли быть доказаны подобно теоремам и могли находиться в их числе и я даже просил его об этом, однако ввиду более важных работ, которыми он был занят, он мог уделить этой главе лишь две недели, в течение которых он должен был окончить этот труд. Поэтому он не мог удовлетворить ни свое, ни мое желание и прибавил лишь краткое объяснение, которое должно заменить место доказательства, и отложил дальнейшую работу, касающуюся всего целого, на более поздний срок. Если после продажи этого издания потребуется новое, то я постараюсь, чтобы автор его продолжил и окончил всю третью часть, трактующую о видимом мире. Из этой части я здесь поместил лишь отрывок, потому что автор должен был остановиться здесь в своем преподавании, а я при всей краткости отрывка не мог лишить его читателей. Чтобы это сделать надлежащим образом, следует прибавить во второй части кое-что о природе и свойствах жидкостей, и я по мере сил позабочусь о том, чтобы автор потом исполнил это.

Не только в расположении и объяснении аксиом, но и в доказательстве теорем и других следствий наш автор часто уклоняется от Декарта и пользуется способом доказательств, весьма отличным от способа последнего. Этого не следует понимать так, будто он хотел исправить этого знаменитого человека; скорее это сделано лишь с целью лучше выдержать раз принятый порядок, не умножая слишком числа аксиом. Поэтому он должен был также доказать многое, что было выставлено Декартом без всякого доказательства, и прибавить кое-что, совсем обойденное им.

Однако прежде всего я хотел бы обратить внимание на то, что во всех следующих выводах, а именно в первой и второй частях «Основ» и в отрывке третьей части, равно как и в своих «Метафизических мыслях», автор излагает воззрения самого Декарта, как они изложены в его

сочинениях или как они необходимо следуют из заложенных им оснований. Так как он обещал своему ученику преподавать философию Декарта, то для него было вопросом совести не отступать от его воззрений ни на вершок и не продиктовать что-либо, не соответствующее или даже противоречащее его учению. Поэтому не следует предполагать, что он высказывает здесь свои собственные взгляды или лишь те воззрения Декарта, которые он сам одобряет. Хотя некоторые из этих воззрений Декарта он признает истинными, а некоторые положения, как он откровенно заявляет, прибавляет от себя, однако здесь находится многое, что автор отвергает как ложное и в чем он держится другого мнения. Одним из многих примеров этого, между прочим, является то, что сказано о воле в схолии к теореме 15 первой части «Основ» и главе XII второй части «Приложения» (хотя доказательства ведутся здесь с большей тщательностью и подробностью). Ибо, по его собственному мнению, воля не отличается от рассудка и не одарена свободой, которой ее наделяет Декарт. Именно здесь Декарт (как это явствует также из четвертой части его «Рассуждения о методе», из второго «Размышления» и из других мест), не приводя доказательства, допускает, что человеческая душа безусловно мыслящая субстанция. Между тем наш автор, хотя и признает, что в мире существует мыслящая субстанция, однако оспаривает, что она образует сущность человеческой души. Он скорее придерживается того взгляда, что как протяжение не ограничено никакими пределами, так и мышление не имеет никаких границ. Поэтому, как человеческое тело не представляет безусловного протяжения, но ограничено определенным образом по законам протяженной природы движением и покоем, так, заключает он, и дух, или душа человека, не является мышлением безусловным, а известным образом ограниченным идеями по законам мыслящей природы. Существование мысли становится необходимым, как только человеческое тело начинает существовать. На основании этого определения, как он думает, нетрудно доказать, что воля не отличается от разума и далека от того, чтобы обладать свободой, приписанной ей Декартом. Даже ее способность утверждать и отрицать, по его мнению, лишь воображаемая, ибо помимо и вне идей утверждение и отрицание ничего собой не представляют. Что же касается остальных способно-

стей, таких, как рассудок, влечение и т. д., то, по его мнению, они должны причисляться к воображаемым сущностям или по крайней мере к понятиям, которые мы образуем путем отвлечения, как, например, понятия человечества, каменности и другие того же рода.

Я не могу также обойти молчанием, что употребляемое в некоторых местах выражение «то или иное превосходит человеческое понимание» относится сюда же, т. е. оно употребляется лишь в смысле Декарта, и его не следует понимать так, будто автор высказывает это как свое собственное мнение. По мнению автора, не только все это, но и еще более высокое и более тонкое может быть точно и ясно понято и, более того, даже без труда объяснено, если только наш ум для исследования истины и познания вещей пойдет по другому пути, чем тот путь, который был открыт и испытан Декартом. Поэтому, по его мнению, заложенные Декартом основания наук и то, что он на них построил, недостаточны, чтобы распутать и разрешить все затруднительные вопросы, возникающие в метафизике, но необходимы еще другие, для того, чтобы поднять наш разум на вершину познания.

Наконец (чтобы закончить это предисловие), нам хочется напомнить читателям, что они не должны упускать из виду, что все эти исследования публикуются лишь с целью найти и распространить истину и побудить людей к изучению истинной, настоящей философии. Поэтому я прошу всех: прежде чем браться за чтение этой книги, чтобы извлечь из нее все богатые плоды (чего я им желаю от всего сердца), восстановить некоторые пропуски и тщательно исправить вкравшиеся опечатки, которые иногда таковы, что препятствуют пониманию доказательств и подлинных мнений автора, как легко убедиться в этом из их списка.



## К К Н И Г Е

Сочтем ли мы тебя рожденной высшим духом,  
Иль из источника Декарта ты исходишь,  
Того, что ты вещаешь, ты одна достойна,  
И слава образца тебя не озаряет.  
Смотрю ли я на гений твой, иль на ученья,  
Я должен твоего творца вознесть до неба.  
Ты не имеешь образца до сей поры,  
И образец тебе не пужен, дивный труд;  
И сколь Декарт Спинозе одному обязан,  
Спиноза тем обязан самому себе.

И. Б. М. Д. <sup>5</sup>



## ПЕРВАЯ ЧАСТЬ

### ВВЕДЕНИЕ

Прежде чем обратиться к теоремам и их доказательствам, нужно, мне кажется, кратко изложить, почему Декарт во всем сомневался, каким путем он достиг надежных оснований наук и каким способом он, наконец, освободился от всех сомнений. Я привел бы все это в математическую форму, но необходимые для этого подробности, по моему мнению, здесь скорее помешали бы правильному пониманию, учитывая тем более, что сейчас надо охватить все одним взглядом, как на картине.

Итак, чтобы по возможности предусмотрительно продвигаться в познании вещей, Декарт попытался:

- 1) оставить все предубеждения,
- 2) найти основания, на которых можно все построить,
- 3) открыть причину заблуждений,
- 4) рассмотреть все ясно и отчетливо.

Чтобы достигнуть первого, второго и третьего, он и начинает во всем сомневаться, но не как скептик, который не имеет другой цели, кроме сомнения, но чтобы таким образом освободить свой ум от всех предрассудков и, наконец, отыскать прочные и непоколебимые основания наук, которые, в случае если они существуют, не могли бы от него ускользнуть. Ибо истинные принципы наук должны быть столь ясны и достоверны, что они не нуждаются в дальнейшем доказательстве, что они совершенно свободны от опасности сомнения и что без них ничего не может быть доказано. Декарт нашел их в результате продолжительных сомнений, после чего ему уже было нетрудно различать истину от лжи и открыть причины



заблуждения. Так он предохранил себя от того, чтобы принимать что-либо ложное или сомнительное за истинное и достоверное.

Но, для того чтобы достигнуть четвертого и последнего, т. е. понимать все ясно и отчетливо, он придерживался основного правила: перечислить все простые идеи, из которых слагаются остальные, и испытать каждую из них в отдельности. Ибо, полагал Декарт, если бы он только мог ясно и отчетливо воспринимать простые идеи, то он, без сомнения, столь же ясно и отчетливо понял бы и все другие, которые слагаются из этих простых. Сделав это вступление, я намерен кратко объяснить, как Декарт подверг все сомнению, как нашел истинные начала наук и как он освободился от всех затруднений сомнения.

**Сомнение во всем.** Прежде всего он внимательно рассматривает все, полученное посредством чувств, как-то: небо, землю и т. п., а также собственное тело, т. е. все, что он до сих пор считал действительным. Он сомневается в достоверности этих предметов, потому что замечал, что чувства его иногда обманывали, а во время снов он часто бывал убежден, что вне его действительно находилось многое такое, что потом оказывалось обманом; и, наконец, он сам слышал даже от бодрствующих, как они жаловались на боли в давно отсутствующих членах. Поэтому он не без основания мог сомневаться даже в существовании своего тела и из всего этого основательно заключить, что чувства не представляют такого прочного основания, на котором можно построить всю науку (поскольку они подлежат сомнению), и что достоверность зависит от других, более надежных принципов. Чтобы продолжить поиски этих принципов, он, во-вторых, подвергает внимательному рассмотрению все общие понятия (*universalia*), каковы: телесная природа вообще, ее протяжение, форма, величина и т. д., а также и все математические истины. Хотя эти понятия казались ему более достоверными, чем те, которые он получил посредством чувств, однако он и здесь нашел основание усомниться в них, потому что случилось, что эти понятия вводили в заблуждение других, а главным же образом потому, что в его уме запечатлелось старое воззрение, согласно которому существует всемогущий бог, который сотворил его таким, каков он есть, и который поэтому, может быть, устроил так, что он заблуждается даже в том, что ему представ-

ляется яснее всего. Таким образом, все было подвергнуто Декартом сомнению.

**Открытие основы всякого знания.** Чтобы найти истинные принципы наук, Декарт исследовал дальше, можно ли все, что способно стать объектом его мысли, подвергнуть сомнению, чтобы таким образом открыть, не останется ли, наконец, чего-нибудь, в чем он никогда еще не сомневался. Если бы он в процессе этих сомнений нашел что-нибудь такое, что не может быть уже подвергнуто сомнению ни согласно вышеизложенному, ни каким-либо иным образом, то он с основанием мог бы заключить, что это могло служить ему фундаментом, на котором он мог бы построить все свое познание. Хотя, казалось, он сомневался уже во всем, поскольку подверг сомнению как почерпнутое из чувств, так и познанное только разумом, однако оставалось рассмотреть еще один объект, а именно: личность самого сомневающегося. Не в том смысле, что эта личность обладает головой, руками и прочими членами, в чем он уже усомнился, но поскольку она именно сомневалась, мыслила и пр. После внимательного рассмотрения он заметил, что в этом он не может уже сомневаться ни по одному из прежних оснований. Ибо, мыслит ли он во сне или наяву, во всяком случае он мыслит и существует; и, если бы даже другие и он сам заблуждались в других вещах, тем не менее они, заблуждаясь, существовали бы. Он не мог уже предположить творца своей природы столь коварным, чтобы он мог обманывать его и в этом; ибо мы должны допускать существование мыслящего, даже когда он заблуждается. Наконец, каково бы ни было основание для сомнения, оно в то же время не может не дать уверенности в существовании сомневающегося. Более того: чем больше приводится оснований для сомнения, тем больше аргументов, убеждающих его в своем существовании. Итак, куда бы Декарт ни обратился со своими сомнениями, он видел себя, наконец, вынужденным воскликнуть: «Я сомневаюсь, я мыслю, следовательно, я существую».

Открытием этой истины Декарт нашел одновременно и основание всех наук, меру и правило для всех других истин, именно: *все, что представляется столь же ясно и отчетливо, как это первое положение, истинно.*

Из предыдущего вполне очевидно, что не может быть никакого другого основания для наук, кроме этого, так

как во всем прочем можно легко сомневаться, в этом же — ни в коем случае. Относительно этого основного положения, однако, следует заметить, что утверждение: «я сомневаюсь, я мыслю, следовательно, существую», не представляет собой умозаключения с опущенной верхней посылкой. Ибо, если бы это было умозаключение, его посылки должны были бы быть яснее и очевиднее самого заключения: «я существую», и, следовательно, это «я существую» не было бы первым основанием всякого познания. Равным образом оно не могло бы быть достоверным заключением, так как его истинность зависела бы от предыдущих общих понятий, которые автор уже подверг сомнению. Таким образом, это «я мыслю, следовательно существую» есть единственное в своем роде суждение (*unica propositio*), равнозначное следующему: «я есть мыслящий».

Кроме того, чтобы предупредить возможную путаницу, надо знать (ибо это также должно быть познано ясно и отчетливо), чем мы являемся. Если это познано ясно и отчетливо, то мы не будем уже смешивать нашего существования с другим. Итак, чтобы вывести все это из предыдущего, наш автор продолжает следующим образом.

Он припоминает все, что он раньше думал о себе: что его душа есть нечто тонкое, распространенное подобно ветру, огню или эфиру в более грубых частях его тела; что его тело ему более известно, чем душа, и воспринимается отчетливее и яснее. Теперь он находит, что все это, очевидно, противоречит тому, что он только что познал с достоверностью: ибо он мог сомневаться в своем теле, но не в своей сущности, поскольку он мыслил. Более того, поскольку он не воспринимал тела ни ясно, ни отчетливо, то согласно предписанию своего метода он должен был отвергнуть его как ложное. Затем, принимая во внимание то, что он уже установил относительно себя, он не мог считать все телесное принадлежащим его сущности, и он продолжал исследовать, что же именно относится к его сущности таким образом, чтобы в этом уже нельзя было сомневаться и должно было вывести отсюда свое существование. И он установил следующее: *он хотел обеспечить себя от обмана; он желал понять многое; он сомневался во всем, чего не мог ясно понять; до сих пор он утверждал, что существует только одна истина; все остальное он отрицал и отвергал, как ложное; многое*

он — представлял в воображении даже против своей воли; наконец, многое он воспринимал так, будто это исходит от чувств. Из каждого из этих положений он мог вывести свое существование с равной убедительностью, ни в одном из них нельзя было сомневаться, и, наконец, все эти истины могли быть мыслимы под одним атрибутом. Отсюда следовало, что все они верны и относятся к его природе. Поэтому, говоря: «я мыслю», он имел в виду все модусы мышления, а именно: *сомнение, понимание, утверждение и отрицание, хотение и нехотение, воображение и восприятие*, как виды мышления.

Здесь прежде всего надо заметить то, что особенно полезно для последующего, когда речь будет идти о различии между телом и душой, а именно: 1) что эти модусы мышления могут быть познаны ясно и отчетливо независимо от всего остального, еще сомнительного; 2) что ясное и отчетливое понятие, которое мы имеем о них, становится темным и спутанным, если к этим состояниям прибавить нечто еще сомнительное.

**Освобождение от всех сомнений.** Чтобы достигнуть достоверности во всем, что он подверг сомнению, и устранить всякое сомнение, Декарт продолжает исследовать природу совершеннейшего существа, чтобы убедиться в его существовании. Ибо, если бы удалось установить, что это совершеннейшее существо существует, что его мощью все создано и поддерживается и что его природе противен обман, тогда будет устранено основание сомнения, возникшее из того, что автор не знал причины своего собственного бытия. Именно тогда он узнает, что способность различать истину от заблуждения дана ему всеблагим и всеправедным богом не для того, чтобы его обманывать. Таким образом, математические истины и все, что ему кажется вполне очевидным, не сможет уже вызвать в нем подозрения. Затем он идет далее и, чтобы устранить также остальные причины сомнения, вопрошает себя: откуда происходит то, что мы иногда заблуждаемся? Когда же он нашел, что это происходит оттого, что мы пользуемся свободной волей и поэтому соглашаемся даже с тем, что мы восприняли лишь смутно, он был уже вправе заключить, что он сможет в будущем остерегаться ошибки, если будет соглашаться лишь с тем, что познано ясно и отчетливо. Каждый может легко достигнуть этого, потому что имеет власть удерживать свою волю и принуждать ее оставаться

внутри границ разума. Но, поскольку в раннем возрасте мы воспринимаем много предрассудков, от которых нелегко освободиться, необходимо избавиться от них и соглашаться лишь с воспринятым ясно и отчетливо. Для этого он продолжает перечислять все понятия и простые идеи, из которых слагаются все наши мысли, и исследует каждое из них в отдельности, чтобы убедиться, что ясно и что темно в каждом из них. Таким образом, он получает возможность легко отличить ясное от темного и образовывать мысли ясные и четкие; тем самым он легко найдет действительное различие между душой и телом, как и то, что в воспринятом нашими чувствами ясно и что темно, и, наконец, чем отличается сон от бодрствования. После всего этого он не мог уже сомневаться ни в своем бодрствовании, ни подвергаться обману чувств и, таким образом, освободился от всех вышеперечисленных сомнений.

Прежде чем окончить это введение, надо, кажется, еще удовлетворить тех, которые рассуждают следующим образом: так как существование бога само по себе нам неизвестно, то, повидимому, мы не можем удостовериться ни в одной вещи. Ибо мы никогда не будем в состоянии доказать существование бога, потому что из недостоверных посылок (поскольку мы объявили все сомнительным, пока не узнали нашего собственного происхождения) нельзя вывести ничего достоверного.

Чтобы устранить это затруднение, Декарт отвечает следующим образом: из того, что нам еще неизвестно, не создал ли нас творец нашего бытия такими, что мы подвержены обману даже в вещах, представляющихся нам наиболее очевидными, еще не следует, что мы можем сомневаться в том, что мы познаем ясно и отчетливо само по себе или даже путем рассуждения, пока мы обращаем на него внимание. Мы можем сомневаться лишь в том, что мы раньше доказали как истинное и что может опять прийти на память в случае, если мы не обратим внимания на основания, из которых оно выведено и которые мы забыли. Вот почему, хотя существование бога может быть познано не само по себе, а посредством другого, можно, однако, достигнуть твердого знания существования бога, если отдавать себе полный отчет во всех посылках, из которых оно выведено (см. § 13, ч. I «Начал», «Ответ на вторые возражения» № 3 и конец пятого «Размышления»).

Однако, если этот ответ покажется кому-либо недостаточным, то я дам еще другой. Выше, где речь шла о достоверности и очевидности нашего бытия, мы видели, что мы вывели его из того, что, куда бы мы ни обращали наш умственный взор, мы не встречали никакого повода к сомнению, который не убеждал бы нас тем самым в этом бытии. При этом мы могли обращать внимание на нашу собственную природу или принять, что творец нашей природы хитрый обманщик, или же, наконец, допустить какой-либо иной лежащий вне нас повод для сомнения, например случай, какого мы не встречали до сих пор ни в одном предмете. Ибо, имея в виду природу треугольника, мы во всяком случае вынуждены к заключению, что три его угла равны двум прямым; этого заключения, однако, нельзя вывести из того, что мы можем быть обмануты творцом нашей природы, хотя мы из этого же с полной очевидностью вывели наше собственное бытие. Поэтому, куда бы мы ни обратили наш умственный взор, мы вовсе не вынуждаемся к заключению, что три угла треугольника равны двум прямым, а, напротив, находим здесь повод к сомнению; и это потому, что мы не имеем такой идеи о боге, которая воздействовала бы на нас таким образом, что исключала бы возможность считать бога обманщиком. Ибо человеку, не имеющему истинной идеи о боге (как это мы предположили о самих себе), так же легко думать, что его творец обманщик, как и то, что сам он не таков. Точно так же, кто не имеет никакой идеи о треугольнике, с одинаковой легкостью может думать, что его три угла равны двум прямым, как и то, что они не равны им. Поэтому я допускаю, что, к каким бы доказательством мы ни прибегали, за исключением нашего существования, ни в чем нельзя иметь безусловной уверенности, пока мы не имеем ясного и точного понятия о боге, заставляющего нас утверждать, что бог в высшей степени правдив, подобно тому как идея, которую мы имеем о треугольнике, заставляет нас заключать, что три его угла равны двум прямым; но я оспариваю, что вследствие этого нельзя достичь никакого познания. Ибо, как видно из всего сказанного, основной смысл всего вопроса состоит в следующем: можем ли мы составить себе такое понятие о боге, которое не позволило бы нам с одинаковой легкостью думать и то, что бог обманщик, и то, что он не обманщик, а принуждало бы нас утверждать, что бог

в высшей степени справедлив. Именпо, как только мы составим такую идею, то отпадает основание сомневаться в математических истинах. Тогда, куда бы мы ни направили наш умственный взор, чтобы найти основание сомневаться в любой из них, мы все-таки не найдем ничего, что препятствовало бы нам заключить (как это имеет место в вопросе о нашем существовании), что их истина вполне достоверна. Например, если мы, найдя идею бога, обратим внимание на природу треугольника, то его идея вынудит нас к утверждению, что три его угла равны двум прямым. А если мы обратим внимание на идею бога, то она заставит нас утверждать, что он в высшей степени правдив, что он творец нашей природы и ее постоянный хранитель и что, следовательно, он не обманывает нас относительно этой идеи треугольника.

Обращая внимание на идею бога (обладание которой здесь предполагается), мы не будем в состоянии думать, что он обманщик, подобно тому как, рассматривая идею треугольника, мы не можем думать, что три его угла не равны двум прямым. Далее, подобно тому как мы можем образовать эту идею треугольника, хотя и не знаем, не обманывает ли нас творец нашей природы, мы можем уяснить себе идею бога и иметь ее перед глазами, хотя бы мы и сомневались, не обманывает ли нас во всем творец нашей природы. Если только мы имеем эту идею, каким бы образом мы ее ни достигли, то, как показано, она достаточна для устранения всех сомнений. После этих замечаний я отвечаю на выставленное сомнение: мы, действительно, не можем быть уверены ни в чем, однако не потому, что существование бога нам неизвестно (об этом теперь нет речи), а поскольку мы не имеем о нем ясной и отчетливой идеи. Таким образом, если кто желает меня оспаривать, то его доказательство должно быть следующее: мы не можем иметь уверенности ни в чем, прежде чем мы не приобретем ясную и отчетливую идею бога, а мы не можем обладать такой идеей, пока не знаем, не обманывает ли нас творец нашей природы; следовательно, мы ни в чем не можем иметь уверенности, пока не знаем, что творец нашей природы нас не обманывает, и т. д. На это я отвечаю, что я согласен с большей посылкой и не согласен с меньшей, ибо мы имеем ясную и отчетливую идею треугольника, хотя не знаем, не обманывает ли нас творец нашей природы. Но если мы имеем такую идею о боге,

как выше подробно показано, то мы не можем более сомневаться ни в его существовании, ни в какой-либо математической истине.

После этого введения переходим к самому предмету нашего изложения.

## О П Р Е Д Е Л Е Н И Я

1. Под словом мышление (сознание — *cogitatio*) я понимаю все, находящееся в нас так, что мы непосредственно сознаем это.

*Поэтому все действия воли, рассудка, воображения и чувств суть проявления мышления. Но я прибавил: непосредственно, чтобы исключить все то, что из этого лишь следует. Так, хотя произвольное движение и происходит из мысли, но, несмотря на это, само не является мышлением.*

2. Под именем идеи я понимаю форму какой-либо мысли, непосредственным восприятием которой я сознаю эту мысль.

*Поэтому я ничего не могу выразить словами (предполагая, что я понимаю то, что говорю) без того, чтобы из этого уже не было очевидно, что во мне есть идея того, что обозначается этими словами. Поэтому я называю идеями не только образы, нарисованные воображением; я ни в коем случае не называю их идеями, поскольку они представляются телесным воображением, т. е. отображены в известной части мозга; они являются идеями лишь постольку, поскольку они составляют содержание самого духа (души — *Mens*), обращенного на эту часть мозга.*

3. Под объективной реальностью идеи я понимаю сущность (*entitas*) вещи, представленной идеей, поскольку эта сущность находится в идее.

*Точно так же можно говорить об объективном совершенстве, об объективном произведении искусства и т. д. Ибо все, что воспринимается как содержимое в объектах идей, объективно в самих идеях.*

4. О том же самом говорят, что оно находится формально<sup>6</sup> в объектах идей, если оно в них таково, как оно воспринимается, и говорят, что оно эминентно<sup>7</sup>, если оно находится в них, хотя и не таким же образом, однако в такой степени, что может заменить их.



*Если я говорю, что причина содержит совершенства своего действия эминентным образом, то этим я хочу указать, что причина содержит совершенства действия в высшей степени, чем само действие (см. также аксиому 8).*

5. Всякая вещь, которой нечто непосредственно присуще как субъекту или благодаря которой существует нечто, что мы представляем, т. е. какое-либо свойство, качество или атрибут, истинная идея которого находится в нас, называется *субстанцией*.

*Ибо о субстанции, собственно говоря, мы не имеем иной идеи, как ту, что она вещь, в которой формально или эминентно находится то нечто, которое мы воспринимаем, т. е. которое объективно содержится в одной из наших идей.*

6. Субстанция, которой непосредственно присуще мышление, называется *духом* (душой — *Mens*).

*Я говорю здесь охотнее дух (Mens), чем душа (Anima), потому что последнее слово двусмысленно и часто обозначает телесную вещь.*

7. Субстанцию, представляющую субъект протяжения и акциденций, предполагающих протяжение, как фигура, положение, местное движение и т. д., я называю *Телом*.

*Что же касается того, существует ли лишь одна и та же субстанция, называемая духом и телом, или это две различные субстанции, это будет рассмотрено ниже.*

8. Субстанция, которую мы познаем, как в высшей степени совершенную, и в которой мы не представляем абсолютно ничего, что содержало бы какой-либо недостаток или ограничило бы совершенство, называется *богом*.

9. Когда мы говорим, что нечто содержится в природе или понятии вещи, то это то же, как если бы мы сказали, что это верно относительно вещи или может быть справедливо о ней высказано.

10. Две субстанции обозначаются как действительно различные, когда каждая из них может существовать без другой.

*Постулаты Декарта мы выпустили, так как в последующем мы не выводим из них никаких заключений; но мы серьезно просим читателя прочесть их и внимательно обдумать.*

## А К С И О М Ы

1. Мы приходим к познанию и уверенности в неизвестной вещи лишь через познание и уверенность в другой, которая в отношении достоверности и познания предшествует той.

2. Есть основания, заставляющие нас сомневаться в существовании нашего тела.

*Это было показано во Введении, поэтому выставляется здесь как аксиома.*

3. Если нам представляется что-либо иное, чем дух и тело, то это во всяком случае нам менее знакомо, чем дух и тело.

*Следует отметить, что эти аксиомы ничего не утверждают о вещах вне нас самих, но относятся лишь к тому, что мы находим в себе, поскольку мы являемся мыслящими существами.*

### Т е о р е м а 1

*Мы ни в чем не можем быть безусловно уверены, пока мы не знаем, существуем ли мы.*

**Доказательство.** Эта теорема очевидна сама собою, так как, кто не знает безусловно, существует ли он, не знает также, является ли он существом утверждающим или отрицающим, т. е. достоверно ли он утверждает или отрицает.

*Здесь следует также отметить, что хотя мы утверждаем и оспариваем многое с большой уверенностью, не обращая внимания на то, существуем ли мы, но если бы это не было предположено несомненным, то можно было бы все подвергнуть сомнению.*

### Т е о р е м а 2

*Что «я существую», должно быть известно само по себе.*

**Доказательство.** Если это оспаривать, то данная истина могла бы быть нам известна лишь через нечто другое, познание и достоверность чего (по акс. 1) должно в нас предшествовать утверждению: *я есмь*. Но это нелепо (по предыдущему); поэтому это утверждение должно быть известно само по себе. Что и требовалось доказать.

### Т е о р е м а 3

*Утверждение, что «я существую» как вещь, состоящая из тела, не является ни первой истиной, ни истиной самоочевидной.*

**Доказательство.** Многое заставляет нас сомневаться в существовании нашего тела (по акс. 2); следовательно, мы можем достигнуть уверенности в этом (по акс. 1) лишь через познание и уверенность в другой вещи, предшествующей этой в отношении познания и достоверности. Следовательно, утверждение: «я существую как существо телесное» не является ни первой, ни самоочевидной истиной, что и требовалось доказать.

### Т е о р е м а 4

*Выражение «я есмь» может быть первой известной истиной, лишь поскольку мы мыслим.*

**Доказательство.** Суждение: «я телесная вещь, или состою из тела» не есть первая известная истина (по пред. т.), и я не уверен в своем существовании, поскольку я состою из чего-либо иного, кроме души и тела. Ибо, поскольку мы состоим из чего-либо иного, отличного от души и тела, это иное известно нам менее тела (по акс. 3). Поэтому выражение «я есмь» может быть первой известной истиной, лишь поскольку мы мыслим, что и требовалось доказать.

**Королларий** <sup>8</sup>. Отсюда ясно, что дух, или мыслящая вещь, более известен, чем тело.

Для дальнейшего разъяснения надо прочитать «Начала философии» Декарта, ч. I, § 11 и 12.

**Схолия** <sup>9</sup>. Всякий воспринимает с наибольшей достоверностью то, что он утверждает, отрицает, в чем сомневается, понимает, воображает и т. д., или, что он существует как сомневающийся, понимающий, утверждающий и пр. или одним словом как *мыслящий* — в этом он уж не может сомневаться. Вот почему суждение «я мыслю» или «я есмь мыслящий» представляет единственное и вернейшее основание философии (по т. 1). И в науках для достижения полной достоверности вещей ничего другого не ищут и не требуют, кроме того, чтобы все выводилось из надежнейших принципов и познавалось так же ясно и отчетливо,

как принципы, из которых оно выведено. Отсюда ясно вытекает, что все, что для нас так же очевидно и что мы воспринимаем так же ясно и отчетливо, как этот уже найденный принцип, а также все, что согласуется с этим принципом и так зависит от него, что если бы мы захотели в этом сомневаться, то следовало бы подвергнуть сомнению и самый принцип, все это должно считаться наиболее истинным. Однако, чтобы при этом перечислении подвигаться со всякой осмотрительностью, я хочу сначала принять за равно достоверное и воспринятое нами так же ясно и отчетливо лишь то, что каждый замечает в себе, поскольку он человек мыслящий; как, например, что он хочет того или иного, что он имеет известные идеи такого рода, что одна идея содержит в себе больше реальности и совершенства, чем другая; что, таким образом, идея, которая объективно содержит бытие и совершенство субстанции, гораздо совершеннее той, которая содержит лишь объективное совершенство какой-либо акциденции, и что, наконец, из всех идей наиболее совершенной является та, которая имеет своим объектом всесовершеннейшее существо. Это, говорю я, мы воспринимаем не только как равно достоверное и равно ясное, но, может быть, еще отчетливее; ибо мы утверждаем тогда не только то, что мы думаем, но и то, *как* мы думаем. Далее, мы говорим также, что с этим принципом согласуется и то, что не может вызывать сомнения, не подвергая в то же время сомнению этого нашего непоколебимого основания. Так, например, если бы кто подверг сомнению ту истину, что из ничего никогда ничего не может выйти, он мог бы в то же время сомневаться, существуем ли мы, пока мыслим. Ибо если я могу утверждать нечто о ничто, именно, что оно может быть причиной чего-либо, то я с таким же правом могу составить себе о ничто определенное представление и сказать, что я ничто, пока я мыслю. Но, так как это для меня невозможно, то я и не могу думать, что из ничего происходит нечто. Приняв во внимание все это, я решил поместить здесь в надлежащем порядке принципы, которые необходимы, чтобы идти дальше и прибавить их к числу аксиом, тем более что и Декартом они выставлены в конце его «Ответа на вторые возражения» как аксиомы, и я не могу быть точнее его самого. Однако, чтобы не отклоняться от начатого порядка, я хочу попытаться сделать их возможно более ясными и показать,

как они зависят друг от друга и все зависят от принципа «я есмь мыслящий» или согласуются с ним в достоверности и обосновании.

#### А К С И О М ы, П Р И Н Я Т Ы Е Д Е К А Р Т О М

4. Есть разные степени реальности или бытия (entitas), ибо субстанция имеет более реальности, чем акциденция или модус; точно так же бесконечная субстанция более чем конечная. Поэтому и в идее субстанции больше объективной субстанции, чем в идее акциденции, а в идее бесконечной субстанции более, чем в идее конечной субстанции.

*Эта аксиома очевидна из простого рассмотрения наших идей, в существовании которых мы уверены, так как они лишь состояния мышления; ибо мы знаем, сколько реальности или совершенства идея субстанции утверждает о субстанции и сколько, напротив, идея состояния утверждает о состоянии. Если это так, то мы необходимо познаем, что идея субстанции содержит больше объективной реальности, чем идея какой-либо акциденции, и т. д. (ср. сх. к т. 4).*

5. Мыслящая вещь, узнав некоторые недостающие ей совершенства, тотчас усвоит таковые, если это в ее власти.

*Это каждый замечает в себе, поскольку он мыслящая вещь, поэтому мы вполне уверены в этом (по сх. к т. 4), и по той же причине мы не менее уверены в следующей аксиоме, а именно:*

6. В идее или понятии любой вещи содержится возможное или необходимое существование (ср. акс. 10 у Декарта).

*Необходимое существование содержится в понятии бога или совершеннейшего существа; ибо иначе он представлялся бы несовершенным, что противоречит предположению; напротив, случайное или возможное существование содержится в понятии ограниченной вещи.*

7. Ни одна вещь или никакое действительно существующее совершенство вещи не может иметь причиной своего существования ничто или несуществующую вещь.

*В сх. к т. 4 я показал, что эта аксиома так же ясна, как «я есмь мыслящий».*

8. Всякая реальность или совершенство, заключенное в какой-либо вещи, находится формально или эминентно в ее первой и адекватной причине.

*Под «эминентным» я разумею случай, когда причина содержит всю реальность действия более совершенно, чем само действие; под «формальным» — случай, когда причина содержит реальность одинаково совершенно.*

*Эта аксиома зависит от предыдущей; ибо если при-  
нять, что в причине нет ничего или находится меньше,  
чем в действии, то в причине ничто было бы причиной  
действия. Но это (по предыдущей акс.) абсурдно, поэтому  
не всякая вещь может быть причиной определенного дей-  
ствия, но только такая, в которой содержится эминентно  
или по крайней мере лишь формально каждое совершенство,  
заключенное в действии.*

9. Объективная реальность наших идей требует причины, в которой та же самая реальность содержится не только объективно <sup>10</sup>, но формально или эминентно.

Эта аксиома признается всеми, хотя ею много злоупотребляли. Именно когда кто-нибудь представляет нечто новое, то каждый спрашивает о причине такого понятия или такой идеи и успокаивается лишь, когда можно указать такую причину, которая формально или эминентно включает столько же реальности, сколько объективно содержится в том понятии. Эта теорема достаточно выясняется примером машины, представленным Декартом в § 17, ч. 1 его «Начал». Точно так же если кто-нибудь спросит, откуда человек имеет идеи своего мышления и своего тела, то каждый видит, что он имеет их из себя самого, так как он содержит формально все то, что идея содержит объективно. Поэтому если бы человек имел идею, содержащую более объективной реальности, чем он сам имеет формальной, то мы, побуждаемые естественным разумом, необходимо стали бы искать вне самого человека другой причины, которая содержала бы всю эту реальность формально или объективно. Кроме этой, никто не мог указать другой причины, которая бы воспринималась так же ясно и отчетливо. Далее, что касается истины этой аксиомы, то она очевидна из предыдущего. Ибо (по акс. 4) в идеях бывают различные степени реальности или бытия, и потому они требуют, смотря по степени своего совершенства, и более совершенной

причины (по акс. 8). Но степени реальности \*, замечаемые в идеях, находятся в них же не поскольку они рассматриваются как модусы мышления, но поскольку одна представляет субстанцию, а другая лишь модус субстанции или, одним словом, поскольку они рассматриваются как изображение вещей. Отсюда очевидно, что для идей не может быть другой первой причины, кроме той, которую все своим естественным разумом видят ясно и отчетливо, именно той (мы ее только что показали), в которой содержится формально или объективно та же реальность, которая в идеях заключается объективно. Чтобы яснее понять это заключение, я объясню его несколькими примерами. Например, если кто-либо видит перед собою две книги (а именно, одну отличного философа, другую какого-нибудь писаки), написанные тем же почерком, и при этом обращает внимание не на смысл слов (т. е. поскольку они представляют как бы картины), но лишь на начертание и последовательность букв, то он не заметит между обеими книгами никакой разницы, которая бы его заставила искать разных причин; он скорее будет считать обе книги исходящими одинаково из одной и той же причины по одному и тому же способу. Если же, напротив, он обратит внимание на смысл слов и речи, то найдет между этими книгами большое различие и выведет отсюда, что первая причина одной книги должна сильно отличаться от первой причины второй книги и одна была в сравнении с другой настолько совершеннее в смысле истины, насколько оказываются различны смысл речи в обеих книгах или слова, если они рассматриваются как картины. Впрочем, я говорю здесь о первой причине книги, которая должна необходимо существовать, хотя и допускаю и предполагаю, что одна книга могла быть списана с другой, как это и без того ясно. Это можно также ясно доказать на примере портрета какого-либо государя. Если обращать внимание только на материю портрета, то нельзя заметить разницы с другими картинами, которая заставила бы искать различные причины, и можно даже думать, что эта картина скопирована с другой, а последняя с третьей, и так без конца. Ибо вполне понятно, что для ее исполнения не нужно другой причины. Если же обратить вни-

---

\* И в этом мы уверены, так как замечаем это в себе, поскольку мы мыслим (см. пред. сх.).

мание на самую картину, то необходимо искать первую причину, содержащую формально или эминентно то, что эта картина содержит в виде представления. Я не знаю, что еще можно требовать для подтверждения и объяснения этой аксиомы.

10. Для сохранения вещи нужна не меньшая причина, чем для ее первого произведения.

*Из того, что мы мыслим в данный момент, не следует необходимо, что мы и впоследствии будем мыслить. Ибо понятие, которое мы имеем о нашем мышлении, не заключает (или содержит) необходимого бытия мышления; ведь я могу ясно и отчетливо представить мышление \*, если я даже допущу, что оно не существует. Но так как природа всякой причины должна содержать или заключать в себе совершенство ее действия (по акс. 8), то очевидно, что в нас или вне нас в настоящий момент необходимо должно быть нечто, чего мы еще не знаем, понятие о чем или природа чего заключает и бытие и что является причиной того, что наше мышление начало и продолжает существовать. Ибо хотя наше мышление начало существовать, но его природа и сущность заключают теперь его необходимое существование столь же мало, как во время его небытия, и оно поэтому нуждается для своего продолжения в такой же силе, какая необходима для его начала. То, что я здесь сказал о мышлении, имеет силу и для всякого другого предмета, сущность которого не заключает его необходимого существования.*

11. Не существует ни одной вещи, о которой нельзя спросить, какова причина (или основание) ее существования (см. акс. 1 у Декарта).

*Так как существование — нечто положительное, то нельзя сказать, что оно имеет причиной ничто (по акс. 7); поэтому надо указать какую-нибудь положительную причину или положительное основание для его бытия, будет ли это внешняя причина, т. е. такая, которая содержится вне самой вещи, или внутренняя, т. е. такая, которая содержится в природе и определении существующей вещи.*

Следующие ниже четыре теоремы заимствованы у Декарта.

---

\* Это открывает каждый в себе самом, поскольку он является мыслящей вещью.



## Т е о р е м а 5

*Существование бога познается из простого рассмотрения его природы.*

**Доказательство.** Когда говорят, что нечто содержится в природе или понятии предмета, это то же самое, как если говорят, что это нечто есть истина этого предмета (по опр. 9). Но необходимое существование содержится в понятии бога (по акс. 6); поэтому верно, когда говорят о боге, что в нем содержится необходимое существование или что он существует.

**Схотлия.** Из этой теоремы вытекает много важных следствий. На основании только ее можно сказать, что природе бога принадлежит существование, или понятие бога содержит его необходимое существование, так же как в понятии треугольника содержится то, что три его угла равны двум прямым; или его существование, равно как и его сущность, есть вечная истина. От этой теоремы зависит почти все познание атрибутов бога, которое приводит нас к любви к богу (т. е. к высшему блаженству). Поэтому весьма желательно, чтобы человеческий род понял, наконец, это вместе с нами. Впрочем, я понимаю, что существуют известные предубеждения\*, мешающие понять эту теорему без затруднений. Если же кто-либо по доброй воле или из любви к истине и своей истинной пользе исследует дело и обдумает то, что сказано в пятом «Размышлении», в конце «Ответа на первые возражения», как и то, что я излагаю в гл. 1, ч. II «Приложения» относительно вечности, то он, без сомнения, вполне ясно поймет это, и никто не сможет уже сомневаться в том, имеет ли он идею бога (что безусловно является первым основанием человеческого блаженства). Ибо он тотчас увидит, что идея бога совершенно отлична от идей других вещей, как только он познает, что бог как в отношении сущности, так и в отношении существования совершенно отличен от других вещей. Поэтому нет нужды разъяснять этот вопрос далее.

## Т е о р е м а 6

*Существование бога доказывается a posteriori уже из одного того, что идея бога находится в нас.*

---

\* Ср. § 16, ч. I «Начал».

**Доказательство.** Объективная реальность каждой нашей идеи требует причины, в которой эта реальность содержится не только объективно, но формально или эминентно (по акс. 8). Но мы имеем идею бога (по опр. 2 и 8) и объективная реальность этой идеи не содержится в нас ни формально, ни эминентно (по акс. 4) и не может содержаться ни в чем ином, как только в самом боге (по опр. 8). Следовательно, эта идея бога, которая есть в нас, требует самого бога в качестве причины, и потому бог существует (по акс. 7).

**Схолия.** Некоторые отрицают, что они имеют какую-либо идею бога, хотя, как они сами говорят, они его почитают и любят. И если даже сделать очевидным для этих людей определение и атрибуты бога, то этим нельзя ничего достигнуть. Это все равно, как если бы хотели объяснить слепорожденному различие цветов, различаемых нами. Этих людей, пожалуй, следовало бы считать новым видом животных, стоящих посередине между людьми и неразумными зверями, — столь мало значения мы должны придавать их словам. Ибо спрашивается, как можно иначе показать идею вещи, если не давать ее определения и объяснить ее атрибуты? И поскольку именно это мы делаем относительно идеи бога, то нас не должны смущать слова тех, которые отрицают идею бога лишь потому, что они не могут составить в своем мозгу его образ.

Далее следует отметить, что Декарт, привлекая аксиому 4 к доказательству того, что объективная реальность идеи бога не содержится в нас ни формально, ни эминентно, предполагает, что каждый знает, что он не представляет бесконечной субстанции, т. е. ни всеведущ, ни всемогущ. И он может это предполагать, так как всякий, знающий, что он мыслит, знает также, что он во многом сомневается и не все видит ясно и отчетливо.

Наконец, надо заметить, что из опр. 8 также ясно следует, что нет многих богов, но только один, как я ясно доказываю в т. II и в гл. 2, ч. II нашего «Приложения».

## Т е о р е м а 7

*Существование бога доказывается также тем, что мы сами, имея его идею, существуем.*

**Схолия.** Для доказательства этой теоремы Декарт принимает две следующие аксиомы: 1. *То, что может*

*произвести большее или более трудное, может также произвести и меньшее. 2. Труднее произвести или сохранить (по акс. 10) субстанцию, чем атрибуты или свойства субстанции.*

Я не знаю, что он хочет этим сказать. Ибо что он называет легким и трудным? Ничего нет безусловно легкого или трудного \*, но лишь в отношении к своей причине. Поэтому одна и та же вещь может быть названа одновременно легкой и трудной, смотря по различию причин. Если же Декарт называет трудным то, что может быть сделано той же причиной с большим трудом, а легким то, что делается ею с малым трудом (например, сила, поднимающая 50 фунтов, груз в 25 фунтов может поднять в 2 раза легче), то эта аксиома не безусловно верна; и он не может на основании ее доказать то, что хочет. Ибо если он скажет: «Если бы я имел силу сохранить себя самого, то я имел бы также силу дать себе все те совершенства, которых мне недостает» (именно потому, что это не требует такой большой силы), то я могу с ним согласиться, что сила, которую я трачу на свое сохранение, могла бы также легче произвести многое другое, если бы я не нуждался в ней для своего сохранения; но, лишь пока я ее трачу на свое сохранение, я оспариваю, что я могу ее тратить на другое, если это даже легче, как ясно видно из нашего примера. Трудность также не устраняется, если сказать, что, будучи мыслящим существом, я также необходимо должен знать, все ли свои силы я трачу на свое сохранение и в этом ли причина, что я не могу доставить себе больших совершенств. Ибо (несмотря на то, что здесь спор идет не о самом предмете, но лишь о том, как из этой аксиомы следует необходимость теоремы) если бы я это знал, то я был бы больше и, может быть, мне нужно было бы более силы, чем я имею, чтобы сохранить себя в том высшем совершенстве. Далее, я не знаю, требуется ли для создания субстанции больше труда, чем для создания атрибута (или сохранения его), т. е., выражаясь яснее и более философским языком, я не знаю, не нуждается ли субстанция во всей своей силе и сущности, которыми она

---

\* Чтобы не искать других примеров, возьмем пример паука, который тклет свою паутину с легкостью, тогда как люди могли бы сделать ее лишь с большим трудом; напротив, люди исполняют с легкостью многое, что, может быть, невозможно и для ангелов.

сохраняется, также для сохранения своих атрибутов. Но я оставляю это пока в стороне и исследую, что хочет сказать наш уважаемый автор, т. е. что он понимает под словами «легкий» и «трудный». Я не думаю и не могу допустить, что он понимает под «трудным» невозможное (чего ни в каком случае нельзя себе представить, как оно может случиться), а под «легким» то, что не содержит противоречия (что легко представить, как оно случается). Однако в третьем «Размышлении» он, на первый взгляд, это имеет в виду, говоря: «Я не должен также думать, что недостающее мне труднее приобрести, чем то, чем я теперь обладаю; очевидно, гораздо труднее было бы, чтобы я, т. е. мыслящая вещь или субстанция, возник из ничего, чем и т. д.». Это не согласовалось бы ни со словами автора, ни со всем его образом мыслей. Ибо если отвлечься от первого, то между возможным и невозможным, т. е. между мыслимым и немыслимым, не существует никакого соотношения, как между чем-нибудь и ничем; поэтому могущество так же мало подходит к невозможному, как творение и произведение к несуществующему; поэтому не может быть никакого сравнения между возможным и невозможным. К этому следует прибавить, что можно сравнивать друг с другом и познавать отношение лишь того, о чем я имею ясное и отчетливое понятие. Поэтому я оспариваю правильность заключения, что, кто может произвести невозможное, может произвести и возможное. Ибо, спрашиваю я, что это было бы за заключение: кто может сделать четырехугольный круг, может сделать и круг, все радиусы которого равны; или: кто может заставить ничто испытать нечто, или: кто может пользоваться ничем как материей, из которой он нечто изготавливает, тот будет также в состоянии сделать нечто из чего-нибудь. Ибо между такими понятиями, как сказано, нет ни согласия, ни подобия, ни сравнения и никакого иного отношения. Каждый может это видеть, если он только немного подумает об этом. Поэтому я считаю, что этот способ понимания вещей совершенно противен образу мыслей Декарта. Если же рассматривать внимательно вторую из обеих упомянутых аксиом, то, повидимому, под большим и труднейшим Декарт подразумевает более совершенное, а под меньшим и легчайшим — менее совершенное. Но и тогда вопрос остается еще очень темным. Ибо и здесь остается упомянутая трудность, так как я попрежнему оспариваю, чтобы

тот, кто может сделать большее, мог также и с тем же усилием, как надо допустить в доказываемой теореме, сделать меньшее.

Далее, когда он говорит «сотворение (или сохранение) субстанции более значительно, чем то же относительно атрибутов», то под атрибутами, конечно, он не может понимать того, что формально содержится в субстанции и отличается от самой субстанции лишь в мысли; ибо тогда создание субстанции и атрибутов — одно и то же. По той же причине он не может также разуместь те свойства субстанции, которые необходимо вытекают из ее сущности и ее определения. Еще менее можно под ними понимать свойства и атрибуты другой субстанции, хотя это, кажется, и есть его мнение. Ибо если я, например, скажу, что я имею власть сохранить себя самого, т. е. конечную мыслящую субстанцию, то я не могу поэтому также сказать, что я имею власть дать себе совершенства бесконечной субстанции, которая по всей своей сущности совершенно отлична от меня. Ибо сила \* или сущность, с помощью которой я сохраняю свое бытие, совершенно отлична от силы или сущности, которою безусловно бесконечная субстанция сохраняет себя и от которой ее силы и свойства отличаются лишь в мысли. Поэтому, если бы я допустил (предполагая, конечно, что я сохраняю себя сам), что могу дать себе совершенства безусловно бесконечной субстанции, то это было бы то же, как если бы я допустил, что могу уничтожить все свое существо и снова создать бесконечную субстанцию. Это было бы, очевидно, гораздо больше, чем просто принять, что я могу сохранить себя как конечную субстанцию. Если поэтому под атрибутами или свойствами ничего этого нельзя разуместь, то остаются лишь качества, которые эминентно содержит собственная субстанция (как, например, те или другие мысли в уме, относительно которых мне ясно, что они отсутствуют во мне), а не те, которые эминентно содержит другая субстанция (как, например, то или иное движение в пространстве, ибо подобные совершенства для меня как мыслящего существа не представляют со-

---

\* Надо заметить, что сила, которою субстанция поддерживает себя, есть не что иное, как ее сущность, и отличается от нее лишь названием. Это найдет применение преимущественно тогда, когда я буду говорить в «Приложении» о могуществе бога.

першенств, и отсутствие их не обозначает для меня недостатка). Но тогда то, что хочет доказать Декарт, никоим образом не может быть выведено из этой аксиомы; именно, что если я сохраняю себя, то я имею также власть дать себе все совершенства, которые я ясно познаю как принадлежащие к совершеннейшему существу, как это очевидно из только что сказанного. Но, чтобы не оставить этого недоказанным и избежать всякой путаницы, мне казалось необходимым сначала доказать следующие леммы и затем обосновать на них вышеуказанную седьмую теорему.

### Л е м м а <sup>11</sup> 1

*Чем совершеннее вещь по своей природе, тем большее и более необходимое существование она заключает, и, наоборот, чем более необходимое существование заключает вещь по своей природе, тем она совершеннее.*

**Доказательство.** В идее или понятии всякой вещи заключается ее существование (по акс. 6). Допустим, что *A* есть вещь, имеющая 10 степеней совершенства. Я говорю, что ее понятие содержит более существования, чем при допущении, что она содержит лишь 5 степеней совершенства. Ибо, так как ничего нельзя утверждать о ничто (согл. сх. к т. 4), то отрицается столько же возможности существования этой вещи, поскольку ее все больше приближают к ничто, сколько мысленно отнимается у нее совершенства. Если поэтому представить себе, что ее степени совершенства бесконечно уменьшаются вплоть до нуля, то *A* уже не будет содержать никакого существования, которое будет абсолютно невозможно. Если же, напротив, бесконечно увеличивать ее степени, то она окажется содержащей высшее и, следовательно, необходимейшее существование. Это — первая часть теоремы. Далее, так как необходимость и совершенство никоим образом не могут быть разделены (как очевидно из акс. 6 и всей первой части этого доказ.), то становится ясным и то, что подлежит доказательству на втором месте.

*Примечание 1. О многом утверждают, что оно необходимо существует лишь потому, что есть определенная причина для его возникновения; я же говорю не об этом, а лишь о той необходимости и возможности, которая следует из простого рассмотрения природы или сущности ищи, не принимая во внимание никакой причины.*

*Примечание 2. Я говорю здесь не о красоте или других совершенствах, которые люди выставили по суеверию или невежеству. Но я под совершенством понимаю только реальность или бытие. Так, например, я замечаю, что в субстанции содержится более реальности, чем в ее модусах или акциденциях, и отсюда ясно познаю, что она содержит также более необходимое и более совершенное бытие, чем акциденции, как вполне очевидно из акс. 4 и 6.*

**Королларий.** Отсюда следует, что то, что заключает в себе необходимое существование, есть совершеннейшее существо, или бог.

## Л е м м а 2

*Природа того, кто имеет силу поддерживать себя, содержит необходимое существование.*

**Доказательство.** Кто имеет силу поддерживать себя, имеет также силу сотворить себя (по акс. 10), т. е. (как легко допустить) он не нуждается ни в какой внешней причине для своего существования, только его собственная природа, скорее, будет достаточной причиной того, что он существует возможным или необходимым образом. Но «возможным образом» не подходит, ибо тогда (по тому, что уже было доказано в связи с акс. 10) из того, что он уже существует, не следовало бы, что он и позже будет существовать (что противоречит допущению). Поэтому он должен необходимо существовать, т. е. его природа содержит необходимое существование, что и требовалось доказать.

**Доказательство седьмой теоремы.** Если бы я имел силу сохранять себя, то моя природа была бы такова, что я содержал бы необходимое существование (по лемме 2), и потому моя природа содержала бы (по кор. к лемме 1) все совершенства. Но я нахожу в себе как мыслящем существе много несовершенств (например, то, что я сомневаюсь, что я желаю и т. д.), а именно таких, в которых я уверен (по сх. к т. 4); следовательно, я не имею никакой силы поддерживать себя. Я также не могу сказать, что я потому лишен тех совершенств, что хочу теперь отказать себе в них, ибо это, очевидно, противоречило бы первой лемме и тому, что я ясно нахожу в себе (по акс. 5).

Далее, пока я существую, я могу существовать, лишь будучи сохраняем либо самим собою, если я имсю к этому силу, либо другим, имеющим эту силу (по акс. 10 и 11). Но я существую (по сх. к т. 4), и все-таки я не имею силы сохранять себя сам, как уже доказано, следовательно, меня сохраняет другой. Но этот другой не таков, чтобы не иметь силы сохранять самого себя (по той же причине, по которой, как я только что доказал, я сам не могу себя сохранять); следовательно, этот другой имеет силу сохранять себя, т. е. (по лемме 2) его природа заключает необходимое существование, т. е. (по кор. к лемме 1) он содержит все совершенства, принадлежащие, по моему ясному разумению, совершеннейшему существу. Следовательно существует совершеннейшее существо, т. е. бог, что и требовалось доказать.

*Королларий.* Бог может совершить все, что мы представляем ясно и отчетливо, и так именно, как мы это представляем.

**Доказательство.** Все это очевидно из предыдущей теоремы. Там доказано, что бог существует потому, что должен существовать кто-нибудь, содержащий все совершенства, идеи которых мы имеем. Но мы имеем идею столь великого могущества, что им одним, обладающим этим могуществом, может быть создано небо, земля и все прочее, что я считаю возможным. Поэтому вместе с существованием бога доказано о нем и все это.

## Т е о р е м а 8

*Дух и тело действительно различны.*

**Доказательство.** То, что мы представляем ясно, может быть создано богом так, как мы это представляем (по предыдущему кор.). Но мы ясно представляем себе дух, т. е. мыслящую субстанцию (по опр. 6) без тела, т. е. (по опр. 7) без протяженной субстанции (по т. 3 и т. 4), и также, наоборот, тело без духа (как всякий легко допустит). Поэтому по крайней мере благодаря божественному могуществу дух может существовать без тела и тело без духа.

Субстанции же, которые могут существовать одна без другой, действительно различны (по опр. 10); но дух и тело суть субстанции (по опр. 5, 6, 7), которые могут существовать одна без другой; следовательно, дух и тело действительно различны.



См. предл. 4 у Декарта в конце его «Ответа на вторые возражения» и сказанное в § 22—29, ч. 1 «Начал», так как я не считаю нужным приводить это здесь.

### Т е о р е м а 9

*Бог всеведущ (summe intelligens).*

**Доказательство.** Если оспаривать это, то бог или ничего не знает, или знает не все, но лишь нечто. Но знание одного и незнание остального предполагает ограниченный и несовершенный разум, который приписывать богу абсурдно (по опр. 8). Если же бог ничего не знает, то это или показывает у бога недостаток знания, как у людей, когда они ничего не знают, и содержит в таком случае несовершенство, какого не может быть у бога (по опр. 8); или это показывает, что совершенству бога противоречит, чтобы он знал нечто. Однако если у бога таким образом вполне отрицается способность познания, то он не может творить никакого разума (по акс. 8). Но так как мы представляем разум ясно и отчетливо, то бог может быть его причиной (по кор. к т. 7). Поэтому совершенству бога не может никоим образом противоречить знать нечто, а следовательно, он всеведущ, что и требовалось доказать.

**Схолия.** Хотя надо допустить, что бог бестелесен, как это доказано в т. 16, однако этого нельзя понимать так, как будто все совершенства протяжения должны быть удалены от него; это скорее необходимо лишь постольку, поскольку природа и свойства протяжения содержат несовершенства. Это имеет силу и для знания бога, как признают все, желающие подняться над общей массой философов, и как будет подробно изложено в моем «Приложении», ч. II, гл. 7.

### Т е о р е м а 10

*Всякое совершенство, находящее в боге, происходит от бога.*

**Доказательство.** Если не допустить этого, то в боге было бы совершенство, исходящее не от него; тогда это совершенство будет в боге или само по себе, или от чего-то,

отличного от бога. Если оно само по себе, то оно имсет необходимое существование (по лемме 2 к т. 7), и тогда оно будет (по кор. леммы 1 той же теоремы) чем-то в высшей степени совершенным, следовательно (по опр. 8), самым богом. Поэтому, если говорят, что в боге есть нечто, исходящее от самого себя, то одновременно говорят, что оно исходит от бога, что и требуется доказать. Если же, напротив, оно исходит от чего-нибудь, отличного от бога, то бог не может быть представлен вопреки опр. 8 совершеннейшим сам через себя. Поэтому все, найденное в боге совершенным, исходит от бога, что и требовалось доказать.

### Т е о р е м а 11

*Нет нескольких богов.*

**Доказательство.** Если кто это оспаривает, то пусть представит себе, если возможно, несколько богов, например  $A$  и  $B$ . Тогда (по т. 9) как  $A$ , так и  $B$  необходимо будут всеведущи, т. е.  $A$  знает все, следовательно, себя и  $B$ , и, наоборот,  $B$  знает себя и  $A$ . Но так как  $A$  и  $B$  (по т. 5) необходимо существуют, то  $B$  является само причиной истины и необходимости своей идеи в  $A$ ; и, наоборот,  $A$  является причиной истины и необходимости своей идеи в  $B$ . Таким образом, в  $A$  будет совершенство, исходящее не из него самого, и в  $B$  совершенство, исходящее не из него, а потому оба (по пред. теореме) не будут богами. Поэтому, нет нескольких богов, что и требовалось доказать.

*Надо заметить, что из одного того, что вещь заключает в себе необходимое существование, как это имеет место в боге, необходимо следует, что эта вещь единственна. При внимательном размышлении всякий заметит это сам; и я мог бы это здесь тоже доказать, но, конечно, не таким общепонятным образом, как это сделано в этой теореме.*

### Т е о р е м а 12

*Все существующее сохраняется лишь силою бога.*

**Доказательство.** Если кто оспаривает это, пусть допустит, что нечто сохраняет само себя; тогда (по лемме 2 к т. 7) его природа содержит необходимое существование, и потому (по кор. к лемме 1, т. 7) оно должно быть богом;

тогда было бы несколько богов, что противоречиво (по т. 11). Итак, все сохраняется силою бога, что и требовалось доказать.

**Королларий 1.** *Бог есть творец всех вещей.*

**Доказательство.** Бог сохраняет все (по т. 12), т. е. (по акс. 10) он сотворил все, что существует, и творит его непрестанно снова.

**Королларий 2.** *Вещи сами по себе не имеют сущности, которая могла бы быть причиной познания бога: скорее бог является причиной вещей также и в отношении их сущности.*

**Доказательство.** Так как в боге нет совершенства, не исходящего от него (по т. 10), то вещи сами по себе не могут иметь сущности, которая могла бы быть причиной познания бога. Так как бог все производит не из другого, но вполне творит (по т. 12 с кор.) и действие творения не допускает иной причины, кроме действующей (ибо так я определил творение), которая является богом, то скорее следует, что вещи до их творения были совершенно ничем, и потому бог есть причина их сущности, что и требовалось доказать.

Этот королларий очевиден из того, что бог есть причина и творец всех вещей (по кор. 1) и что причина должна содержать в себе все совершенства действия (по акс. 8), как каждый легко может заметить.

**Королларий 3.** Отсюда ясно следует, что бог не ощущает и собственно не воспринимает; ибо его разум не определяется никакой внешней вещью, но все исходит из него самого.

**Королларий 4.** Бог согласно причинности предшествует сущности и существованию вещей, как это очевидно из 1 и 2 кор. этой теоремы.

### Т е о р е м а 13

*Бог в высшей степени правдив и никоим образом не может быть обманщиком.*

**Доказательство.** Богу нельзя приписать ничего (по опр. 8), что содержит несовершенство. Но всякий обман (как само собою разумеется) \* или всякое намерение об-

---

\* Я не помещал этой аксиомы среди других аксиом, так как в этом не было необходимости. Ибо она мне нужна лишь для доказательства только этой теоремы и также потому, что, пока я еще не знал о бытии бога, я хотел считать истинным лишь то, что я мог

мануть исходит лишь из злобы или страха, а страх предполагает умаляющую силу, злоба же — недостаток доброты. Поэтому богу, как наиболее могущественному и в высшей степени благому существу, нельзя приписать обмана или намерения обмануть; он должен скорее считаться в высшей степени правдивым и ни в коей мере не обманщиком, что и требовалось доказать. См. «Ответ на вторые возражения» № 4 Декарта.

### Т е о р е м а 14

*Все, воспринимаемое ясно и отчетливо, истинно.*

**Доказательство.** Способность отличать истину от лжи, которой мы обладаем (как это всякий находит в самом себе и как это очевидно из всего доказанного выше), создана богом и постоянно сохраняется им (по т. 12 с кор.), т. е. (по т. 13) существом в высшей степени правдивым и ни в коей мере не обманщиком. Он не дал нам способности (как каждый замечает в себе) воздерживаться от того и не соглашаться с тем, что мы воспринимаем ясно и отчетливо; так что, если бы мы были введены в заблуждение здесь, то мы были бы также обмануты богом во всех обстоятельствах и бог был бы обманщиком, что (по т. 13) нелепо. Поэтому то, что мы воспринимаем ясно и отчетливо, истинно, что и требовалось доказать.

**Схолия.** Итак, то, с чем мы необходимо должны соглашаться, если оно воспринято нами ясно и отчетливо, необходимо должно быть истинным. Мы имеем способность не соглашаться с темным или сомнительным, или тем, что не может быть выведено из надежнейших принципов, как это каждый замечает в себе. Отсюда очевидно, что мы можем всегда остерегаться, чтобы не впасть в заблуждение, и никогда не обманываться (что еще яснее окажется из следующего), если мы твердо решимся не считать ничего истинным, что мы не воспринимаем ясно и отчетливо, или что не выведено из ясных и твердых принципов.

---

ывести из первоначально известного «я существую», как я напомнил в схолии к т. 4. Затем определения страха и злобы я равно не поместил среди определений, данных выше, так как всякий знает их, и я нуждаюсь в них лишь для этой теоремы.

*Заблуждение не есть нечто положительное.*

**Доказательство.** Если бы заблуждение было чем-либо положительным, то оно имело бы причиной бога и должно было бы постоянно твориться им (по т. 12). Но это нелепо (по т. 13); следовательно, заблуждение не представляет ничего положительного, что и требовалось доказать.

**Схолья.** Поскольку заблуждение не представляет в человеке нечто положительное, оно может быть только лишением истинного употребления свободы (по сх. к т. 14); следовательно, подобно тому как отсутствие солнца мы называем причиной мрака или бога, сотворившего дитя, подобным остальным детям, но не давшего ему зрения, мы считаем причиной его слепоты, бог считается и причиной заблуждения, потому что он дал нам разум, простирающийся лишь на немного. Чтобы ясно понять это, а также то, как заблуждение происходит от простого злоупотребления нашей волей и, наконец, как мы можем предохранить себя от заблуждения, вызовем в памяти различные модусы мышления, т. е. все модусы восприятия (как ощущение, воображение и чистое познание) и воли (как желание, нежелание, утверждение, отрицание и сомнение); ибо все они могут быть сведены к этим двум видам.

При этом следует заметить: 1) что дух, когда он что-либо постигает ясно и отчетливо и соглашается с этим, не может заблуждаться (по т. 14); так же мало дух может заблуждаться, когда он что-либо лишь представляет, не соглашаясь с этим. Ибо если я представлю себе крылатую лошадь, то это представление не содержит ничего ложного, пока я не допускаю существования крылатой лошади и пока также я сомневаюсь в существовании такой лошади. II, поскольку согласие есть не что иное, как определение воли, отсюда следует, что заблуждение зависит лишь от применения воли.

Чтобы это стало еще яснее, надо заметить, 2) что мы имеем власть соглашаться не только с тем, что мы воспринимаем ясно и отчетливо, но и с тем, что мы представляем каким-либо иным образом, ибо наша воля не ограничена никакими пределами. Всякий может это ясно видеть, если только подумает, что если бы бог хотел дать нам неограниченную силу разума, то он не должен был бы поделить нас большей силой соглашения, чем мы уже

имеем для того, чтобы соглашаться со всем понятием. Тем более достаточной была бы сила, какой мы теперь обладаем, чтобы соглашаться с бесконечно многим. Действительно, мы узнаем, что соглашаемся со многим, чего мы не вывели из определенных аксиом. Отсюда очевидно, что, если бы разум простирался так же далеко, как сила воли, или последняя не могла бы простираться далее разума, или, наконец, мы могли бы удержать силу воли внутри границ разума, то мы никогда не впадали бы в заблуждение (по т. 14).

Но мы не имеем силы выполнить оба первые требования, ибо для этого нужно было бы, чтобы воля не была неограничена, а созданный разум был неограничен. Таким образом, остается исследовать третье условие, т. е. имеем ли мы силу удержать нашу волю в пределах нашего разума. Но наша воля свободна в определении самой себя, следовательно, мы имеем силу удерживать способность соглашения в пределах нашего разума и таким образом предохранять себя от заблуждения. Отсюда вполне очевидно, что быть всегда обеспеченным от ошибок зависит лишь от употребления нашей воли. Свобода же нашей воли подробно доказана в § 39, ч. I «Начал» и в «Четвертом размышлении» и мною самим в последней главе «Приложения». И если мы должны соглашаться с ясно и отчетливо воспринятым, то это необходимое согласие зависит не от слабости нашей воли, но только от ее свободы и совершенства. Ибо согласие является в нас поистине совершенством (как это само собой разумеется), и воля никогда не бывает совершеннее и свободнее, чем когда она вполне определяет себя сама. Так как это может наступить лишь тогда, когда дух постигает что-либо ясно и отчетливо, то он необходимо тотчас дает себе это совершенство (по акс. 5). Поэтому мы вовсе не должны считать себя менее свободными потому, что при восприятии истины ни в какой мере не остаемся равнодушными. Скорее может считаться достоверным, что мы тем менее свободны, чем более равнодушны.

Итак, здесь остается еще объяснить, как заблуждение представляет в отношении к человеку только лишение, а в отношении к богу отрицание. Это легко понять, если предварительно принять во внимание, что, воспринимая наряду с ясно познанным еще многое другое, мы являемся болсе совершенными, чем если бы последнее не имело

места. Это ясно вытекает из того, что если бы мы вовсе ничего не могли воспринимать ясно и отчетливо, но все лишь смутно, то мы не обладали бы ничем более совершенным, чем это смутное восприятие, и тогда ничто другое не было бы желательным для нашей природы. Далее, согласие с чем-либо даже смутным, поскольку это есть деятельность, представляет совершенство. Это было бы всякому ясно, если, как сделано выше, предположить, что ясное и отчетливое восприятие противоречит человеческой природе. Тогда стало бы ясно, что для человека гораздо лучше соглашаться даже со смутным и упражнять свою свободу, чем оставаться всегда равнодушным, т. е. (как мы только что показали) на низшей степени свободы. Это окажется совершенно необходимым, если обратить внимание на целесообразное и полезное в человеческой жизни, как этому в достаточной мере учит ежедневный опыт каждого.

Поэтому, поскольку все отдельные виды нашего мышления, рассматриваемые сами по себе, совершенны, постольку они не могут содержать того, что составляет форму заблуждения. Если же обратить внимание на различные виды хотения, то одни окажутся совершеннее других в той мере, в какой они делают волю менее равнодушной, т. е. более свободной. Далее видно, что, пока мы соглашаемся со смутно представленным, мы делаем наш дух менее способным отличать истину от заблуждения и потому еще не обладаем высшей степенью свободы. Поэтому согласие со смутными представлениями, поскольку оно является чем-то положительным, еще не содержит несовершенства или формы заблуждения; оно является несовершенством лишь постольку, поскольку мы лишаем себя этим лучшей свободы, принадлежащей нашей природе и находящейся в нашей власти. Таким образом, все несовершенство заблуждения состоит только в этом лишении высшей степени свободы, что и называют заблуждением. Оно называется лишением, так как мы им лишаемся совершенства, присущего нашей природе, и заблуждением, так как по нашей вине мы не обладаем этим совершенством, поскольку мы, хотя и могли бы, не удерживаем воли в пределах разума. Если поэтому заблуждение в отношении к человеку является только лишением совершенного или правильного употребления свободы, то следует, что она не содержится ни в одной из способностей, какие человек имеет от бога, и ни в какой деятельности этих способно-

стей, поскольку она зависит от бога. Нельзя также сказать, что бог лишил нас большего разума, который он мог дать нам, и потому сделал нас способными впасть в заблуждение. Ибо природа любой вещи не может требовать от бога ничего, кроме того, что воля бога хотела ей даровать; ибо до воли бога нечто не существует и даже не может быть представлено (как мы более подробно покажем в нашем «Приложении», гл. 7 и 8). Поэтому бог так же мало лишил нас большего разума или более совершенной способности разума, как круг свойств шара или окружность свойств сферической поверхности.

Поэтому, так как ни одна из наших способностей, как бы их ни рассматривать, не может указать никакого несовершенства в боге, отсюда ясно следует, что это несовершенство, в котором состоит форма заблуждения, представляет лишение лишь в отношении человека, напротив, в отношении к богу, как причине, оно не может быть названо лишением, но лишь отрицанием.

## Т е о р е м а 16

*Бог бестелесен.*

**Доказательство.** Тело есть непосредственный субъект местного движения (по опр. 7): так что, если бы бог был телесен, то он мог бы делиться на части. Но так как это содержит несовершенство, то было бы противоречием допускать это о боге (по опр. 8).

**Другое доказательство.** Если бы бог был телесен, то он мог бы быть разделен на части (по опр. 7). Но каждая из этих частей либо могла бы существовать сама по себе, либо нет; в последнем случае она была бы подобна остальным вещам, созданным богом, и потому, как всякая созданная вещь, созидалась бы далее той же силою бога (по т. 10 и акс. 11), и потому, как все остальные сотворенные вещи, уже не принадлежала бы природе бога, что противоречиво (по т. 5). Если же каждая часть существует сама по себе, она должна включать необходимое существование (по лемме 2, т. 7), и потому каждая часть была бы существом в высшей степени совершенным (по кор. к лемме 2, т. 7). Но это также нелепо (по т. 11), следовательно, бог бестелесен, что и требовалось доказать.



## Т е о р е м а 17

*Бог простейшее существо.*

**Доказательство.** Если бы бог состоял из частей, то эти части (как каждый легко согласится) должны были бы, по крайней мере по их природе, предшествовать богу, что нелепо (по кор. 4 к т. 12); следовательно, бог — простейшее существо, что и требовалось доказать.

**Королларий.** Отсюда следует, что разум бога, его воля, или решение, и власть различаются от его сущности лишь по точке зрения.

## Т е о р е м а 18

*Бог неизменен.*

**Доказательство.** Если бы бог был изменчив, то он должен был бы изменяться не только по частям, но всей своей сущностью (по т. 17). Но сущность бога пребывает с необходимостью (по т. 5, 6 и 7), следовательно, бог неизменен, что и требовалось доказать.

## Т е о р е м а 19

*Бог вечен.*

**Доказательство.** Бог в высшей степени совершенное существо (по опр. 8), отсюда следует (по т. 5), что он необходимо существует. Если же приписать ему ограниченное существование, то пределы его существования необходимо должны познаваться, если не нами, то богом (по т. 9), так как он всеведущ. Таким образом, бог познавал бы, что он, будучи совершеннейшим существом (по опр. 8), не существует за этими пределами, что нелепо (по т. 5); поэтому бог имеет не ограниченное, а беспредельное существование, что обозначают вечностью (ср. гл. 1, ч. II моего «Приложения»). Поэтому бог вечен, что и требовалось доказать.

## Т е о р е м а 20

*Бог все предопределил от вечности.*

**Доказательство.** Так как бог вечен (по т. 19), то и разум его вечен, ибо он принадлежит его вечной сущности (по кор. к т. 17). Но его разум по существу не отличается

от его воли или решения (по кор. к т. 17); поэтому, когда говорят, что бог от вечности познал все вещи, то одновременно говорят, что он от вечности все вещи восхотел или решил, что и требовалось доказать.

**Короллариий.** Отсюда следует, что бог в высшей степени постоянен в своих творениях.

## Т е о р е м а 21

*Субстанция, протяженная в длину, ширину и глубину, действительно существует; и мы соединены с одной частью ее.*

**Доказательство.** Протяженная вещь, как мы ясно и отчетливо постигаем, не принадлежит к природе бога (по т. 10). Но она может быть сотворена богом (по кор. к т. 7 и по т. 8). Далее мы понимаем ясно и отчетливо (как каждый, поскольку он мыслит, замстит в себе), что протяженная субстанция есть достаточная причина, чтобы вызвать в нас щекотку, боль и подобные идеи, т. е. ощущения, которые постоянно возбуждаются в нас даже без нашего содействия. Если бы мы кроме этой протяженной субстанции захотели представить себе другую причину наших ощущений, например бога или ангела, то мы тотчас нарушили бы ясное и отчетливое понятие, которое мы имеем. Поэтому, если \* мы обращаем должное внимание на наши представления и ничего не признаем, кроме ясно и отчетливо воспринятого, то мы будем вполне склонны и ни в коей мере не равнодушны к тому, чтобы допустить, что протяженная субстанция — единственная причина наших ощущений, и поэтому утверждать, что существует протяженная вещь, сотворенная богом. В этом мы во всяком случае не можем ошибаться (по т. 14 со сх.); поэтому правильно утверждают, что существует субстанция, протяженная в длину, ширину и глубину. Это — во-первых.

Далее, мы замечаем среди наших ощущений, которые должны (как выше показано) вызываться в нас протяженной субстанцией, большое различие; например, когда я говорю, что вижу или воспринимаю дерево, или когда говорю, что чувствую жажду или боль, и т. д. Причину различия, как я ясно вижу, я не могу понять ранее, чем

---

\* См. док. т. 14, и сх. к теор. 15.

я познаю, что я тесно соединен с одной частью материи, а с другими частями не так тесно. Так как я это понимаю ясно и отчетливо и не могу себе представить никаким другим образом, то истинно (по т. 14 со сх.), что я соединен с частью материи. Это — во-вторых. Таким образом, доказано то, что и требовалось доказать.

*Примечание. Если читатель рассматривает себя здесь не как только мыслящую вещь, не имеющую тела, и если он не отвергает как предрассудки все свои прежние основания для допущения существования тела, то он напрасно будет стараться понять это доказательство.*





## ВТОРАЯ ЧАСТЬ

### ПОСТУЛАТ

Здесь требуется только, чтобы каждый обращал самое тщательное внимание на свои восприятия, чтобы отличать ясное от смутного.

### ОПРЕДЕЛЕНИЯ

1. *Протяжение* есть то, что состоит из трех измерений, но мы под этим не понимаем ни акта распространения, ни чего-либо, отличного от величины.

2. Под *субстанцией* мы понимаем то, что нуждается для своего существования лишь в помощи бога.

3. *Атом* — неделимая по своей природе часть материи.

4. *Безграничное* (Indefinitum) — то, границы чего (если они имеются) не могут быть постигнуты человеческим умом.

5. *Пустота* есть протяжение без телесной субстанции.

6. Между *пространством* и протяжением различие существует лишь в мысли, в действительности же между ними различия нет (см. § 10, ч. II «Начал»).

7. Мы называем *делимым*, по крайней мере в возможности, то, что может быть разделено мысленно.

8. *Местное движение* (Motus localis) есть перенос одной части материи или одного тела из соседства тел, непосредственно касающихся его и предполагаемых в покое, в соседство других тел.

Декарт пользуется этим определением, чтобы объяснить местное движение. Чтобы его понять как следует, надо заметить:

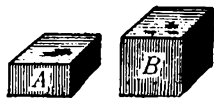
1) Что под частью материи он понимает все, что передвигается целиком, хотя бы оно само опять состояло из многих частей;

2) что для избежания путаницы в этом определении он говорит лишь о том, что постоянно находится в подвижной вещи, т. е. в переносе, чтобы оно не смешивалось, как это случалось часто со многими, с силой или действием, которое вызывает перенос. Вообще думают, что эта сила, действие нужны лишь для движения, но не для покоя; это, однако, заблуждение. Ибо, разумеется, нужна равная сила для того, чтобы сообщить покоящемуся телу известные степени движения, как и для того, чтобы у него снова отнять эти степени и привести его к покою. Опыт также учит этому; ибо нужна почти равная сила для того, чтобы привести в движение судно, находящееся в спокойной воде, как и для того, чтобы привести движущееся судно в покой. Обе силы были бы, конечно, равны, если бы одна сила не поддерживалась тяжестью и косоностью воды, поднимаемой судном при остановке его;

3) что он говорит о переносе из соседства смежных тел в соседство других, а не из одного места в другое. Ибо место (как он сам объясняет в § 13 ч. II) не представляет ничего действительного, но находится лишь в нашей мысли, почему о том же самом теле можно сказать, что оно в одно и то же время меняет и не меняет место. Но нельзя также сказать, что оно одновременно переносится и не переносится из соседства одного смежного тела, ибо в одно и то же мгновение лишь некоторые определенные тела могут касаться того же подвижного тела;

4) что он не говорит, что перенос происходит вообще из соседства смежных тел, но лишь таких, которые считаются покоящимися. Ибо для того, чтобы тело А было перенесено от покоящегося тела В, нужна та же сила с одной и другой стороны, что очевидно, например, в случае лодки, завязшей в тине и песке на дне воды, так как для передвижения лодки нужно приложить ту же силу ко дну, как и к лодке. Поэтому сила, с которой должно двигаться тело, тратится как на движущееся, так и на покоящееся тело. Но передвижение взаимно; ибо, когда лодка отделяется от песка, то и песок отделяется от

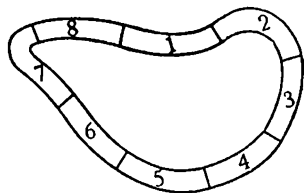
лодки. Таким образом, если мы хотим сообщить равные движения в противоположном направлении двум удаляющимся друг от друга телам, то, для того чтобы и первое и второе тело обладало одним и тем же действием, мы были бы вынуждены тогда сообщать и телам, которые всеми считаются покоящимися, например песку, от которого лодка должна отделиться, столько же движения, как и движущимся телам; ибо, как я показал, требуется одинаковое действие с одной и другой стороны и перемещение взаимно. Однако это сильно отступало бы от обыкновенного способа выражения. Если даже тела, от которых отделяются другие, считаются покоящимися и так обозначаются, то мы всегда должны помнить, что все, что находится в движущемся теле (почему его называют «движущимся»), содержится и в покоящемся теле;



Фиг. 1.

5) наконец, из определения также очевидно, что каждое тело имеет лишь одно свойственное ему движение, так как оно может удаляться лишь

от тех же самых смежных и покоящихся тел. Если же подвижное тело есть составная часть других тел, имеющих другое движение, то можно ясно видеть, что и оно может принимать участие в бесчисленных других движениях. Но, так как не легко познать одно-



Фиг. 2.

временно столько движений и все они даже не могут быть познаны, то достаточно рассмотреть лишь одно, свойственное каждому телу (см. § 31 ч. II «Начал»).

9. Под кругом движущихся тел разумеется лишь то, что последнее тело, движущееся под влиянием толчка другого тела, - непосредственно касается первоначально двигавшегося, хотя бы линия, описываемая всеми телами в результате толчка одного этого движения, была очень кривая (см. фиг. 2).

## А К С И О М Ы

1. Ничто не обладает свойствами.
2. То, что без нарушения целостности вещи может быть отнято от нее, не составляет ее сущности; напротив,

то, что при отнятии уничтожает вещь, образует ее сущность.

3. Относительно твердости ощущение не учит нас ничему, и мы не имеем о ней никакого иного ясного и отчетливого представления, кроме того, что части твердого тела оказывают сопротивление движению наших рук.

4. Приближаются ли тела друг к другу или удаляются одно от другого, от этого они не занимают большего или меньшего пространства.

5. Часть материи не теряет природы тела ни вследствие податливости, ни вследствие сопротивления.

6. Движение, покой, форма и тому подобное не могут быть представлены без протяжения.

7. Кроме чувственно воспринимаемых свойств в теле остается лишь протяжение с его состояниями, как они выведены в части I «Начал».

8. То же самое пространство или любое протяжение не могут быть один раз больше, чем другой.

9. Всякое протяжение делимо, по крайней мере мысленно.

*В истине этой аксиомы не усомнится никто, кто только изучал элементы математики. Так, пространство между кругом и его касательной можно разделить бесконечно многими все большими кругами. То же очевидно для асимптот гиперболы.*

10. Никто не может представить себе пределы протяжения или пространства, не представляя себе за ними другого пространства, непосредственно примыкающего к первому.

11. Если материя разнородна и одна материя не соприкасается непосредственно с другой, то каждая необходимо заключена в границы, за которыми нет материи.

12. Наименьшие тела легко уступают движению наших рук.

13. Одно пространство не проникает через другое, и один раз не бывает больше, чем другой.

14. Если канал  $A$  такой же длины, как канал  $C$ , а  $C$  вдвое шире  $A$ , и жидкое вещество проходит чрез канал  $A$  вдвое скорее, чем одинаковое вещество чрез канал  $C$ , то в равное время равное количество вещества проходит чрез канал  $A$ , как и чрез канал  $C$ ; и если чрез  $A$  проходит то же количество, как чрез  $C$ , то оно должно двигаться в  $A$  вдвое быстрее, чем в  $C$ .

15. Вещи, согласующиеся с третьей вещью, согласуются между собою; и если они вдвое больше третьей, то они равны между собою.

16. Если материя движется различным образом, то она имеет по крайней мере столько действительно (actu) раздельных частей, сколько в ней одновременно наблюдается различных степеней скорости.



Фиг. 3.



Фиг. 4.

17. Прямая линия есть кратчайшее расстояние между двумя точками.

18. Если тело *A*, движущееся от *C* к *B*, отражается противным толчком, то оно будет двигаться по той же линии по направлению к *C*.

19. Если встречаются тела с противоположными движениями, то оба или по крайней мере одно из них должно испытать известное изменение.

20. Изменение в одной вещи исходит от большей силы.

21. Если тело *1* (см. фиг. 2) движется против тела *2* и толкает его, а тело *8* от этого толчка движется к *1*, то тела *1*, *2*, *3* и т. д. не могут находиться на прямой линии, но должны образовать полный круг вместе с *8*. См. опр. 9.

### Л е м м а 1

*Где есть протяжение или пространство, там необходимо есть и субстанция.*

**Доказательство.** Протяжение или пространство не может быть чистым ничто (по акс. 1), следовательно оно атрибут, который необходимо должен быть сообщен вещи, которая не может быть богом (по т. 16, ч. I). Следовательно, оно может быть сообщено лишь вещи, которая для своего существования нуждается в помощи бога (по т. 12, ч. I), т. е. субстанции (по опр. 2 той же части), что и требовалось доказать.



## Л е м м а 2

*Разрежение и сгущение ясно и отчетливо представляются нами, хотя мы не допускаем, что тела в состоянии разрежения занимают большее пространство, чем при сгущении.*

**Доказательство.** Действительно, они могут быть ясно и отчетливо представлены уже потому, что части одного тела удаляются друг от друга или приближаются одно к другому. Поэтому они (по акс. 4) не будут занимать большего или меньшего пространства. Ибо, когда части тела, например, губки, сближаясь, вытесняют тела, наполняющие их промежутки, то вследствие этого тело становится плотнее, и поэтому его части не будут занимать меньшего пространства, чем прежде (по акс. 4). Если же они потом опять удалятся друг от друга и промежутки наполнятся другими телами, то наступит разрежение, причем части не займут большего пространства. То, что на примере губки отчетливо воспринимается чувствами, на примере всех тел можно представить себе в уме, хотя промежутки между частями недоступны восприятию человеческих чувств. Таким образом, разрежение и сгущение ясно и отчетливо представляются нами и т. д., что и требовалось доказать. *Предпослать это казалось нужным для того, чтобы разум избавился от ложных представлений о пространстве, разрежении и т. д. и стал способен к пониманию нижеследующего.*

## Т е о р е м а 1

*Если даже отнять от тела твердость, вес и другие чувственные свойства, то, несмотря на это, природа тела останется не нарушенной.*

**Доказательство.** О твердости, например камня, ощущение не сообщает нам ничего, и мы относительно нее не усматриваем ничего ясно и отчетливо, кроме того, что части твердого тела оказывают сопротивление движению наших рук (по акс. 3); поэтому и твердость не представляет ничего больше (по т. 14, ч. I). Если же такое тело растолочь на мельчайшие частицы, то его части легко будут уступать рукам (по акс. 12) и все-таки не потеряют природы тела (по акс. 5), что и требовалось доказать.

Точно так же ведется доказательство для веса и прочих чувственных свойств.

## Т е о р е м а 2

*Природа тела, или материи, состоит только в протяжении.*

**Доказательство.** Природа тела не устраняется от устранения его чувственных свойств (по т. 1); следовательно, они не составляют его сущности (по акс. 2). Так остается лишь протяжение и его состояние (по акс. 7). Поэтому, если и их устранить, то не останется ничего принадлежащего природе тела, и оно будет этим совершенно устранено; следовательно, природа тела состоит (по акс. 2) только в его протяжении, что и требовалось доказать.

**Королларий.** Пространство и тело в действительности не различаются.

**Доказательство.** Тело и протяжение в действительности не различаются (по предыдущей т.); точно так же пространство и протяжение не различаются реально (по опр. 6), поэтому пространство и тело (по акс. 15) также не различаются реально, что и требовалось доказать.

**Схолия.** Хотя мы и говорим \*, что бог повсюду, мы не предполагаем тем самым, что бог протяжен, т. е. (по т. 2) телесен; ибо вездесущие (*esse ubique*) относятся лишь к могуществу бога и его содействию, которым он поддерживает все вещи. Поэтому вездесущие бога так же мало относятся к протяжению или телу, как к ангелам и человеческим душам. Если же мы говорим, что его могущество повсюду, то этим его сущность не должна быть исключена, потому что, где его могущество, там находится и его сущность (по кор. к т. 17, ч. I). Скорее должна быть исключена лишь телесность, т. е. бог находится повсюду, не через телесное могущество, но лишь чрез божественное могущество и сущность, которые сообща охраняют протяжение и мыслящие вещи (по т. 17, ч. I), которых он действительно не мог бы сохранить, если бы его могущество, т. е. его сущность, было телесным.

## Т е о р е м а 3

*Пустота сама по себе противоречивое понятие.*

**Доказательство.** Под пустотой разумеют протяжение без телесной субстанции (по опр. 5), т. е. (по т. 2 этой части) тело без тела, что нелепо.

---

\* См. об этом подробнее в «Приложении», ч. II, гл. 3 и 9.

*Для полного выяснения и устранения ложных представлений о пустоте прочти § 17 и 18, ч. II «Начал», где особенно отмечается, что тела, между которыми ничего не находится, необходимо соприкасаются, и далее, что ничто не обладает свойствами.*

#### Т е о р е м а 4

*Часть тела не занимает один раз большего пространства, чем другой раз, и наоборот, то же пространство не содержит один раз более тела, чем другой раз.*

**Доказательство.** Пространство и тело реально не различаются (по кор. к т. 2). Поэтому, говоря, что пространство один раз не является большим, чем другой (по акс. 13), мы в то же время говорим, что тело не может быть один раз больше, т. е. занимать большее пространство, чем другой; это было первое. Далее, из того, что тело и пространство реально не различаются, следует, что, говоря, что одно и то же тело не может занимать один раз большее пространство, чем другой, мы в то же время говорим, что одно и то же пространство не может содержать один раз больше тела, чем другой, что и требовалось доказать.

**Королларий.** Тела, занимающие равное пространство, например золото или воздух, содержат также равное количество материи или телесной субстанции.

**Доказательство.** Телесная субстанция состоит не в твердости, например золота, не в мягкости, например воздуха, не в других чувственных качествах (по т. 1, ч. II), но лишь в протяжении (по т. 2, ч. II). Но, так как (по предположению) в первом столько же пространства, или (по опр. 6) протяжения, как во втором, то в каждом заключается столько же телесной субстанции, что и требовалось доказать.

#### Т е о р е м а 5

*Нет никаких атомов.*

**Доказательство.** Атомы суть части материи, не делимые по своей природе (по опр. 3), но, так как природа тела состоит в протяжении (по т. 2, ч. II), которое по своей природе, как бы оно ни было мало, делимо (по акс. 9 и

опр. 7), то всякая самая малая часть материи по природе делима, т. е. нет никаких атомов или неделимых по своей природе частей материи, что и требовалось доказать.

**Схолия.** Вопрос о существовании атомов всегда был труден и запутан. Некоторые утверждают, что атомы существуют, так как одна бесконечность не может быть больше другой, и, если бы две величины, например  $A$  и  $2A$ , были бесконечно делимы, то они могли бы могуществом бога, который усматривает их бесконечные части одним взором, действительно быть разделены на бесконечно многие части. Но если, как сказано, одна бесконечность не может быть больше другой, то величина  $A$  была бы равна  $2A$ , что нелепо. Далее, задают вопросы, бесконечна ли также половина бесконечного числа, четная она или нечетная, и другие подобные этим. Декарт отвечает на все это, что нельзя отвергать постижимое для нашего разума и представляемое ясно и отчетливо ради того, что превосходит наш разум и наше понимание и потому не постигается нами вовсе или же весьма недостаточно. Но бесконечность и ее свойства превосходят конечный по своей природе человеческий разум, и потому было бы безумно отвергать или сомневаться в том, что мы представляем ясно и отчетливо в отношении пространства, только потому, что мы не можем понять бесконечности. Поэтому то, в чем мы не замечаем никаких границ, каковы протяжение мира, делимость частей материи и т. д., Декарт обозначает как безграничное (*indefinitum*) (см. об этом § 26, ч. I «Начал»).

## Т е о р е м а 6

*Материя безгранично протяженна, и материя неба и земли одна и та же.*

**Доказательство первой части.** Нельзя представить себе никаких границ протяжения, т. е. (по т. 2, ч. II) материи, не представляя себе тотчас за ними непосредственно прилегающие пространства (по акс. 10), т. е. (по опр. 6) протяжение или материю, и так без конца. Это — первое.

**Доказательство второй части.** Сущность материи состоит в протяжении (по т. 2, ч. II), притом лишенном границ (по первой части этого доказательства), т. е. (по

опр. 4) таком, которое не может быть представлено человеческим разумом как ограниченное. Поэтому, она не многообразна (по акс. 11), но везде одна и та же. Это — второе.

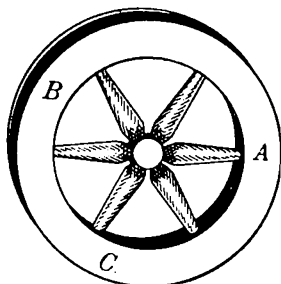
**Схолия.** До сих пор мы рассуждали о природе или сущности протяжения. Но, что оно, как мы его представляем, создано богом и существует, доказано в последней теореме, ч. I, а из т. 12, ч. I следует, что это протяжение поддерживается той же силой, которая его создала. Далее, в последней теореме, ч. I мы доказали, что мы как мыслящие существа соединены с одной частью этой материи и с ее помощью в состоянии воспринимать и что действительно существуют все те различия, к которым материя, как мы знаем из ее созерцания, способна, как, например, делимость, местное движение или перенос части материи с одного места на другое, который познается отчетливо и ясно, поскольку мы видим, что на место уходящих являются другие части материи. Это деление материи и это движение представляются нами бесконечно различными способами, и потому можно представить бесконечно многие разновидности материи. Я говорю, что они воспринимаются нами ясно и отчетливо, пока мы воспринимаем их как виды протяжения, а не вещи, которые реально отличны от протяжения, как подробно объяснено в ч. I «Начал». Правда, философы придумали еще много других видов движения, но мы можем допустить лишь то движение, которое представляем ясно и отчетливо, а ясно и отчетливо мы видим, что лишь это местное движение причастно протяжению. А так как ни одно другое движение не доступно нашему воображению, то можно допустить лишь одно местное движение.

Правда, говорят, что Зенон отрицал местное движение по разным основаниям. Циник Диоген опроверг это на свой лад, прохаживаясь по школе, где Зенон обучал этому, смущая тем самым его слушателей. Заметив, что один из них задержал его, мешая прогулке, Диоген выбранил помешавшего, говоря: «Как ты смеешь опровергать таким образом доводы твоего учителя?» Однако пусть никто не заблуждается относительно доводов Зенона и не думает, что чувства показывают нам нечто такое — а именно движение, — что противоречит разуму, так что самый дух заблуждается в том, что он воспринимает ясно и отчетливо с помощью разума. Я приведу здесь главные до-

поды Зенона и покажу, что они основаны лишь на ложных предрассудках, именно потому, что этот философ не имел правильного понятия о материи.

В о - п е р в ы х, говорят, он утверждал, что если бы существовало местное движение, то очень быстрое круговое движение тела не отличалось бы от покоя. Но последнее нелепо, а следовательно, нелепо и первое, как это доказывается следующим образом. Именно, в покое находится то тело, все точки которого всегда остаются на том же месте; но все точки тела, которое с наибольшей скоростью вращается по кругу, остаются на том же месте, следовательно и т. д. Зенон, говорят, объяснял это сам на примере колеса.

Пусть это будет колесо *ABC*. Если оно вращается с известной скоростью вокруг центра, то точка *A* будет совершать свой оборот через *B* и *C* скорее, чем если бы оно вращалось медленнее. Допустим, например, что по истечении часа точка *A* при медленном движении будет там, откуда она вышла. Если же допустить, что движение вдвое

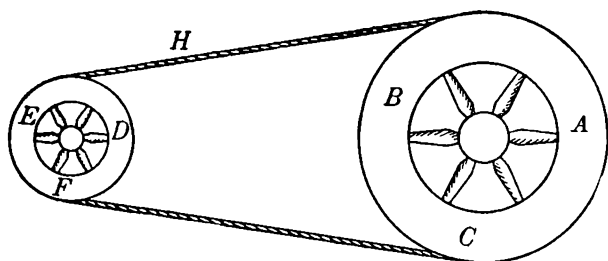


Фиг. 5.

скорее, то она в полчаса достигнет прежнего места; а если движение вчетверо скорее, то в четверть часа. Если же принять бесконечно большую скорость, то это время уменьшится до одного мгновения. Тогда точка *A* при этой высшей скорости во все мгновения, т. е. всегда, будет на том же месте, и то, что здесь очевидно для одной точки, очевидно и для всех остальных точек этого колеса. Поэтому все точки его при этой наибольшей скорости остаются на том же месте.

Однако, чтобы ответить на это, следует заметить, что это доказательство имеет силу больше против наибольшей скорости, чем против самого движения; впрочем, я не собираюсь рассматривать, правильно ли доказывал Зенон, а хочу лишь вскрыть предрассудки, на которых основана вся эта аргументация, поскольку он с ее помощью хочет опровергнуть движение. Прежде всего Зенон предполагает, что можно себе представить такую скорость движения тел, большая которой невозможна. Затем он доуяскает, что время слагается из мгновений, подобно

тому как другие предполагают, что величина состоит из неделимых точек. Но то и другое ложно. Никогда нельзя себе представить такого быстрого движения, чтобы нельзя было допустить еще более быстрого. Нашему разуму противоречит представление столь быстрого движения, хотя бы оно описывало лишь малую линию, при котором не могло бы быть еще более быстрого. То же имеет силу и для медленности; никогда нельзя себе представить столь медленное движение, чтобы не могло быть еще более медленного. То же я утверждаю о времени, которое служит мерой движения; и здесь нашему разуму противоречит



Фиг. 6.

представление такого времени, короче которого не может быть. Чтобы все это доказать, последуем по стопам Зенона. Допустим вместе с ним, что колесо  $ABC$  так быстро вращается вокруг центра, что точка  $A$  во все мгновения находится в месте  $A$ , откуда она выходит. Но я говорю, что я ясно представляю себе скорость, которая безгранично больше той и где, следовательно, промежутки времени бесконечно меньше. Ибо допустим, что, в то время как колесо  $ABC$  движется вокруг своего центра, оно с помощью привода  $H$  заставляет другое колесо  $DEF$  (которое я принимаю в половину меньше) также вращаться вокруг своего центра. Но так как колесо  $DEF$  вдвое меньше колеса  $ABC$ , то, очевидно, оно вращается вдвое скорее колеса  $ABC$  и, следовательно, точка  $D$  в половинные промежутки времени опять будет находиться в том месте, откуда она вышла. А если сообщить колесу  $ABC$  движение  $DEF$ , то последнее будет двигаться вчетверо скорее прежнего; если же заставить колесо  $ABC$  двигаться с этой скоростью, то колесо  $DEF$  будет двигаться в 8 раз скорее и так до бесконечности. Это абсолютно ясно из одного

лишь понятия материи. Ибо сущность материи, как мы показали, состоит в протяжении, или в постоянно делимом пространстве, а без пространства нет движения. Мы доказали также, что одна и та же часть материи не может одновременно занимать два места; ибо это было бы то же, как если бы я сказал, что одна и та же часть материи равна вдвое большей, как это очевидно из ранее изложенного. Поэтому если часть материи движется, то она движется в определенном пространстве, и, как бы это пространство, а следовательно, и время, которым измеряется движение, ни были малы, однако это пространство делимо, а следовательно, и длительность этого движения, т. е. время, делимо и так до бесконечности, что и требовалось доказать.

Перейдем теперь к другому софизму, приписываемому Зенону. Если тело движется, то оно движется в месте, где оно находится или где оно уже не находится. Первого не может быть, ибо если оно где-либо находится, то необходимо находится в покое. Но оно также не может двигаться и в том месте, где его нет, и потому оно вовсе не движется. Это доказательство совершенно подобно предыдущему; и здесь предполагается столь малое время, меньше которого невозможно представить. Ибо если ответят, что тело движется не в одном месте, а с места, где оно находится, к месту, где его нет, то Зенон спросит, не было ли оно на промежуточных местах? Если мы в своем ответе прибегнем к следующему различению: если под словом «было» разуметь «покоилось», то мы оспариваем, чтобы тело где-либо находилось, пока оно двигалось; если же под «было» разуметь «существовало», то мы скажем, что тело необходимо существовало, пока оно двигалось. Но Зенон тогда спросит: где же оно находилось во время своего движения? Если он этим «где оно находилось» хочет спросить, какое место оно занимало, пока двигалось, то мы ответим, что оно не занимало никакого места. Если же это значит — «какое место оно оставило», то мы скажем, что все места, какие только можно указать в пространстве, пройденном телом. Если затем Зенон спросит, могло ли тело в одно мгновение занимать и менять место, то мы и здесь укажем новое различение, ответив, что если он под мгновением разумет такое время, меньше которого нет, то он спрашивает о нем мыслимой вещи, как мы уже показали, следовательно, это и не нуждается в ответе.



Если же время понимается в объясненном мною выше смысле, т. е. в истинном его смысле, то никогда нельзя указать столь малого отрезка времени, в которое, как бы оно ни было мало, тело не могло бы занять и переменить место, как это ясно всякому при должном внимании. Отсюда очевидно, что Зенон предполагает, как я показал выше, столь малое время, меньше которого нельзя себе представить, а следовательно, и здесь ничего не может доказать.

Кроме этих двух доказательств часто говорят о другом, которое вместе с его опровержением можно прочесть у Декарта в предпоследнем письме первого тома «Писем».

Я хотел бы, однако, обратить внимание моих читателей на то, что я противопоставил доводам Зенона мои собственные, т. е. опроверг его с помощью доказательств разума, а не посредством чувств, как это сделал Диоген. Ибо ищущему истину чувства могут дать лишь явления природы, которые заставляют его отыскивать их причины; но они никогда не могут представить ложным то, что разум ясно и отчетливо познал как истинное. Это мое мнение и мой метод; я хочу доказывать вещи, обсуждаемые мною, при помощи доводов, которые ум познал ясно и отчетливо, не обращая внимания на то, что противопоставляют им чувства, ибо, как сказано, чувства могут лишь заставить ум скорее исследовать одно, нежели другое, но они не могут представить ложным то, что познано ясно и отчетливо.

### Т е о р е м а 7

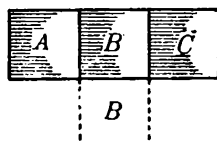
*Ни одно тело не вступает на место другого, если последнее одновременно не вступает на место третьего.*

Доказательство (см. фиг. 7). Если кто-нибудь оспаривает это, то пусть допустит, если это возможно, что тело  $A$  занимает место тела  $B$ , которое равно  $A$  и не отступает со своего места. Поэтому пространство, содержавшее до сих пор лишь  $B$ , теперь (по предположению) будет содержать  $A$  и  $B$ , т. е. вдвое больше прежнего телесной субстанции, что (по т. 4, ч. II) нелепо. Поэтому ни одно тело не вступает на место другого и т. д., что и требовалось доказать.

## Т е о р е м а 8

*Если одно тело вступает на место другого, то одновременно оставленное им место занимает третье тело, которое непосредственно соприкасается с ним.*

**Доказательство.** Если тело  $B$  движется к  $D$ , то тела  $A$  и  $C$  либо будут одновременно сближаться и касаться друг друга, либо нет. Если произойдет первое, то тем самым наша теорема признается верной. Если же они не сближаются и все оставленное  $B$  пространство лежит между  $A$  и  $C$ , то (по кор. к т. 2 и кор. к т. 4, ч. II) между ними лежит тело, равное  $B$ . Но это тело (по предположению) не есть  $B$ ; следовательно, другое тело, занимающее его место в то же мгновение, и поскольку это происходит в то же мгновение, то этим телом может быть лишь тело, соприкасающееся с  $B$ ; в схолии к т. 6, ч. II мы показали, что нет такого движения из одного места в другое, которое не требовало бы столь малого отрезка времени, меньше которого невозможно представить. Отсюда следует, что место, занимаемое телом  $B$ , не может быть занято в тот же момент другим телом, которое должно было бы пройти некоторое пространство, прежде чем занять это место. Следовательно, лишь тело, непосредственно касающееся  $B$ , может одновременно занять его место, что и требовалось доказать.



Фиг. 7.

**Схолия.** Так как части материи действительно отличаются друг от друга (по § 61, ч. I «Начал»), то одна может существовать без другой (по кор. к т. 7, ч. 1), и они не зависят друг от друга. Поэтому все вымыслы о симпатии и антипатии должны быть отвергнуты как ложные. Далее, причина всякого действия должна представлять нечто положительное (по акс. 8, ч. 1), а потому никогда нельзя сказать, что тело движется лишь для того, чтобы не возникло пустоты, но оно скорее нуждается для этого в толчке со стороны другого тела.

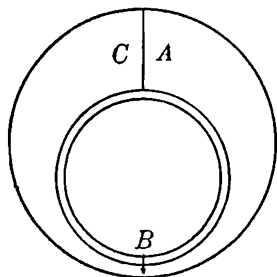
**Королларий.** При всяком движении движется одновременно целый круг тел.

**Доказательство.** В то время как тело 1 занимает место тела 2, последнее должно вступить на место другого тела,

например 3, и т. д. (по т. 7, ч. II). Далее, в то мгновение, когда тело 1 занимает место тела 2, место, оставленное телом 1, должно быть занято другим (по т. 8, ч. II), например телом 8 или другим, которое непосредственно касается тела 1. Но так как это может произойти лишь благодаря толчку со стороны другого тела (по предыдущей схолии), каковым здесь предполагается тело 1, то эти совместно движущиеся тела не могут находиться на одной прямой линии (по акс. 21), но описывают (по опр. 9) полный круг, что и требовалось доказать (см. фиг. 2).

### Т е о р е м а 9

*Если круговой канал ABC наполнен водой и в месте A он вчетверо шире, чем в месте B, то в то самое время, когда вода (или другая жидкость), находящаяся в A, начинает двигаться к B, вода, находящаяся в B, будет двигаться вчетверо скорее.*



Фиг. 8.

**Доказательство.** Когда вся вода с места A движется к B, то одновременно столько же воды в C, соприкасающейся с A, должно занять ее место (по т. 8, ч. II), а из B столько же воды должна занять место C (по той же т.), следовательно, вода должна в месте B двигаться вчетверо скорее (по акс. 14), что и требовалось доказать.

То, что здесь сказано о круговом канале, справедливо и для всех неравных пространств, через которые должны проходить одновременно движущиеся тела; доказательство этого будет тем же.

### Л е м м а

Если два полукруга описываются вокруг того же центра, как A и B, то пространство между обеими перифериями будет везде одинаковым. Если же они описываются около различных центров, как C и D, то это простран-

ство между двумя окружностями будет везде неодинаковым.

**Доказательство.** Очевидно из самого определения круга.



Фиг. 9.

### Т е о р е м а 10

*Жидкость, движущаяся через канал ABC (см. фиг. 8), принимает бесконечно много различных скоростей.*

**Доказательство.** Пространство между *A* и *B* везде неодинаково (по предыдущей лемме); поэтому скорость (по т. 9, ч. II), с которою жидкость движется через канал *ABC*, везде неодинакова. Так как далее между *A* и *B* можно мысленно себе представить бесконечно много все более мелких пространств (по т. 5, ч. II), то, очевидно, что неравенства пространства существуют повсюду в бесконечном числе, а потому и степени скорости будут бесконечно различны (по т. 9, ч. II), что и требовалось доказать.

### Т е о р е м а 11

*В материи, текущей через канал ABC (см. фиг. 8), существует разделение на бесконечное множество частиц.*

**Доказательство.** Материя, текущая через канал *ABC*, имеет одновременно бесконечно много скоростей (по т. 10, ч. II), следовательно (по акс. 16), она имеет бесконечно много действительно различных частей, что и требовалось доказать (см. § 34 и 35, ч. II «Начал»).

**Схoлня.** До сих пор мы рассуждали о природе движения. Теперь нам нужно исследовать его причину, которая двояка, а именно: первая, или всеобщая, причина, которая является причиной всех происходящих в мире движений, и частная причина, посредством которой отдельные части материи получают движения, которых они ранее не имели. Поскольку (по т. 14 и сх. к т. 17, ч. I) истинным

можно признавать лишь воспринятое ясно и отчетливо, то, очевидно, что всеобщей причиной можно считать только бога, потому что нельзя понять ясно и отчетливо никакой другой причины, кроме бога (как творца материи). То, что я здесь говорю о движении, имеет силу и для покоя.

### Т е о р е м а 12

*Бог есть главная причина (causa principalis) движения.*  
Доказательство. См. предыдущую схолию.

### Т е о р е м а 13

*То количество движения и покоя, которое бог однажды сообщил материи, и теперь еще сохраняется его содействием.*

**Доказательство.** Так как бог есть причина движения и покоя (по т. 12, ч. II), то он сохраняет их той же силой, которой он их сотворил (по акс. 10, ч. I), а именно в том же количестве, в котором он их первоначально сотворил (по кор. к т. 20, ч. I), что требовалось доказать.

**Схолия 1.** Хотя в теологии говорится, что бог делает многое по своему усмотрению, чтобы показать людям свое могущество, однако то, что зависит лишь от его усмотрения, может быть понято только через божественное откровение, и потому в философии, где исследуется лишь то, чему учит разум, это не может быть допущено, так как философию не должно смешивать с теологией.

**Схолия 2.** Хотя движение представляет лишь состояние движущей материи, однако оно имеет известное и определенное количество; из последующего обнаружится, как это надо понимать (см. § 36, ч. II «Начал»).

### Т е о р е м а 14

*Всякая вещь, поскольку она проста и не разделена и поскольку она рассматривается сама по себе, остается всегда, поскольку это зависит от нее, в том же состоянии.*

*Эта теорема многим представляется как бы аксиомой, мы, однако, ее докажем.*

**Доказательство.** Так как все может быть в определенном состоянии лишь с помощью бога (по т. 12, ч. I), а бог

в своих делах в высшей степени постоянен (по кор. к т. 20, ч. I), то, если не обращать внимания ни на какие внешние, т. е. особенные, причины, а рассматривать вещь самое по себе, следует утверждать, что она всегда будет оставаться в своем настоящем состоянии, что и требовалось доказать.

**Королларий.** Тело, раз пришедшее в движение, продолжает вечно двигаться, если не задерживается внешними причинами.

**Доказательство.** Это очевидно из предыдущей теоремы. Но, чтобы исправить ложные представления о движении, прочти § 37 и 38, ч. II «Начал философии» Декарта.

### Т е о р е м а 15

*Всякое движущееся тело само по себе стремится двигаться по прямой линии, а не по кривой.*

Эту теорему следовало бы считать аксиомой, но я докажу ее из предыдущего.

**Доказательство.** Так как движение имеет причиной только бога (по т. 12, ч. II), то само по себе оно не имеет никакой силы существования (по акс. 10, ч. I), но в каждое мгновение как бы вновь создается богом (по доказанному в той же аксиоме). Поэтому, пока обращается внимание на одну только природу движения, никогда нельзя приписать ему такой, зависящей только от его природы, длительности, которая могла бы быть представлена больше другой. Если же сказать, что природа движущегося тела требует, чтобы оно описывало своим движением кривую линию, то надо приписать природе движения большую длительность, чем при допущении, что природа движущегося тела требует продолжения его движения по прямой линии (по акс. 17). Но так как (по доказанному) мы не можем приписать природе движения такой длительности, то нельзя также приписать ее природе движения по кривой, но только по прямой линии, что и требовалось доказать.

**Схотлия.** Это доказательство для многих, может быть, покажется доказывающим только то, что природе движения одинаково свойственно описывать как кривую, так и прямую линию; и это потому, что нельзя указать никакой прямой линии, менее которой не была бы возможна другая прямая или кривая линия, и никакой кривой,

в сравнении с которой не было бы другой менее кривой. Но и в этом отношении я считаю доказательство правильно построенным, так как оно выводит доказываемое из одной всеобщей сущности, т. е. из существенного различия линий, а не из какой-либо величины или случайного их различия. Но, чтобы в результате доказательства не сделать более темными вещи сами по себе ясные, я отсылаю читателей к самому определению движения, которое не утверждает о движении ничего, кроме того, что оно есть перенесение части материи из соседства одних в соседство других и пр. Если мы не представим этого перенесения простейшим, т. е. по прямой линии, то мы должны присоединить к движению нечто, не содержащееся в его определении или сущности и потому не принадлежащее к его природе.

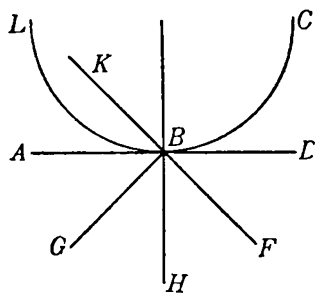
**Королларий.** Из этой теоремы следует, что всякое тело, движущееся по кривой, постоянно отклоняется от линии, по которой оно двигалось бы само по себе, а именно в силу какой-либо внешней причины (по т. 14, ч. II).

## Т е о р е м а 16

*Всякое тело, движущееся по кругу, как, например, камень в праще, постоянно определяется к движению в направлении касательной.*

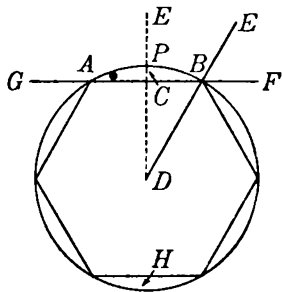
**Доказательство.** Тело, движущееся по кругу, постоянно удерживается внешней силой от дальнейшего движения по прямой линии (по предыдущему королларию), а если эта сила прекращается, то тело само по себе начинает двигаться по прямой (по т. 15). Я говорю далее, что тело, движущееся по кругу, определяется внешней причиной к дальнейшему движению в направлении касательной. Оспаривая это, надо предположить, что, например, камень пращи в  $B$  определяется не в направлении касательной  $BD$ , но в другом направлении, которое представляется от этой точки внутри или вне круга, например по  $BF$ , когда праща представляется идущей из части  $L$  к  $B$ , или по  $BC$  (о которой я предполагаю, что она образует с диаметром  $BH$  угол, равный  $FBN$ ), когда предполагается обратное движение пращи от  $C$  к  $B$ . Если же предположить, что в точке  $B$  камень пращи, движущийся по кругу от  $L$  к  $B$ , определяется к дальнейшему движению к  $F$ , то при дви-

жении пращи в обратном направлении от  $C$  к  $B$  камень необходимо должен (по акс. 18) продолжать движение в направлении, противоположном линии  $BF$ , и потому будет стремиться к  $K$ , а не к  $C$ , что противно допущению. Но так как \* кроме касательной через точку  $B$  нельзя провести линии, образующей с линией  $BH$  с обеих сторон равные углы, подобно  $DBH$  и  $ABH$ , то лишь одна касательная в состоянии не противоречить одному и тому же допущению, как бы ни двигалась праша, от  $L$  к  $B$  или от  $C$  к  $B$ , и, следовательно, можно принять лишь касательную как линию, по которой камень стремится двигаться, что и требовалось доказать.



Фиг. 10.

**Другое доказательство.** Возьмем вместо круга шестиугольник, вписанный в круг  $ABH$ , и пусть тело  $C$  на одной стороне  $AB$  находится в покое, затем представим себе линейку  $DBE$  (один конец которой укреплен в центре  $D$ , а другой подвижен), которая движется вокруг центра и притом постоянно пересекает линию  $AB$ . Очевидно, что при таком движении линейки  $DBE$  она встретит тело  $C$  в то мгновение, когда она пересечет линию  $AB$  под прямым углом, и что своим толчком она заставит тело  $C$  двигаться по прямой линии  $FBAC$  по направлению к  $C$ , т. е. по стороне  $AB$ , продолженной в бесконечность. Но мы взяли здесь шестиугольник совершенно произвольно, то же верно и для всякой иной фигуры, которую можно себе представить вписанной в круг. Именно, если тело  $C$ , находящееся в покое на одной стороне фигуры, получит толчок от линейки  $DBE$  в то мгновение, когда она пересекает эту сторону под прямым углом, то тело будет приведено



Фиг. 11.

\* Это очевидно из т. 18 и 19, кн. III, «Элементов» Эвклида.



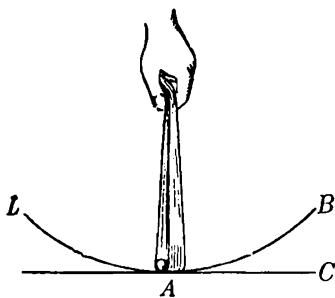
линейкой в движение по направлению этой стороны, продолженной в бесконечность. Поэтому если вместо шестиугольника представим себе прямолинейную фигуру с бесконечным числом сторон (т. е. круг, по определению Архимеда), то очевидно, что линейка  $DBE$ , где бы она ни встретила тело, всегда встретит его в то время, когда она пересечет одну сторону такой фигуры под прямым углом. Поэтому она никогда не встретит тела  $C$ , не приведя его одновременно в движение в направлении линии, продолженной в бесконечность. Но так как всякая сторона, продолженная по обоим направлениям, всегда должна пройти вне фигуры, то такая неопределенно продолженная сторона фигуры с бесконечным числом сторон, т. е. круга, будет всегда касательной. Если же представить себе вместо линейки пращу, движущуюся в круге, то она постоянно будет приводить камень в движение в направлении касательной, что и требовалось доказать.

*Следует заметить, что оба доказательства можно отнести к любой криволинейной фигуре.*

### Т е о р е м а 17

*Всякое тело, движущееся по кругу, стремится удалиться от центра круга, который оно описывает.*

**Доказательство.** Пока тело движется по кругу, оно приводится в движение внешней причиной, с прекращением которой оно продолжает двигаться в направлении касательной (по предыдущей теореме), все точки которой, кроме той, где она касается круга, лежат вне круга (по т. 16, кн. II «Элементов» Эвклида) и потому дальше отстоят от него. Поэтому камень, находящийся в праще  $EA$  и движущийся по кругу, когда он находится в точке  $A$ , стремится



Фиг. 12.

двигаться по прямой, все точки которой отстоят от центра  $E$  дальше, чем все точки окружности  $LAB$ , т. е. он стремится удалиться от центра описываемого им круга, что и требовалось доказать.

## Т е о р е м а 18

*Если тело, например А, движется к покоящемуся телу В, а В, несмотря на толчок А, не теряет своего покоя, то и В не потеряет ничего из своего движения, но удержит вполне то же количество движения, какое оно имело раньше.*

**Доказательство.** Если кто оспаривает это, то допустим, что тело А теряет нечто из своего движения, не перенося потерянного движения на другое тело, например В. Тогда в природе окажется меньшее количество движения, чем прежде, что нелепо (по т. 13, ч. II). Таково же доказательство в отношении к покою тела В. Поэтому если ни одно из обоих тел ничего не переносит на другое, то В сохранит весь свой покой, а А все свое движение, что и требовалось доказать.

## Т е о р е м а 19

*Движение, рассматриваемое само по себе, отлично от своего определения следовать в том или другом направлении к определенному месту, и вовсе не необходимо, чтобы тело, движущееся или отталкиваемое в противоположную сторону, некоторое время покоилось.*

**Доказательство.** Предположим, как в предыдущей теореме, что тело А движется по прямой линии к телу В и удерживается от дальнейшего движения телом В. При этом оно (по предыдущему) сохранит все свое движение и ни минуты не будет в покое. Но при продолжении своего движения оно не может удержать прежнего направления, так как, по допущению, оно задержано телом В. Поэтому оно, не уменьшая своего движения, но лишь изменяя свое направление, будет двигаться в противоположном направлении (согласно сказанному в гл. 2 «Диоптрики») <sup>12</sup>. Поэтому (по акс. 2) направление не принадлежит сущности движения, но отлично от нее, и движущееся тело, отталкиваясь таким образом, ни минуты не остается в покое, что и требовалось доказать.

**Королларий.** Отсюда следует, что ни одно движение не противоречит другому.

## Т е о р е м а 20

*Если тело А встречается тело В и увлекает его за собой, то А потеряет столько движения, сколько В при этой встрече получит от А.*

**Доказательство** (см. фиг. 1). Если кто-нибудь оспаривает это, то он тем самым допускает, что В получает больше или меньше движения, чем А теряет, тогда вся эта разница должна увеличить или уменьшить количество движения всей природы, что (по т. 13, ч. II) нелепо. Таким образом, если тело В не может получить ни меньше, ни больше, то оно может получить лишь столько, сколько А теряет, что и требовалось доказать.

## Т е о р е м а 21

*Если тело А вдвое больше тела В и движется с такой же скоростью, то тело А будет иметь вдвое больше движения, чем В, или вдвое больше силы, чтобы удержать равную с В скорость (см. фиг. 1).*

**Доказательство.** Предположим, например, вместо А два В, т. е. (по допущению) А, разделенное на две части; тогда каждое из этих двух В будет иметь силу оставаться в том состоянии, в котором оно находится (по т. 14, ч. II), и эта сила в обоих одинакова (по предположению). Если же оба эти В связаны, то возникнет одно А, сила которого или количество равны обоим В, или вдвое больше одного В, что и требовалось доказать.

*Впрочем, это следует также из простого определения движения. Именно, чем больше движущееся тело, тем более материи может отделиться от другого тела, следовательно, будет более отделения, т. е. (по опр. 8) более движения. См. наше четвертое замечание относительно определений движения.*

## Т е о р е м а 22

*Если тело А равно телу В и движется вдвое скорее В, сила или движение в А будет вдвое больше, чем в В.*

**Доказательство.** Допустим, что тело В при первоначальном его приведении в движение получило четыре

степени скорости. Если к этому ничего не присоединится, то оно будет продолжать свое движение (по т. 14, ч. II) и оставаться (*perseverare*) в своем состоянии. Теперь предположим, что оно благодаря новому толчку, равному первому, получает новую силу; тогда кроме первых четырех степеней оно получит новые четыре степени скорости, которые оно также удержит (по той же теореме), т. е. оно будет двигаться вдвое скорее или со скоростью, равной  $A$ , и одновременно будет иметь силу вдвое больше прежней, т. е. равную силе  $A$ . Следовательно, движение  $A$  вдвое больше движения  $B$ , что и требовалось доказать.

*Надо заметить, что под силой в движущихся телах мы разумеем здесь количество движения, которое в телах равной величины должно возрасти со скоростью движения, поскольку посредством этой скорости равновеликие тела в равное время больше отделяются от непосредственно прилегающих тел, чем при более медленном движении, и потому (по опр. 8) обладают большим движением. Напротив, в покоящихся телах под силой сопротивления понимают количество покоя. Отсюда следует:*

**Королларий 1.** *Чем медленнее движутся тела, тем более они причастны покою, ибо они более сопротивляются встречным телам, движущимся быстрее и имеющим силу, меньшую, чем они сами, а также менее отделяются от непосредственно прилегающих тел.*

**Королларий 2.** *Если тело  $A$  движется вдвое скорее тела  $B$ , а  $B$  вдвое больше  $A$ , то в большем  $B$  столько же движения, как в меньшем  $A$ , следовательно, сила в обоих одинакова.*

**Доказательство.** Если  $B$  вдвое больше  $A$ , а  $A$  движется вдвое скорее  $B$ , и далее  $C$  вдвое меньше  $B$  и движется вдвое медленнее  $A$ , то (по т. 21, ч. II)  $B$  будет иметь вдвое большее движение и (по т. 22, ч. II)  $A$  — вдвое большее движение, чем  $C$ , следовательно (по акс. 15),  $A$  и  $B$  будут иметь равное движение, так как движение обоих вдвое больше  $C$ , что и требуется доказать.

**Королларий 3.** *Отсюда следует, что движение отлично от скорости. Ибо очевидно, что из двух тел, имеющих равную скорость, одно может иметь вдвое большее движение, чем другое (по т. 21, ч. II), и наоборот, тела с неравной скоростью могут иметь равное движение (по предыдущему королларию). Впрочем, это очевидно также из*

простого определения движения, так как оно представляет лишь перенос тела из соседства и т. д.

*Однако здесь надо заметить, что этот третий королларий не противоречит первому. Ибо скорость можно понимать двояким образом: или по тому, как одно тело более или менее отделяется от непосредственно прилегающего тела в равное время и поэтому более или менее участвует в покое или движении, или по тому, как оно в равное время описывает большую или меньшую линию и постольку отличается от движения.*

*Я мог бы здесь прибавить еще другие теоремы, чтобы лучше выяснить т. 14, ч. II и объяснить силы вещей во всяком состоянии, как это сделано здесь относительно движения. Но достаточно перечитать § 43, ч. II «Начал» и прибавить здесь лишь одну теорему, необходимую для понимания следующего.*

### Т е о р е м а 23

*Если модулы какого-либо тела принуждены испытать перемену, то эта переменна всегда будет наименьшей.*

**Доказательство.** Эта теорема довольно очевидно вытекает из теоремы 14, ч. II.

### Т е о р е м а 24. Первое правило.

*Если два тела, например А и В (см. фиг. 1), вполне равны друг другу и движутся друг к другу с равной скоростью, то при встрече их каждое отразится в противоположную сторону, не теряя своей скорости.*

В этом предположении ясно, что для устранения противоположности этих двух тел или оба они должны отразиться в противоположном направлении, или одно должно увлечь за собой другое, так как они противоположны друг другу не в отношении движения, а лишь направления.

**Доказательство.** Если А и В сталкиваются, то они должны испытать некоторое изменение (по акс. 19). Но так как одно движение не противоположно другому (по кор. к т. 19, ч. II), то они несколько не должны терять свое движение (по акс. 19). Поэтому изменение коснется

лишь направления. Но нельзя себе представить, что меняется лишь направление одного из этих тел, например  $B$ , в том случае, если  $A$ , от которого оно должно получить изменение, не будет предположено сильнее  $B$  (по акс. 20). Но последнее было бы противно допущению. Поэтому если перемена направления может произойти лишь у одного тела, то она произойдет у обоих, причем  $A$  и  $B$  отразятся в противоположном направлении (по изложенному в «Диоптрике», гл. 2), но сохранят все свое движение, что и требовалось доказать.

### Т е о р е м а 25. Второе правило.

*Если оба тела неравны по своей массе, именно  $B$  больше  $A$  (см. фиг. 1), остальные же предложенные условия остаются прежними, то отразится лишь  $A$ , и оба тела будут продолжать движение с равной скоростью.*

**Доказательство.** Поскольку  $A$  предполагается меньше  $B$ , то оно имеет также меньшую силу, чем  $B$  (по т. 21, ч. II). Но так как при этом предположении, так же как и в предыдущем, противоположны лишь направления, и потому, как показано в предыдущей теореме, изменение может касаться только направления, то оно произойдет только в  $A$ , а не в  $B$  (по акс. 20); поэтому только  $A$  будет отражено более сильным  $B$  в противоположном направлении, не теряя, однако, нисколько своей скорости, что и требовалось доказать.

### Т е о р е м а 26

*Если тела различны, как по своей массе, так и по скорости, именно  $B$  вдвое больше  $A$  (см. фиг. 1), но движение  $A$  вдвое скорее  $B$ , а в остальном все остается попрежнему, то оба тела отразятся в противоположном направлении и каждое удержит прежнюю скорость.*

**Доказательство.** Так как  $A$  и  $B$  по предположению движутся друг против друга, то в одном столько же движения, как и в другом (по кор. к т. 22, ч. II). Поэтому движение одного не противоречит движению другого (по кор. к т. 19, ч. II) и силы обоих равны (по кор. 2 к т. 22, ч. II). Таким образом, это предположение совер-

шенно подобно предположению т. 24, и потому, согласно предыдущему доказательству,  $A$  и  $B$  отразятся в противоположном направлении, и каждое при этом сохранит всю свою скорость, что и требовалось доказать.

**Королларий.** Из трех последних теорем очевидно, что направление тела требует для своей перемены столько же силы, как изменение движения. Отсюда следует, что тело, теряющее более половины своего определения следовать в данном направлении и более половины своего движения, испытывает бóльшую перемену, чем тело, теряющее все свое определение.

### Т е о р е м а 27. Третье правило.

*Если два тела равны по массе, но  $B$  движется немного скорее  $A$ , то не только  $A$  отразится в противоположном направлении, но и  $B$  перенесет на  $A$  половину своего излишка скорости, и оба будут продолжать движение с равной скоростью в одном направлении.*

**Доказательство.**  $A$  (по допущению) противоположно  $B$  не только по своему направлению, но и по медленности, поскольку последняя причастна покою (по кор. к т. 22, ч. II). Поэтому простым отражением в противоположном направлении изменяется только направление, но не устраняется вся противоположность обоих тел. Следовательно (по акс. 19), перемена должна наступить как в направлении, так и в движении, и так как  $B$  по допущению движется скорее  $A$ , то  $B$  (по т. 22, ч. II) сильнее  $A$ , и потому (по акс. 20) перемена в  $A$  произойдет через  $B$ , и  $A$  будет посредством  $B$  отражено в противоположном направлении. Это первое. Далее,  $A$ , пока оно движется медленнее  $B$ , противоположно последнему (по кор. 1 к т. 22, ч. II), следовательно, должна наступить перемена (по акс. 19), по которой  $A$  не будет двигаться медленнее  $B$ . Но  $A$  не нуждается при этом допущении никакой достаточно сильной причиной к тому, чтобы двигаться скорее  $B$ .

Таким образом, если  $A$  не может двигаться медленнее  $B$ , так как оно сталкивается с  $B$ , ни скорее  $B$ , то  $A$  должно двигаться с такой же скоростью, как  $B$ . Но, если бы  $B$  переносило на  $A$  менее половины своего излишка скорости, то  $A$  продолжало бы двигаться медленнее  $B$ ; а если бы  $B$  переносило более половины своего излишка скорости на

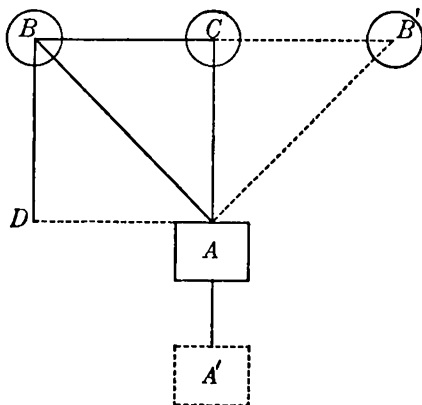
$A$ , то  $A$  двигалось бы скорее  $B$ . Но, как уже показано, то и другое нелепо. Поэтому перемена будет происходить лишь, пока  $B$  не перенесет на  $A$  половину своей большей скорости, которую  $B$  должно потерять (по т. 20, ч. II), и, следовательно, оба будут продолжать движение с равной скоростью в том же направлении без всякого противоречия, что и требовалось доказать.

**Королларий.** Отсюда следует, что, чем скорее движется тело, тем более оно определено продолжать движение в направлении линии своего следования, и наоборот, чем оно медленнее движется, тем менее оно склонно к этому.

**Схоллия.** Для того чтобы читатели не смешали здесь силу направления с силой движения, кажется, не плохо прибавить несколько замечаний, отчего станет яснее различие обоих. Итак, если предположить, что тела  $A$  и  $C$  равной величины и движутся с равной скоростью прямо друг против друга, то оба (по т. 24, ч. II) отразятся в противоположном направлении, удержав все свое движение. Если же тело  $C$  находится в  $B$  и движется косвенно к  $A$ , то, очевидно, оно уже менее склонно двигаться в направлении  $BD$  или  $CA$  (см. фиг. 13). Поэтому оно, правда, имеет одинаковое движение с  $A$ , но сила направления тела  $C$ , если оно движется прямо по направлению к  $B$ , которая тогда одинакова с силой направления  $A$ , больше силы направления  $C$ , если оно движется от  $B$  к  $A$ , а именно настолько больше, насколько линия  $BA$  больше  $CA$ . Ибо, чем больше линия  $CA$ , тем более времени (именно, если  $B$  и  $A$  движутся, как здесь допущено, с одинаковой скоростью) требует  $B$ , чтобы двигаться в направлении  $BD$  или  $CA$ , по которому оно движется прямо противоположно направлению тела  $A$ . Итак, если  $C$  идет из  $B$  навстречу  $A$  косвенно, то оно направляется так, как будто оно продолжало двигаться в направлении  $AB'$  к  $B'$  (я предполагаю, что, когда  $C$  находится в точке, где линия  $AB'$  пересекает продолженную линию  $BC$ , то эта точка отстоит от  $C$  так же далеко, как  $C$  от  $B$ ). Напротив,  $A$  удерживает все свое движение и направление и продолжает свое движение к  $C$  и захватит тело  $B$  с собой, так как  $B$ , имея при своем движении направление по диагонали  $AB'$ , требует больше времени, чем  $A$ , для прохождения части линии  $AC$  и лишь постольку противоположно направлению более сильного тела  $A$ . Но сила направления  $C$ , движущегося из  $B$  к  $A$ , поскольку оно совпадает с линией



$CA$ , равна силе направления  $C$ , когда оно движется прямо к  $A$  (или, по допущению, силе самого  $A$ ). Поэтому  $B$  должно иметь настолько степеней движения больше  $A$ , насколько линия  $BA$  больше линии  $CA$ , так что, если  $C$  направляется



Фиг. 13.

к  $A$  косвенно,  $A$  отразится в противоположном направлении к  $A'$ , а  $B$  к  $B'$ , причем каждое тело удержит все свое движение. Если же излишек движения  $B$  над  $A$  больше излишка линии  $BA$  над  $CA$ , то  $B$  оттолкнет тело  $A$  к  $A'$  и сообщит ему столько своего движения, сколько нужно, чтобы движение  $B$  относилось к движению  $A$ , как линия  $BA$  к линии  $CA$ , а  $B$  потеряет столько движе-

ния, сколько перенесет на  $A$ , и будет с остатком его продолжать свое движение в прежнем направлении. Если, например, линия  $AC$  относится к  $AB$ , как 1 к 2, а движение тела  $A$  к движению тела  $B$ , как 1 к 5, то  $B$  сообщит одну степень своего движения  $A$  и оттолкнет его в противоположном направлении, а  $B$  с остальными четырьмя степенями будет продолжать свое движение в том же направлении, как прежде.

### Теорема 28. Четвертое правило.

*Если тело  $A$  (см. фиг. 1) находится в совершенном покое и немного больше тела  $B$ , то  $B$ , как бы велика ни была его скорость, никогда не приведет тела  $A$  в движение, но будет им отражено в противоположном направлении и удержит при этом свое движение неизменным.*

Надо заметить, что противоположность между этими телами может быть устранена тремя способами: или так, что одно тело увлечет другое, и оба будут двигаться с равной скоростью по одному направлению; или так, что одно тело отразится в противоположном направлении, а другое удержит весь свой покой; или так, что одно оттолкнется в противоположном направлении, но перенесет часть своего движения на другой. Четвертого случая

не может быть (по т. 13, ч. II); таким образом, нужно (по т. 23, ч. II) доказать, что эти тела при нашем предположении испытывают наименьшую перемену.

**Доказательство.** Если  $B$  двигало  $A$  до тех пор, пока они оба стали бы двигаться с равной скоростью, то  $B$  должно бы было (по т. 20, ч. II) перенести на  $A$  столько своего движения, сколько  $A$  приобретает, и (по т. 21, ч. II) поэтому оно должно бы потерять больше половины своего движения, а также (по кор. к т. 27, ч. II) потерять больше половины своего направления. Таким образом, оно (по кор. к т. 26, ч. II) испытало бы большую перемену, чем если бы оно потеряло только свое направление. А если бы  $A$  потеряло часть своего покоя, но не столько, чтобы продолжать свое движение со скоростью, равной  $B$ , то противоположность между обоими телами не была бы устранена. В самом деле,  $A$  своей медленностью, поскольку оно причастно покою (по кор. 1 к т. 22, ч. II), противостояло бы скорости  $B$ , следовательно,  $B$  также должно бы отразиться в противоположном направлении, причем  $B$  потеряло бы все свое направление и часть своего движения, перенесенную на  $A$ ; эта перемена также больше, чем если бы  $B$  потеряло только свое направление. Поэтому перемена, допущенная в нашем предположении и касающаяся только направления, будет наименее возможной для этого тела, так что (по т. 23, ч. II) никакой другой не может произойти, что и требовалось доказать.

*Надо заметить при доказательстве этой теоремы, что то же самое имеет место и в других случаях, именно мы не привели т. 19, ч. II, в которой доказывалось, что направление может полностью измениться, причем само движение ничего не теряет. Однако на это надо обратить внимание, чтобы правильно понять силу доказательства. Ибо в т. 23, ч. II мы не сказали, что перемена безусловно всегда будет наименьшей, но лишь возможно наименьшей. Но то, что возможна перемена только в одном направлении, как предполагается в этом доказательстве, очевидно из т. 18 и 19, ч. II с кор.*

### Т е о р е м а 29. Пятое правило.

*Если покоящееся тело  $A$  (см. фиг. 1) меньше  $B$ , то  $B$ , как бы медленно оно ни двигалось к  $A$ , захватит его с собой и перенесет часть своего движения на  $A$ , а именно столько,*

что потом оба тела будут двигаться с равной скоростью (см. § 50, ч. II «Начал»).

Для этого правила, как и в предыдущем случае, также можно представить лишь три случая, в которых устраивается настоящая противоположность. Но мы докажем, что при моем предположении происходит наименьшая перемена в телах, и потому (по т. 23, ч. II) они должны измениться таким образом.

**Доказательство.** По нашему предположению, *B* переносит на *A* (по т. 21, ч. II) менее половины своего движения и (по кор. к т. 17, ч. II) менее половины своего направления. Но если бы *B* не захватывало за собой *A*, но отталкивало его в противоположном направлении, то оно потеряло бы все свое направление и перемена была бы больше (по кор. к т. 26, ч. II); она была бы гораздо больше, если бы *B* потеряло все свое направление и, кроме того, еще часть своего движения, как предполагается в третьем случае. Поэтому предположенная мною перемена будет наименьшая, что и требовалось доказать.

### Т е о р е м а 30. Шестое правило.

*Если покоящееся тело А совершенно равно движущемуся к нему телу В, то оно частью будет увлекаться им, частью тело В будет отталкиваться телом А в противоположном направлении.*

И здесь, как в предыдущем случае, можно представить себе лишь три возможности, и потому я должен доказать, что при нашем предположении имеет место возможно меньшая перемена.

**Доказательство.** Если тело *B* увлекает за собою тело *A* так, что оба начинают двигаться с равной скоростью, то в одном будет столько же движения, сколько в другом (по т. 22, ч. II и по кор. к т. 27, ч. II). Тело *B* в этом случае должно потерять половину своего направления, а также (по т. 20, ч. II) половину своего движения. Если же *B* отталкивается телом *A* в противоположную сторону, то оно потеряет все свое направление, но удержит все свое движение (по т. 18, ч. II); но эта перемена равна предыдущей (по кор. к т. 26, ч. II). Но ни то, ни другое не может произойти, ибо если бы *A* удерживало свое состояние и могло изменить направление *B*, то *A* должно быть (по акс. 20) сильнее *B*, что было бы противно пред-

положению. Если же  $B$  увлекло бы с собой  $A$ , пока оба не стали бы двигаться с равной скоростью, то  $B$  было бы сильнее  $A$ , что также противоречит допущению. Но так как ни одно из двух не может иметь места, то остается лишь третье, именно, что  $B$  подвигает тело  $A$  немного далее и само немного отталкивается им, что и требовалось доказать (см. § 51, ч. II «Начал»).

### Теорема 31. Седьмое правило.

*Если  $B$  и  $A$  движутся по одному направлению,  $A$  медленнее, а  $B$ , следуя за ним, быстрее, так что, наконец, тело  $B$  нагоняет  $A$ , и если при этом  $A$  больше  $B$ , но избыток скорости  $B$  больше избытка величины  $A$ , то  $B$  перенесет на  $A$  столько своего движения, что после этого оба тела будут двигаться с равной скоростью и в том же направлении. Но если бы излишек величины  $A$  был больше излишка скорости  $B$ , то  $B$  было бы отражено телом  $A$  в противоположном направлении, но удержало бы при этом все свое движение.*

Прочти § 52, ч. II «Начал». Здесь, как и раньше, можно себе представить лишь три случая.

**Доказательство первой части.** Тело  $B$  не может отталкиваться телом  $A$  в противоположном направлении, так как  $B$  предполагается сильнее  $A$  (по т. 21 и 22, ч. II и акс. 20), следовательно  $B$ , будучи сильнее, увлечет с собой  $A$ , притом так, что оба тела будут двигаться с равной скоростью. Ибо тогда наступит возможно меньшая перемена, как это очевидно из вышесказанного.

**Доказательство второй части.** Тело  $B$  в этом случае не может увлечь  $A$ , так как оно (по т. 21 и 22, ч. II) предполагается слабее (по акс. 20); оно не может также сообщить ему части своего движения. Поэтому  $B$  (по кор. к т. 14, ч. II) сохранит все свое движение, но не в том же направлении, так как предполагается, что оно в этом встречает препятствие со стороны  $A$ . Таким образом,  $B$  отразится (по сказанному в гл. 2 «Диоптрики») в противоположном направлении, но удержит при этом все свое движение (по т. 18, ч. II), что и требовалось доказать.

*Надо заметить, что и здесь, и в предыдущих теоремах мы считали доказанным, что всякое тело, встречающее по прямой линии другое, которое безусловно препятствует*

ему продолжать движение в том же направлении, должно двигаться в противоположном и ни в каком ином направлении. Чтобы убедиться в этом, прочти гл. 2 «Диоптрики».

**Схолия.** До сих пор для объяснения перемен, испытываемых телами при столкновении, я рассматривал лишь два тела, как будто они полностью отделены от всех других тел, и я не обращал внимания на окружающие их тела. Теперь я намерен исследовать их состояние и их переменны, принимая в расчет окружающие их тела.

### Т е о р е м а 32

*Если тело В окружено малыми движущимися телами, толкающими его по всем направлениям с равной силой, то оно будет оставаться неподвижно на одном и том же месте, пока не присоединится еще другая причина.*

**Доказательство.** Эта теорема очевидна само собой, ибо если бы тело от толчка телесц, движущихся с одной стороны, двигалось в одном направлении, то движущие его тельца должны бы были толкать его с большей силой, чем толкающие его одновременно тельца с другой стороны, которые не могут устранить своего действия (по акс. 20), что шло бы против допущения.

### Т е о р е м а 33

*При вышеизложенных условиях от приложения малейшей силы тело В может двигаться по всякому направлению.*

**Доказательство.** Все тела, непосредственно прилегающие к  $B$ , будучи подвижны (по допущению), а  $B$  неподвижно (по т. 32), тотчас при соприкосновении с  $B$  отразятся в другую сторону, не теряя своего движения (по т. 28, ч. II). Поэтому  $B$  будет постоянно само оставляемо непосредственно прикасающимися телами, и, как бы велико ни было  $B$ , не нужно никакой силы для отделения его от непосредственно соприкасающихся тел (согласно четвертому из наших замечаний к опр. 8). Поэтому даже малейшая внешняя сила, могущая сообщиться телу  $B$ , всегда больше той, которая стремится удержать его на своем месте (ибо мы уже доказали, что ему не при-

суща никакая сила, которая могла бы удержать его у непосредственно касающихся тел). Вместе с тем сила телец, толкающих  $B$  в том же направлении, больше силы других телец, толкающих  $B$  в противоположном направлении (так как сила и тех и этих предполагается одинаковой, если не прилагается никакая внешняя сила). Таким образом, тело  $B$  (по акс. 20) будет приводиться в движение этой внешней силой, как бы она ни была мала, притом в любую сторону, что и требовалось доказать.

### Т е о р е м а 34

*Тело  $B$  при этих условиях не может двигаться быстрее, чем оно побуждается внешней силой, хотя бы окружающие его частицы двигались гораздо быстрее.*

**Доказательство.** Тельца, которые одновременно с внешней силой толкают тело  $B$  в том же направлении, хотя бы они двигались гораздо быстрее, чем может двигать  $B$  внешняя сила, все-таки (по предположению) не будут иметь большей силы, чем тельца, толкающие  $B$  в противоположную сторону, и потому их общая сила будет истрачена на сопротивление последним тельцам, причем они не перенесут на  $B$  (по т. 32, ч. II) какой-либо скорости. Но так как никакие иные условия или причины не предполагаются, то  $B$  получит свою скорость лишь от этой внешней причины, и потому оно (по акс. 8, ч. 1) не может двигаться скорее, чем будучи приведено в движение внешней силой, что и требовалось доказать.

### Т е о р е м а 35

*Если тело  $B$  приводится в движение внешним толчком, то оно получает большую часть своего движения от постоянно окружающих его тел, а не от внешней силы.*

**Доказательство.** Каким бы большим ни предполагалось  $B$ , оно все-таки приводится в движение малейшим толчком (по т. 33, ч. II).

Теперь предположим, что  $B$  вчетверо больше внешнего тела, сила которого дает ему толчок; тогда оба (по предыдущей теореме) будут двигаться с равной скоростью, и в  $B$  будет вчетверо больше движения, чем во внешнем теле,

толкающем его (по т. 21, ч. II). Поэтому оно получит большую часть своего движения (по акс. 8, ч. 1) не от внешнего тела. А так как сверх этого не предполагается никаких иных причин, кроме окружающих *B* тел (само *B* предположено неподвижным), то оно получит (по акс. 7, ч. 1) большую часть своего движения только от окружающих его тел, а не от внешней силы, что и требовалось доказать.

*Надо заметить, что мы здесь не можем сказать, как выше, что движение частиц, идущих из одного направления, необходимо для сопротивления движению частиц, идущих с противоположной стороны. Ибо тела, идущие друг против друга с равным движением (как здесь предположено), противоположны одно другому лишь по направлению\*, а не по движению (по кор. к т. 9, ч. II). Поэтому на взаимное сопротивление они расходуют лишь свое направление, а не движение, так что тело *B* не может получить от окружающих его тел ни своего направления, ни (по кор. к т. 27, ч. II) своей скорости, поскольку она отличается от движения, но лишь свое движение. Даже если появится внешняя причина, тело необходимо должно приводиться в движение другими телами, как мы доказали в этой теореме и как это очевидно из способа, которым доказана т. 33.*

### Т е о р е м а 36

*Если бы тело, например наша рука, могла двигаться по любому направлению с равным движением, нисколько не противодействуя другим телам и не встречая противодействия со стороны других тел, то в пространстве, по которому она движется, необходимо будет двигаться столько же тел в одном направлении, сколько во всяком другом, со скоростью, равной скорости руки.*

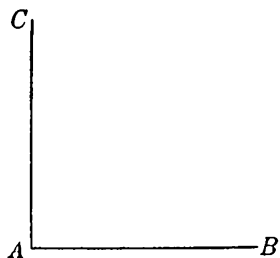
**Доказательство.** Тело не может двигаться через пространство, которое наполнено телами (по т. 3, ч. II). Поэтому я говорю, что пространство, через которое наша рука может двигаться, наполнено телами, которые будут

---

\* См. т. 24, ч. II, где показано, что два тела, оказывающие взаимное сопротивление, расходуют на него свое направление, а не свое движение.

двигаться по указанным условиям. Если кто оспаривает это, то мы допустим, что тела находятся в покое или движутся другим образом. Находясь в покое, они необходимо будут оказывать сопротивление движению нашей руки до тех пор (по т. 14, ч. II), пока ее движение не сообщится им, и они будут двигаться с нею в том же направлении и с одинаковой скоростью (по т. 20, ч. II). Но мы предположили, что они не оказывают сопротивления, следовательно, эти тела движутся. Это первое.

Далее, они должны двигаться по всем направлениям. Если кто это оспаривает, то допустим, что они не движутся в одном направлении, например от *A* к *B*. Таким образом, если рука движется от *A* к *B*, то она неизбежно встретится с движущимися телами (по первой части этого доказательства), притом, как мы допустили, с телами, движущимися в ином направлении, чем рука. Поэтому они будут ей оказывать сопротивление (по т. 14, ч. II) до тех пор, пока они не будут двигаться в одинаковом направлении с рукой (по т. 24 и сх. к т. 27, ч. II). Но тела (по допущению) не оказывают ей сопротивления, следовательно, они будут двигаться по всем направлениям. Это второе.



Фиг. 14.

Затем эти тела будут двигаться в любом направлении с одинаковой степенью (*vis aequalis*) скорости. Если же допустить, что это происходит не с равной скоростью, то этим предполагается, что тела движутся от *A* к *B* не с такой степенью скорости, как тела, движущиеся от *A* к *C*. Поэтому, если бы рука двигалась с той же скоростью (так как допускается, что она может двигаться равным движением без сопротивления по всем направлениям), как тела движутся от *A* к *C*, то тела, движущиеся от *A* к *B*, оказывали бы руке сопротивление (по т. 14, ч. II) до тех пор, пока они не станут двигаться с одинаковой скоростью, как и рука (по т. 31, ч. II). Но это противно допущению, поэтому тела будут двигаться с равной силой и скоростью по всем направлениям. Это третье.

Если, наконец, тела двигались бы не с одинаковой степенью скорости, по сравнению с рукой, то рука должна



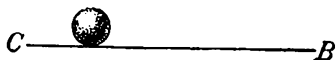
была бы двигаться или медленнее, т. е. с меньшей скоростью, или скорее, т. е. с большей скоростью, чем тела. В первом случае рука будет оказывать сопротивление телам, следующим за ней в том же направлении (по т. 31, ч. II). В последнем случае тела, за которыми следует рука и движется с ними в одном направлении, будут оказывать ей сопротивление (по той же теореме). Но то и другое противно допущению. Поэтому, если рука не может двигаться ни медленнее, ни быстрее, то она должна двигаться с одинаковой степенью скорости, как и тела, что и требовалось доказать.

*Если не ясно, почему я говорю «с одинаковой степенью скорости», а не просто «с одинаковой скоростью», то надо прочесть сх. к кор., т. 27, ч. II. А если не ясно, почему рука, двигаясь, например, от А к В, не противится телам, которые одновременно с равной силой движутся от В к А, то надо прочесть т. 33, ч. II. Из нее видно, что сила этих тел уравнивается силой тех тел, которые одновременно с рукой движутся от А к В (так как эта сила по части этой теоремы равна той).*

### Т е о р е м а 37

*Если какое-нибудь тело, например А, может в результате приложения малейшей силы двигаться в любом направлении, то оно необходимо окружено телами, которые движутся с равной между собою скоростью.*

**Доказательство.** Тело А должно быть окружено со всех сторон телами (по т. 6, ч. II), которые движутся равномерно по всем направлениям. Ибо если бы они



Фиг. 15.

находились в покое, то А не могло бы двигаться в результате приложения малейшей силы по любому направлению (как предположено); по меньшей мере эта сила должна быть так велика, чтобы она могла двигать за собой тела, непосредственно соприкасающиеся с А (по акс. 20, ч. II). Далее, если бы тела, окружающие тело А, двигались в одном направлении с большей силой, чем в другом, например от В к С, с большей силой, чем от С к В, то, поскольку А со всех сторон окружено телами (как уже доказано),

тела, движущиеся от  $B$  к  $C$ , будут необходимо (по доказанному в т. 33) увлекать тело  $A$  в том же направлении. Таким образом, не всякая малейшая сила будет достаточна для передвижения  $A$  к  $B$ , но только такая, которая могла бы восполнить избыток движения тел, движущихся от  $B$  к  $C$  (по акс. 20). Поэтому тела, окружающие  $A$ , должны двигаться по всем направлениям с равной силой, что и требовалось доказать.

**Схолия.** Поскольку то, что мы предположили, происходит в так называемых жидких телах, отсюда следует, что жидкие тела суть такие, которые разделены на множество мелких частей, движущихся с равной силой по всем направлениям. Хотя эти частицы не различаются даже самым острым взором, тем не менее нельзя оспаривать того, что выше мы ясно доказали. Ибо из т. 10 и 11 обнаруживается такая тонкость (*subtilitas*) природы, которая мыслью (не говоря о чувствах) не может быть ни определена, ни постигнута. Далее, из предыдущего довольно очевидно, что тела оказывают сопротивление другим телам одним своим покоем; а при наблюдаемой чувствами твердости оказывается, что части таких твердых тел представляют сопротивление движению рук. Поэтому можно с очевидностью заключить, что те тела, все частицы которых находятся в покое друг возле друга, тверды (см. § 54, 55, 56, ч. II «Начал»).





### ТРЕТЬЯ ЧАСТЬ

После того как изложены самые общие основания естественных вещей, надо перейти к объяснению того, что из них следует. Но следствия этих оснований многочисленнее, чем наш дух в состоянии когда-либо осветить их мыслью; притом у нас нет основания к предпочтительному рассмотрению одних следствий по сравнению с другими. Поэтому прежде всего надо дать краткое наглядное изложение явлений, причины которых я здесь намерен исследовать. Такое изложение находится в §§ 5—15, ч. III «Начал», а в §§ 20—34 указано предположение, наиболее подходящее, по Декарту, для того, чтобы не только понять небесные явления, но также исследовать их естественные причины.

Затем лучший путь к познанию природы растений или человека заключается в наблюдении того, как они возникают постепенно, зарождаясь из некоторых семян. Поэтому надо придумать (*excogitare*) такие основания, которые были бы весьма простыми и легко понятными и из которых, как из семян, можно было бы вывести происхождение звезд, земли и вообще всего, что встречается в видимом мире, хотя бы нам и было известно, что они возникли не таким образом. Ибо таким путем можно объяснить их природу гораздо лучше, чем описывая их только в их нынешнем состоянии.

Я говорю, что мы ищем простейшие и наиболее понятные основания; если они не таковы, нам нечего с ними делать; ибо ясно, что мы предполагаем существование семян вещей лишь затем, чтобы легче понять их природу,

и по примеру математиков подвигаемся вперед от наиболее известного к наиболее темному и от простейшего к более сложному.

Затем мы говорим, что ищем таких оснований, из которых можно вывести происхождение звезд, земли и пр. Мы не ищем таких причин, которые достаточны лишь для объяснения небесных явлений, какими пользуются иногда астрономы, но таких, которые ведут также к познанию вещей на земле (так как, по нашему мнению, все события, наблюдаемые нами на земле, причисляются к явлениям природы). Чтобы найти такие основания, надо чтобы хорошая гипотеза отвечала следующим условиям:

1. Она не должна (будучи рассматриваема сама по себе) содержать никакого противоречия.
2. Она должна быть по возможности наиболее простой.
3. А из этого следует, что она должна быть наиболее понятной.
4. Из нее должно быть выведено все, что наблюдается в природе.

Наконец, мы сказали, что нам было позволено принять такую гипотезу, из которой можно вывести явления природы, как из их причины, хотя бы было определено известно, что природа возникла не так. Чтобы понять это, я воспользуюсь следующим примером: если бы кто-нибудь увидел начерченную на листе бумаги кривую линию, называемую параболой, и захотел бы изучить ее природу, то все равно, допустит ли он, что эта линия сначала вырезана из конуса и затем отпечатана на бумаге, или же она возникла из движения двух прямых линий, или как-нибудь иначе, лишь бы он мог из принятого им способа возникновения доказать все свойства параболы. Даже если он знает, что эта линия возникла из оттиска конического сечения, он все-таки может для объяснения всех свойств параболы по желанию выбрать другую причину, какая ему покажется наиболее удобной. Точно так же я могу по желанию принять любую гипотезу для объяснения форм природы, если я только могу вывести из нее посредством математических заключений все явления природы. Но что еще замечательнее, я едва ли буду в состоянии построить гипотезу, из которой нельзя было бы вывести с помощью выше объясненных законов природы те же действия, даже, может быть, обстоятельнее. Ибо, так как материя с помощью этих законов постепенно

принимает все формы, к каким она способна, то, рассматривая эти формы по порядку, мы дойдем, наконец, до формы, представляющей форму этого мира. Поэтому нельзя опасаться ошибки вследствие ложной гипотезы.

## ПОСТУЛАТ

Требуется допущение, что вся материя, из которой состоит видимый мир, вначале была разделена богом на частицы, по возможности подобные друг другу, однако не шарообразные, так как несколько таких соединенных шариков не наполняют всего пространства. Эти частицы имели иную форму и среднюю величину или занимали средину между всеми частями, составляющими ныне небеса и звезды. Кроме того, эти частицы обладали лишь таким количеством движения, сколько теперь находится в мире, а также имели равное движение. Именно, отдельные частицы имели движение вокруг их центров и были отделены друг от друга, так что образовали жидкое тело, каким считается небо. Затем общее движение многих частиц вокруг некоторых других точек, которые были так удалены от них и так распределены, как ныне центры неподвижных звезд. Далее, движение вокруг других более многочисленных точек, равных по числу планетам. Таким образом, эти частицы образовали столько различных вихрей, сколько ныне звезд в мире (см. чертеж § 47, ч. III «Начал»).

Эта гипотеза, рассматриваемая сама по себе, не содержит никакого противоречия, ибо она приписывает материи лишь делимость и движение. Эти состояния, как выше доказано, действительно присущи материи. А так как мы показали, что материя бесконечна и является одной и той же как для неба, так и для земли, то можно допустить, не опасаясь противоречия, что эти состояния были свойственны всей материи.

Затем это — простейшая гипотеза, так как она не допускает ни неравенства, ни несходства в частицах, на которые с самого начала была разделена материя, и это относится и к их движению. Отсюда следует, что эта гипотеза наиболее понятна. Это очевидно также из того, что эта гипотеза предполагает в материи лишь то, что ясно всякому из самого понятия материи, именно делимость и местное движение.

Но то, что из этой же гипотезы можно вывести все явления природы, мы намерены по возможности доказать на деле, притом в следующем порядке. Сначала мы выведем из нее жидкое состояние небес и объясним, как оно является причиной света. Потом мы перейдем к природе солнца и одновременно к тому, что наблюдается в неподвижных звездах. Затем мы будем говорить о кометах и, наконец, о планетах и их явлениях.

## О П Р Е Д Е Л Е Н И Я

1. Под *эклиптикой* мы разумеем часть вихря, которая, вращаясь вокруг оси, описывает наибольший круг.

2. Под *полюсами* мы разумеем части вихря, отстоящие далее всего от эклиптики, т. е. описывающие наименьшие круги.

3. Под *стремлением к движению* (*conatus ad motum*) мы разумеем не способ мышления, но лишь то, что часть материи так расположена и склонна к движению, что действительно двигалась бы куда-нибудь, если бы другая причина не мешала этому.

4. Под *углом* я разумею всякий выступ тела над сферическим телом.

## А К С И О М Ы

1. Несколько соединенных вместе шариков не могут непрерывно наполнять пространства.

2. Кусок материи, разделенной на угловатые части, требует более места, если его части вращаются вокруг их собственных центров, чем если все они находятся в покое и все стороны их непосредственно соприкасаются.

3. Чем меньше часть материи, тем легче она разделяется одной и той же силой.

4. Части материи, которые движутся в одном направлении и при этом не удаляются друг от друга, действительно не разделены.

## Т е о р е м а 1

*Части материи, на которые она сначала была разделена, не были круглы, но угловаты.*

**Доказательство.** Вся материя была сначала разделена на равные и подобные части (согласно постулату), поэтому части эти (по акс. 1 и т. 2, ч. II) были не круглы, но (по опр. 4) угловаты, что и требовалось доказать.

## Т е о р е м а 2

*Сила, которая вызвала вращение частиц материи вокруг их собственных центров, вызвала также стирание углов отдельных частиц при их взаимном столкновении.*

**Доказательство.** Вся материя была вначале разделена на равные (по постулату) и угловатые (по т. 1, ч. III) части. Таким образом, если бы при вращении вокруг их центров, их углы не стерлись, то вся материя (по акс. 1) должна бы занимать большее пространство, чем оставаясь в покое. Но это нелепо (по т. 4, ч. II). Следовательно, их углы стерлись, когда частицы начали вращаться, что и требовалось доказать.

*Остального недостает.*



ПРИЛОЖЕНИЕ,  
СОДЕРЖАЩЕЕ  
МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ  
МЫСЛИ,

в которых кратко объясняются  
более трудные вопросы,  
встречаемые как в общей,  
так и в специальной части метафизики,  
относительно сущего и его определений,  
бога и его атрибутов, а также человеческой души <sup>13</sup>.



ПЕРЕВОД С ЛАТИНСКОГО  
под ред. *В. В. Соколова*



APPENDIX,  
CONTINENS  
COGITATA METAPHYSICA

in quibus difficiliore,  
quae in Metaphysices tam parte Generali  
quam Speciali, circa Ens ejusque Affectiones,  
Deum ejusque Attribute,  
et Mentem humanam occurrunt  
quaestiones breviter explicantur  
Authore Benedicto de Spinoza,  
Amstelodamensi.



## ПЕРВАЯ ЧАСТЬ

в которой кратко объясняются важнейшие пункты общей части метафизики относительно сущего (бытия—*Ens*) и его состояний (*Affectiones*).

### Г Л А В А I

#### О БЫТИИ (СУЩЕСТВЕ) ДЕЙСТВИТЕЛЬНОМ (РЕАЛЬНОМ), ВЫМЫШЛЕННОМ (ФИКТИВНОМ) И МЫСЛЕННОМ



ничего не говорю ни об определении этой науки, ни о ее предмете; мое намерение здесь состоит лишь в кратком объяснении более темных пунктов, которые часто трактуются авторами сочинений по метафизике.

**Определение сущего (бытия).** Итак, я начинаю с бытия (сущего, существа — *Ens*), под которым я разумею все то, что при ясном и отчетливом восприятии необходимо существует или по крайней мере может существовать.

Химера, вымышленное бытие и мысленное бытие — не суть бытие. Из этого определения или, если угодно, описания следует, что химера, выдуманное бытие и мысленное бытие<sup>14</sup> никоим образом не могут быть причислены к бытию (существам — *entia*). Ибо химера \* по своей природе не может существовать. А выдуманное бытие исключает ясное и отчетливое восприятие, так как человек здесь произвольно и притом умышленно, а не без ведома, как это бывает при совершении ошибки, с намерением

---

\* Надо заметить, что под «химерой» здесь и далее разумеется то, природа чего заключает очевидное противоречие, как будет подробнее изложено в третьей главе.

связывает то, что хочет связать, и разделяет то, что хочет разделять. Мысленное же бытие (существо) есть только состояние мышления, которое служит для более легкого *запоминания, объяснения и воображения* познаваемых вещей. Под модусом мышления мы разумеем то, что мы уже объяснили в сх. к т. 4, ч. I, т. е. все состояния мышления (сознания — *cogitatio*), следовательно, разум, радость, воображение и пр.

**Какими модусами мышления мы запоминаем вещи.** Впрочем, существование некоторых модусов мышления, которые служат к тому, чтобы прочнее и легче *запоминать* вещи и по желанию вызывать их опять в памяти или удерживать в душе, известно всем, пользующимся известным правилом памяти, по которому для запоминания и совершенно новой вещи и для удержания ее в памяти мы прибегаем к помощи другой более знакомой нам вещи, согласующейся с первой только по имени или на деле. Подобным образом философы свели все естественные вещи к определенным классам, которые они называют *родами* и *видами* и пр. и к которым они прибегают, когда встречается что-либо новое.

**Какими модусами мышления мы объясняем вещи.** Мы имеем также модусы мышления и для объяснения вещей, т. е. определения их путем сравнения с другими. Модусы мышления, которыми мы при этом пользуемся, называются *время, число, мера* и, возможно, некоторые другие. Из них время служит для объяснения длительности, число — для объяснения раздельного количества, мера — для непрерывной величины.

**Какими модусами мышления мы воображаем вещи.** Наконец, мы привыкли все, что мы познаем, рисовать в нашем воображении в виде картин, откуда и происходит то, что даже не сущее мы воображаем положительно, как сущее. Ибо душа, рассматриваемая сама по себе, как мыслящая вещь, не имеет большей силы для утверждения, чем для отрицания. Воображение же состоит лишь в ощущении следов, оставляемых в мозгу благодаря движению духов, вызванному действием предметов на органы чувств. Поэтому такое ощущение может быть лишь смутным утверждением. Отсюда происходит, что все модусы, которыми душа пользуется для отрицания, каковы *слепота, крайность* или *конец, граница, мрак* и пр., воображаем как некое бытие (сущее — *entia*).

Почему мысленные сущности (*entia rationis*) не являются идеями вещей, однако считаются таковыми. Отсюда очевидно, что эти модусы мышления — не идеи действительных вещей и никак не могут быть причислены к идеям. Поэтому они не имеют никакого объекта (*ideatum*)<sup>15</sup>, который бы необходимо существовал или мог существовать. Причина же, почему эти модусы мышления считаются идеями вещей, заключается в том, что они настолько непосредственно происходят и возникают из идей действительных вещей, что невнимательный легко смешивает их с таковыми. Почему они и получили имена, как будто ими обозначены вещи, существующие вне нашего духа, так что эти виды бытия (эти существа — *entia*) или, скорее, небытия названы мысленными сущностями (мысленным бытием, мысленными существами — *Entia rationis*).

**Деление сущего на действительное и мысленное ложно.** Отсюда легко видеть, как неразумно деление бытия на действительное и мысленное. Ибо при этом делят бытие на бытие и небытие, или на бытие и модусы мышления. Однако я не удивляюсь, что философы, которые держатся только слов и форм речи, впадают в такие ошибки, так как они судят о вещах по их именам, а не об именах по вещам.

Когда мысленное бытие может быть названо чистым ничто и когда действительным бытием. Не менее неразумно говорят те, которые утверждают, что мысленное бытие не есть чистое ничто. Ибо, если они произведут разыскания относительно того, что обозначается этими именами вне разума, то найдут чистое ничто. Если же они разумеют под ними лишь модусы мышления, то это подлинно сущее (*entia Realia*). Ибо, когда я спрашиваю, что такое *вид* (*Species*), то я спрашиваю только о природе этого модуса мышления, который представляет собой подлинное бытие и отличается от любого другого модуса мышления. Однако эти модусы мышления нельзя ни называть идеями, ни считать истинными или ложными, точно так же, как нельзя назвать любовь истинной или ложной, но лишь хорошей или дурной. Так, Платон, сказав, что человек — это двуногое животное без перьев, сделал не большую ошибку, чем тот, кто говорит, что человек есть разумное животное. Ибо Платон знал не менее других, что человек — разумное животное; он лишь подвел человека под известный класс, чтобы, размышляя о чело-

веке при помощи этого класса, легко приходящего на память, тотчас составить представление о человеке. Скорее, Аристотель сильно ошибался, думая своим определением вполне объяснить сущность человека. Можно, однако, спросить, хорошо ли поступил Платон, но не в этом сейчас дело.

При исследовании вещей действительное бытие не должно быть смешано с мысленным. Из всего вышесказанного очевидно, что между действительным бытием и содержанием (*Ideata*) мысленного бытия нет никакого соответствия. Отсюда легко увидеть, сколь тщательно следует остерегаться при исследовании вещей, чтобы не смешивать действительно существующее с мысленным. Одно дело — исследование природы вещей, другое дело — исследование модусов, посредством которых мы воспринимаем вещи. Смешивая те и другие, нельзя понять ни модусов восприятия, ни действительной природы; но таким путем — и это есть главное — можно впасть в большие ошибки, что случилось до сих пор со многими.

Как отличается мысленное бытие от выдуманного бытия. Следует также заметить, что многие смешивают мысленное бытие с вымышленным (*фиктивным*); они считают последнее также мысленным, так как оно не имеет существования вне души. Но, обращая тщательное внимание на данные выше определения мысленного бытия и выдуманного бытия, можно заметить большое различие между ними не только по отношению к их причине, но и вследствие самой их природы, независимо от причины. Именно я назвал вымышленным, или *фиктивным*, бытием чисто произвольное соединение двух *выражений* (*termini*) без всякого руководства со стороны разума. Поэтому вымышленное бытие может быть случайно также истинным. Напротив, мысленное бытие не зависит от чистого произвола и не состоит из соединения каких-либо выражений, как это очевидно из его определения. Поэтому, если кто спросит, представляет ли вымышленное бытие действительное или мысленное бытие, то надо лишь повторить уже сказанное и возразить, что деление сущего на действительное и мысленное дурно.

Так что вопрос, представляет ли вымышленное бытие действительное или мысленное бытие, сделан на дурном основании, так как здесь предполагается деление всего бытия на действительное и мысленное.

**Деление сущего.** Но вернемся к нашей главной теме, от которой мы, кажется, несколько отклонились. Из определения, или, если угодно, из описания, данного выше относительно бытия, легко видеть, что сущее нужно делить на бытие, *необходимо* существующее по своей природе, т. е. на бытие, сущность которого включает существование, и на бытие, сущность которого включает существование лишь как *возможное*. Последнее делится на субстанцию и модус, определения которых даны в ч. I, §§ 51, 52 и 56 «Начал философии», почему мне здесь не нужно их повторять. Я хочу лишь, чтобы относительно этого деления было отмечено, что мы уже определенно высказали, а именно, что сущее делится на субстанцию и модус, а не на субстанцию и акциденцию<sup>16</sup>. Ибо акциденция лишь модус мышления, так как она выражает лишь одну сторону. Если, например, я говорю, что треугольник движется, то движение модус не треугольника, а движущегося тела. Поэтому движение относительно треугольника называется случайным (*Accidens*), но относительно тела оно действительное бытие, или модус, ибо движение нельзя представить без тела, без треугольника же — можно.

Затем, чтобы лучше понять изложенное и последующее, мы попытаемся объяснить, что следует понимать под *бытием сущности* (*esse essentiae*), *бытием существования* (*esse existentiae*), *бытием идеи* (*esse ideae*) и, наконец, под *бытием возможности* (*esse potentiae*). К этому побуждает нас также незнание тех, кто не признает различия между сущностью и существованием, или же признает его, но смешивает *бытие сущности* с *бытием идеи* или *бытием возможности*. Чтобы удовлетворить их и выяснить самое дело, мы по возможности определенно ниже объясним этот предмет.

## Г Л А В А II

### ЧТО РАЗУМЕЕТСЯ ПОД БЫТИЕМ (ESSE) СУЩНОСТИ, БЫТИЕМ СУЩЕСТВОВАНИЯ, БЫТИЕМ ИДЕИ И БЫТИЕМ ВОЗМОЖНОСТИ

Чтобы ясно понять, что должно разуметь под этими четырьмя видами сущего (бытия), необходимо только твердо помнить то, что я сказал о несотворенной субстанции, или о боге, именно:

Творения находятся в боге эминентно. 1) Бог содержит эминентно то, что формально находится в сотворенных вещах, т. е. бог имеет такие атрибуты, в которых все сотворенные вещи содержатся эминентно (см. ч. I, акс. 8 и кор. 1, т. 12).

Так, например, мы представляем себе ясно протяжение без всякого существования, и так како само по себе не имеет силы существования, то, как мы показали, оно создано богом (последняя т., ч. I). Но так как в причине должно содержаться по крайней мере столько же совершенства, сколько в действии, то следует, что все совершенства протяжения содержатся в боге. Но так как мы далее видели, что протяженная вещь делима по своей природе, т. е. содержит несовершенство, то мы не могли приписать богу это несовершенство (т. 16, ч. I) и были вынуждены признать, что в боге содержится атрибут, который имеет все совершенства материи в превосходной степени (сх. к т. 9, ч. I) и может замещать материю.

2. Бог знает самого себя и все остальное, т. е. он имеет в себе все объективно (т. 9, ч. I).

3. Бог есть причина всех вещей и действует на основании абсолютной свободы воли.

Что следует разуметь под бытием сущности, существования, идеи и возможности. Отсюда ясно, что следует разуметь под этими четырьмя видами бытия. Прежде всего *бытие сущности* — лишь модус, благодаря которому сотворенные вещи содержатся в атрибутах бога; *бытием идеи* называется то, что содержится объективно в идее бога; *бытие возможности* обозначает лишь могущество бога, которым он на основании безусловной свободы воли мог сотворить все еще не существующее. Наконец, *бытие существования* есть сущность вещей, рассматриваемая вне бога и сама в себе; она приписывается вещам после того, как они созданы богом.

Эти четыре вида бытия различаются лишь в сотворенных вещах. Отсюда очевидно, что эти четыре вида бытия различаются лишь в сотворенных вещах, но никоим образом не в боге. Ибо нельзя себе представить, что бог в возможности находился в другом, и его существование, как и его разум, не отличаются от его сущности.

Ответ на некоторые вопросы о сущности. После этого я легко могу ответить на вопросы, которые часто ставятся

о сущности. Вопросы эти следующие: *отличается ли сущность от существования и, если отличается, то представляет ли она нечто, отличное от идеи, и, если так, то имеет ли она бытие вне разума*; последнее надо признать во всяком случае. На первый вопрос мы отвечаем различием: у бога сущность не отличается от существования, так как его сущности нельзя представить без существования. Напротив, в других вещах сущность отличается от существования, так как она может быть представлена без последнего. На второй вопрос мы отвечаем, что вещи, которые представляются вне разума ясно и отчетливо, т. е. истинно, представляют нечто отличное от идеи. Однако здесь снова возникает вопрос, *создано ли это бытие вне разума само собою или богом*. На это мы отвечаем, что формальная сущность не существует сама по себе и не создана, ибо то и другое предполагало бы действительное существование вещи; но это зависит только от божественной сущности, в которой все содержится; в этом смысле мы согласны с теми, которые говорят, что сущность вещей вечна. Далее можно бы спросить, как мы познаем сущность вещей до познания природы бога, в то время как все они, как я только что сказал, зависят только от природы бога. На это я отвечу, что это происходит оттого, что вещи уже созданы. Если бы они еще не были созданы, то я вполне согласен, что их познание было бы возможно лишь после адекватного познания бога. Точно так же невозможно, даже еще невозможнее, из не познанной еще природы параболы познать ординату ее абсциссы и ординату.

Почему автор в определении сущности прибегает к атрибутам бога. Далее следует заметить, что, хотя сущности еще не существующих модусов постигаются в их субстанциях и что *бытие сущности* этих модусов содержится в их субстанциях, мы хотели прибегнуть к богу, чтобы вообще объяснить сущность модусов и субстанций, и еще потому, что сущность модусов содержится в субстанциях только после их сотворения, и мы искали вечное *бытие сущностей*.

Почему автор не рассматривает здесь других определений. Я не думаю, что заслуживают опровержения авторы, придерживающиеся другого мнения, и что следует рассматривать их определения и описания сущности и существования. Этим я только затемнил бы ясное дело.



Ибо, что можно понять яснее, чем сущность и существование: ведь нельзя дать определения никакой вещи, не объяснив одновременно ее сущности.

Как легче понять различие между сущностью и существованием. Наконец, если какой-нибудь философ еще сомневается, различна ли в сотворенных вещах сущность от существования, то он не должен много заботиться об определениях того и другого, чтобы устранить это сомнение. Ему нужно только обратиться к ваятелю или резчику. Они покажут ему, как они представляют себе еще не существующую статую, а затем представляют ее существующей.

### Г Л А В А III

#### О ТОМ, ЧТО НЕОБХОДИМО, НЕВОЗМОЖНО, ВОЗМОЖНО И СЛУЧАЙНО

Что следует разуметь под этими определениями. После того как объяснена природа сущего, как такового, мы обращаемся к объяснению некоторых его состояний. Впрочем, под *состояниями* (*affectiones*) мы разумеем то, что Декарт в другом месте (в § 52, ч. I «Начал») обозначил как *атрибуты*. Ибо бытие как таковое, само по себе, как субстанция, не действует на нас. Поэтому оно должно быть объяснено каким-либо атрибутом, от которого оно отличается лишь по точке зрения. Поэтому я не могу достаточно надивиться чрезмерной проникаемости тех, которые не без большого вреда для истины искали середины между сущим и ничто. Однако я не намерен останавливаться на опровержении их заблуждений, так как они сами при своих попытках дать определение таких состояний совершенно теряются в собственных пустых тонкостях.

**Определение состояний.** Поэтому я предлагаю лишь свое мнение и говорю, что под *состояниями сущего* следует понимать *известные атрибуты, под которыми мы разумеем сущность или существование любого существа, которые, однако, отличаются от него лишь точкой зрения.* Я попытаюсь объяснить здесь некоторые из этих атрибутов (так как я не берусь объяснить их все) и отделить их от названий, не обозначающих состояний вещи. Сначала я буду говорить о *необходимом и невозможном.*

**Сколькими способами вещь может быть названа необходимой и невозможной.** Вещь называется необходимой и невозможной двумя способами: или по своей сущности, или по своей причине. По отношению к сущности мы знаем, что бог необходимо существует, так как сущность его не может быть понята без его существования. Напротив, химера ввиду противоречия в ее сущности не способна к существованию. По отношению к причине вещи, например материальные вещи, называются невозможными или необходимыми. Ибо, обращая внимание только на их сущность, можно ее понять ясно и отчетливо без существования. Поэтому они никогда не могут существовать благодаря силе или необходимости их сущности, но лишь благодаря силе своей причины, т. е. бога, как творца всех вещей. Таким образом, если в силу божественного решения вещь существует, то она существует необходимо. В противном случае ее существование невозможно. Ибо очевидно само по себе, что то, что не имеет ни внутренней, ни внешней причины для своего существования, не может существовать. Но в этом втором случае дело понимается так, что вещь не может существовать ни в силу своей сущности, под которой я разумею ее внутреннюю причину, ни в силу божественного решения как единственной внешней причины всех вещей; отсюда следует, что вещи, предположенные мною в этом втором случае, не могут существовать.

**Как химера может быть названа словесным существом (ens Verbale).** Поэтому можно 1) назвать химеру словесным существом, поскольку она не принадлежит ни разуму, ни воображению и может быть выражена только словами. Так, например, можно построить словосочетание «квадратный круг», но его никоим образом нельзя себе представить и еще менее познать. Поэтому химера есть лишь слово. Итак, невозможность не может быть причислена к состояниям бытия, потому что она есть чистое отрицание.

**Сотворенные вещи по своей сущности и существованию зависят от бога.** 2) Надо заметить, что не только существование сотворенных вещей, но, как мы яснейшим образом докажем далее, во второй части, также и их сущность и их природа зависят только от решения бога. Отсюда ясно следует, что сотворенные вещи сами по себе не имеют необходимости, так как сами по себе они не имеют никакой сущности и не существуют сами по себе.

Необходимость, происшедшая у сотворенных вещей от причины, относится или к их сущности или к существованию; но у бога то и другое не различается. 3) Наконец, нужно заметить, что та необходимость, которая произошла в вещах благодаря причине, относится или к их сущности, или к существованию, так как в сотворенных вещах то и другое различно. Ибо сущность зависит лишь от вечных законов природы, а существование — от последовательности и порядка причин. Напротив, в боге сущности и существование не различаются, а потому и необходимость его сущности не отличается от необходимости его существования. Отсюда следует, что если бы мы могли понять весь порядок природы, то мы нашли бы, что многое, природу чего мы понимаем ясно и отчетливо, т. е. чья сущность необходимо такова, никоим образом не может существовать. Ибо мы нашли бы, что существование таких вещей в природе так же невозможно, как мы считаем невозможным, чтобы огромный слон прошел через игольное ушко, хотя мы ясно познаем природу обоих. Таким образом, существование таких вещей было бы химерой, которой мы не можем ни представить, ни познать.

Возможное и случайное не являются состояниями вещей. К сказанному о необходимости и невозможности, кажется, следует добавить несколько слов о *возможном* и *случайном*, так как некоторые считают их состояниями вещей, тогда как они представляют лишь недостатки нашего разума. Я намерен ясно изложить это, после того как объясню, что следует разуметь под тем и другим.

Что такое возможное и что такое случайное. Вещь называется возможной, когда мы знаем ее действующую причину, но не знаем, вполне ли определена эта причина. Поэтому ее можно рассматривать также лишь как возможную, а не как необходимую или невозможную. Если же обращать внимание *просто на сущность вещи, а не на ее причину*, то мы назовем ее *случайной*, т. е., так сказать, вещью, средней между богом и химерой. Ибо со стороны сущности мы не находим в ней никакой необходимости существования, как в божественной сущности, и никакого противоречия или невозможности, как в химере. Если кто захочет назвать *случайным* то, что я называю *возможным*, и *возможным* то, что я называю *случайным*, то я не

буду возражать, так как я не имею обыкновения спорить о словах. Мне достаточно, если признают, что то и другое есть недостаток нашего восприятия, а не что-либо реальное.

**Возможное и случайное** — лишь недостатки нашего разума. Кто захочет это оспаривать, тому не трудно будет доказать его ошибку. Именно, если он обратит внимание на природу и ее зависимость от бога, то он не найдет ничего *случайного* в вещах, т. е. ничего, что на деле может существовать или не существовать, или, по обычному выражению, представляет *действительно случайное* (*contingens reale*). Это вполне ясно из акс. 10, ч. I, где мы доказали, что необходимо столько же силы для создания вещи, сколько и для ее сохранения. Поэтому ни одна сотворенная вещь не делает ничего собственной силой, так же как ни одна сотворенная вещь не начала существовать собственной силою. Отсюда следует, что все совершается лишь силою всетворящей причины, т. е. бога, который в каждое мгновение своим содействием продолжает порождение всего. Таким образом, если все совершается лишь с помощью божественной мощи, то легко видеть, что все происходящее совершается лишь в силу решения и воли бога. Но так как в боге нет непостоянства и перемены, то, по т. 18 и кор. к т. 20, ч. I, он должен был от вечности решить произвести все, что он производит. А так как ни для одной вещи нет более необходимой причины существования, чем решение бога, то, следовательно, во всех сотворенных вещах от вечности была необходимость их существования. Их также нельзя назвать случайным потому, что бог мог решить это иначе; ибо в вечности нет понятий «когда», «перед» или «после» или другого определения времени, и отсюда следует, что бог не существовал до этих решений так, чтобы мог решить это иначе.

**Примирение нашей свободной воли с предопределением бога превосходит человеческое понимание.** Что касается человеческой воли, которую мы назвали свободной, то и она (по кор. к т. 15, ч. I) сохраняется содействием бога, и всякий человек хочет или поступает так, как бог от вечности решил, чтобы он хотел или поступал. Но, как это можно согласовать с человеческой свободой, превосходит нашу способность понимания. Однако нельзя поэтому отказываться от того, что очевидно, ради того,

что неизвестно. Ибо, обращая внимание на свою природу, можно ясно и отчетливо понять, что мы свободны в своих действиях и что мы многое обдумываем только потому, что мы хотим этого. А обращая внимание на природу бога, как мы только что показали, мы ясно и отчетливо познаем, что все зависит от него и что все существует потому, что оно от вечности так решено богом. Но, каким образом человеческая воля продолжает твориться богом в каждое мгновение так, что она остается свободной, это неизвестно. Ибо есть многое, что превосходит нашу способность понимания, и о чем нам, однако, известно, что бог совершил это. Так, например, действительное деление материи на бесконечно многие частицы вполне убедительно доказано мною в т. 11, ч. II, хотя мы и не знаем, как оно возможно. Если поэтому принять два понятия — именно *возможное* и *случайное*, то они обозначают только недостаток нашего знания относительно существования вещи.

#### Г Л А В А IV

### О ДЛИТЕЛЬНОСТИ (DURATIO) И ВРЕМЕНИ

Из вышепроизведенного подразделения бытия (сущего) на такое, сущность которого включает существование, и такое, сущность которого включает лишь возможное существование, возникает различие между вечностью и длительностью. О вечности я буду далее говорить подробнее.

**Что такое вечность, длительность и время.** Здесь я только скажу, что *вечность* — *атрибут*, под которым мы постигаем бесконечное существование бога, напротив, *длительность* — *атрибут*, под которым мы постигаем существование сотворенных вещей так, как они пребывают в действительности. Отсюда ясно следует, что между длительностью и целостным существованием вещи различие состоит лишь в точке зрения (Ratione), так как то, что отвлекается от длительности вещи, с необходимостью отвлекается и от ее существования. Чтобы определить длительность данной вещи, мы сравниваем ее с длительностью вещей, имеющих прочное и определенное движение, и *это сравнение* называется *временем*. Поэтому *время* не состоит из вещей, но только модус мышления, т. е., как мы сказали, мысленное бытие. Оно есть модус мышления, слу-

жащий для объяснения длительности. Здесь следует заметить, что будет полезно нам далее при объяснении вечности, что длительность представляется большей и меньшей и как бы состоящей из частей и что она лишь атрибут существования, а не сущности.

## Г Л А В А V

### О ПРОТИВОПОЛОЖНОСТИ, ПОРЯДКЕ И Т. Д.

Из того, что мы сравниваем вещи между собой, возникают некоторые понятия, которые, однако, вне вещей не представляют ничего, кроме модусов мышления. Это очевидно из того, что если бы мы захотели их рассматривать как вещи, находящиеся вне мышления, то ясное понятие, которое мы о них имеем, тотчас превратилось бы в смутное.

Такие понятия суть: *противоположность, порядок, согласие, различие, субъект, предикат* и еще некоторые другие. Эти понятия ясно представляются нами, пока мы их не воспринимаем как нечто, отличное от сущности вещей, противоположных или расположенных в порядке, но считаем их лишь модусами мышления, посредством которых мы их легче удерживаем или представляем. Поэтому я не считаю необходимым говорить об этом более, но перехожу к так называемым *трансцендентальным терминам*.

## Г Л А В А VI

### О ЕДИНОМ, ИСТИННОМ И ДОБРОМ

Эти термины считаются почти всеми метафизиками за самые общие состояния сущего; они говорят, что всякое существо (бытие) едино, истинно и добро, даже когда никто о нем не думает. Однако мы увидим, что следует под ними разуметь, когда мы рассмотрим каждый из этих терминов.

**Единство.** Начнем с первого, т. е. *единого*. Говорят, что этот термин обозначает нечто действительное вне разума, но нельзя указать, что именно оно прибавляет к сущему. Это ясно показывает, что здесь смешивают мысленное бытие с действительным благодаря чему ясно

понятое становится смутным. Мы же утверждаем, что *единство* никоим образом не отличается от самой вещи и ничего не прибавляет к существу, а есть лишь модус мышления, посредством которого мы отделяем вещь от других вещей, которые подобны ей или согласуются с ней каким-либо образом.

**Множественность.** В каком смысле бог может быть назван единым (*unus*) и в каком смысле единственным (*unicus*). Единству противопоставляется *множество*, которое также ничего не прибавляет к вещам и представляет лишь модус мышления, как мы ясно и отчетливо понимаем это. Я не вижу, что еще остается сказать о столь ясном предмете. Необходимо только отметить, что бог, поскольку мы его отделяем от других существ, может быть назван *единым*; но, поскольку мы постигаем, что не может быть многих видов бытия (*plures esse*), обладающих его природой, он может быть назван *единственным*. Но, если бы мы захотели точнее исследовать дело, то я мог бы показать, что бог может быть лишь неточно назван единым и единственным. Однако для тех, которые заботятся о вещи, а не о словах, этот вопрос не имеет большой и даже никакой важности. Поэтому мы оставляем это и переходим ко второму термину, в котором я также тщательно укажу все то, что в нем ложно.

**Значение выражений «истинное» и «ложное» у толпы и у философов.** Чтобы правильно понять оба выражения: «истинное» и «ложное», мы начнем со значения слов, откуда станет ясно, что они лишь внешние наименования вещей и могут быть приложены к ним лишь риторически. Но, поскольку слова сначала находятся толпой, а затем употребляются философами, тому, кто ищет первого значения слова, надлежит узнать, что это слово обозначало сначала у толпы; особенно, когда нет других оснований, которые могли бы быть заимствованы из природы языка для исследования этого смысла. Повидимому, первое значение слов «истинный» и «ложный» возникло из рассказов: истинным называли рассказ, который касался факта, действительно совершившегося, а ложным — рассказ, который касался факта, нигде не имевшего места. Философы же потом пользовались этим словом для обозначения согласия или несогласия идеи с ее объектом (*ideatum*). Поэтому истинной называется та идея, которая показывает нам вещь так, как она суще-

ствуется сама по себе, а ложной та, которая представляет нам вещь иначе, чем она существует в действительности. Ибо идеи суть не что иное, как рассказы или умственные истории природы (*historiae naturae mentales*). Отсюда эти слова затем метафорически перенесены на немые предметы. Так, мы называем золото истинным (настоящим) или ложным (поддельным), как будто оно само нам рассказывает, что оно представляет само по себе или чего не представляет.

**Истинное не есть трансцендентальный термин.** Поэтому полностью заблуждаются те, которые считают «истинное» трансцендентальным термином или состоянием сущего. Скорее, оно может применяться к самим вещам, но лишь не точно или, если угодно, риторически.

**О различии между истиной и истинной идеей.** Далее, если спросят, что такое истина независимо от истинной идеи, то надо также спросить, что такое белое без белого тела, так как то и другое относятся между собою одинаковым образом.

О причине истинного и причине ложного мы уже трактовали выше, поэтому мне нет необходимости что-либо прибавить и даже сказанное здесь было бы излишне, если бы писатели не запутались в подобных пустяках до такой степени, что они не могли бы из них выбраться, ища наудачу трудности там, где их нет.

**Каковы свойства истины? Достоверность не находится в вещах.** Свойства истины или истинной идеи суть: 1) что она ясна и отчетлива, 2) что она устраняет всякое сомнение или, одним словом, достоверна. Кто ищет достоверности в самих вещах, ошибается так же, как если бы искал в них истину. И когда мы говорим, что *вещь недостоверна*, мы риторически принимаем объект (*ideatum*) за идею, так же как называем *вещь сомнительной*; впрочем, если под недостоверностью мы не разумеем случайность или вещь, вызывающую в нас недостоверность или сомнение. Нет оснований долее задерживаться на этом; мы переходим к третьему термину, где также объясним, что следует разуметь под его противоположностью.

**«Добро» и «зло» употребляются лишь в относительном смысле.** Вещь, рассматриваемая сама по себе, не называется ни *доброй*, ни *злой*, но может быть названа так лишь в отношении к другой вещи, которой она способствует достигнуть то, что она любит, или наоборот. По-



этому одна и та же вещь в различных отношениях и в одно и то же время может быть названа доброй и злой. Если, например, назвать добрым совет, данный в библии Авесалому Ахитофелем, то для Давида он был наихудшим, так как готовил ему гибель<sup>17</sup>. Есть также много других благ, которые не представляют благ для всех: так, спасение хорошо для людей, но ни хорошо, ни плохо для животных и растений, так как совсем не относится к ним. Бог поистине называется всеблагим, так как он приносит пользу всем, сохраняя своим содействием каждому его существование, что для всех наиболее дорого. Напротив, нет безусловного зла, как это очевидно само по себе.

**Почему некоторые допускали метафизическое благо.** Те, которые стремятся отыскать метафизическое благо, свободное от всякого отношения, впадают в ложный предрассудок, поскольку они смешивают мысленное различие с действительным или модальным различием. Ибо они различают самую вещь и стремление, присущее каждой вещи, сохранить свое существование, хотя и не знают, что понимать под стремлением (*conatus*). Действительно, хотя между вщью и ее стремлением к самосохранению и существует мысленное или, вернее, словесное различие, что главным образом и служит причиной заблуждений, но между ними нет никакого реального различия.

**Как различаются друг от друга вещи и их стремление к сохранению своего состояния.** Чтобы это ясно понять, мы намерены представить здесь пример в высшей степени простой вещи. Движение имеет силу оставаться в своем состоянии; но эта сила есть не что иное, как лишь само движение, т. е. движение по природе таково. Именно, если я скажу, что в этом теле А содержится известное количество движения, то очевидно, что, пока я обращаю внимание на это тело, я всегда должен сказать, что оно движется. Ибо, если я скажу, что это тело теряет свою силу движения само по себе, то необходимо приписываю ему нечто другое сверх того, что допущено в предположении, и тем самым оно теряет свою природу. Если это рассуждение покажется недостаточно ясным, то предположим, что его стремление к движению представляет нечто особое наряду с законами и природой движения. Так что если считать это стремление метафизическим благом, то оно необходимо будет иметь стремление сохранить свое бытие, а это стремление будет иметь другое,

и так без конца, что приводит к высшей нелепости, какую можно себе представить. Что же касается основания, по которому кое-кто различает это стремление от самой вещи, то оно заключается в том, что, находя в себе желание сохранить себя, они воображают такое же желание во всякой вещи.

Может ли бог быть назван добрым до сотворения вещей. Теперь возникает вопрос, может ли бог быть назван добрым до сотворения вещей. Из нашего определения, повидимому, следует, что бог не имел такого атрибута, поскольку вещь, рассматриваемая сама по себе, не может быть названа ни доброй, ни злой. Это покажется многим нелепым, хотя я и не знаю почему. Ибо мы приписываем богу много атрибутов такого рода, которые до сотворения мира подходили ему только в возможности. Так, например, бога называют творцом, судьей, сострадательным и т. д. Поэтому такие доводы не должны нас беспокоить.

В каком смысле совершенство может быть названо относительным и в каком смысле — абсолютным. Кроме того, так же как хорошее и дурное совершенство высказывается лишь в относительном смысле, за исключением того случая, когда оно принимается за самую сущность вещи. В этом смысле, как мы выше сказали, бог имеет бесконечное совершенство, т. е. бесконечную сущность, или бесконечное бытие (*esse*).

Я не намерен говорить здесь об этом больше, ибо я считаю достаточно известным то, что имеет отношение к общей части метафизики, и потому считаю излишним объяснять это далее.





## ВТОРАЯ ЧАСТЬ

### ПРИЛОЖЕНИЯ,

*содержащая*

### МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ МЫСЛИ,

*где кратко объясняется главным образом то, что излагается в специальной части метафизики о боге, его атрибутах и человеческой душе.*

## ГЛАВА I

### О ВЕЧНОСТИ БОГА

**П**одразделение субстанций. Выше мы уже показали, что в природе вещей нет ничего, кроме субстанций и их модусов. Вот почему здесь нельзя ожидать, что мы будем говорить о субстанциальных формах и действительных акциденциях; ибо это и прочее того же рода — чистые нелености. Затем мы разделили субстанции на два высших рода, именно протяжение (*Extensio*) и мышление (сознание—*Cogitatio*), а последнее — на сотворенное мышление, или человеческую душу, и несотворенное мышление, или бога. Его существование мы доказали более чем достаточно, частью *a posteriori* из идеи, которую мы имеем о нем, частью *a priori* из его сущности как причины существования бога. Однако о некоторых из его атрибутов мы трактовали короче, чем того требует важность предмета; поэтому мы намерены здесь пополнить это и объяснить подробнее, решив при этом некоторые другие вопросы.

**Богу не присуща никакая длительность** (*duratio*). Главнейший атрибут, прежде всех подлежащий рассмотрению, есть *вечность* бога, которою мы выражаем его длительность, или, скорее, мы называем бога вечным, чтобы не приписывать ему никакой длительности. Ибо длительность, как мы заметили в первой части, — состояние существования, а не сущности вещей. Поэтому мы не можем приписывать никакой длительности богу, существование которого вытекает из его сущности. Кто делает это, отделяет его существование от его сущности. Однако некоторые спрашивают, не существует ли теперь бог больше времени, чем когда он сотворил Адама. Это считается довольно ясным, и потому думают, что богу никоим образом нельзя отказывать в длительности. Однако это необоснованное предположение, так как при этом допускают, что сущность бога отлична от его существования. Ибо спрашивают, не прибавил ли к своему существованию бог, существовавший до сотворения Адама, новый отрезок времени от этого творения вплоть до нас. Таким образом, приписывают богу большую длительность (с каждым) протекшим днем и допускают, что он как бы постоянно творится сам собою. Если же не различать существования бога от его сущности, то нельзя приписывать богу длительности, так как сущности вещей никоим образом не присуща длительность. Ибо никто не будет утверждать, что сущность круга или треугольника, поскольку это вечная истина, теперь существует дольше, чем во время Адама. Более того, поскольку длительность представляют длиннее или короче, т. е. состоящей как бы из частей, то очевидно, что никакая длительность не может быть приписана богу. Ибо, поскольку бытие богаечно, т. е. в нем не может быть ни раньше, ни позже, ему никогда нельзя приписывать длительности, не разрушая одновременно истинного понятия, которое мы имеем в боге. Таким образом, приписывая богу длительность, мы в действительности делим на части бесконечное по своей природе и представляемое лишь бесконечным.

**Причины, по которым богу приписывали длительность.** Причиной такого заблуждения писателей является:

1) Что, не обращая внимания на бога, они пытались объяснить вечность; как будто вечность может быть понята вне созерцания божественной сущности или она

представляет нечто особенное наряду с божественной сущностью. А это произошло оттого, что по недостатку слов мы привыкли приписывать вечность и таким вещам, сущность которых отлична от существования (так, когда мы говорим, что нет противоречия, если мир существует от вечности); а также и сущностям вещей, когда мы не воспринимаем их как существующие; ибо мы называем их тогда вечными сущностями.

2) Что длительность они приписывают вещам, лишь поскольку допускают, что вещи подвержены постоянному изменению, а не подобно нам, поскольку их сущность отличается от существования.

3) Что сущность бога, равно как и сущность сотворенных вещей, они отделяют от его существования.

Эти заблуждения были поводом к новым ошибкам. Ибо первое заблуждение, вызвавшее другие, состояло в том, что не поняли, что такое вечность, но рассматривали ее как разновидность длительности. Второй ошибкой было то, что лишь с трудом могли найти различие между длительностью сотворенных вещей и вечностью бога. Наконец, последнее заблуждение состояло в том, что, хотя длительность является лишь состоянием существования, они отделили существование бога от его сущности и, как сказано, приписали богу длительность.

**Что такое вечность.** Но, чтобы яснее понять, что такое *вечность* и как она не может быть понята без божественной сущности, надо принять во внимание, как мы уже выше сказали, что все сотворенные вещи, т. е. все вещи вне бога, существуют лишь силою или сущностью бога, а не собственной силой. Отсюда следует, что настоящее существование этих вещей не есть причина их будущего существования, но причина лежит лишь в неизменности бога. Поэтому мы должны сказать, что бог, сначала сотворив вещь, впоследствии будет постоянно сохранять ее, иначе говоря, будет непрерывно продолжать этот акт творения. Отсюда мы заключаем:

1) Что о сотворенной вещи можно сказать, что она наслаждается (*fruit*) своим существованием, именно потому, что ее существование не исходит из ее сущности. Напротив, о боге нельзя сказать, что он наслаждается существованием, так как существование бога есть сам бог, так же как и его сущность. Поэтому только сотворенные вещи наслаждаются длительностью, но отнюдь не бог.

2) Что все сотворенные вещи, в то время как они наслаждаются данной длительностью и существованием, не нуждаются в этой длительности на будущее время, потому что она должна им сообщаться непрерывно. Но ничего подобного нельзя сказать об их сущности. Богу же мы не можем сообщить будущего существования, так как его существование исходит из его сущности. Ибо это существование, которое он имел бы тогда, ему надо приписать действительно или, чтобы лучше выразиться, действительно бесконечное существование при-суще богу так же, как ему действительно присущ бесконечный разум. Это бесконечное существование я называю *вечностью*; она может быть приписана лишь богу, но ни одной сотворенной вещи, даже тогда когда ее длительность с обеих сторон лишена конца.

Это о вечности. О необходимости бога я не скажу ничего, так как это излишне, после того как мы доказали его существование из его сущности. Итак, переходим к единству.

## Г Л А В А II

### О ЕДИНСТВЕ БОГА

Мы часто удивлялись пустым доказательствам, которыми писатели стараются обосновать единство бога: например, «если единый бог мог сотворить мир, то другие были излишни», или «если все стремится к той же цели, то оно произошло от одного основателя» и тому подобные, выведенные из внешних отношений или наименований. Оставив все это в стороне, мы представим здесь свое доказательство по возможности ясно и кратко следующим образом:

**Бог только один.** К атрибутам бога мы причислили высшее разумение (*summa intelligentia*) и прибавили, что бог имеет все свое совершенство от себя, а не от чего-либо другого. Но если существует много богов или наиболее совершенных существ, то все они должны обладать высшим разумением, а для этого недостаточно, чтобы каждое познавало лишь само себя, оно должно познавать все, следовательно, как себя, так и других богов. Но из этого следовало бы, что совершенство каждого

зависит частью от него самого, частью от другого. Тогда не каждый мог бы быть наиболее совершенным существом, т. е., как мы только что заметили, существом, имеющим все свое совершенство от себя, а не от другого. Между тем мы уже доказали, что бог — самое совершенное существо и что он существует. Итак, отсюда можно заключить, что есть только один бог; ибо если бы их было много, то совершеннейшее существо должно было бы иметь в себе несовершенство, что нелепо. Это о единстве бога.

### Г Л А В А III

#### О НЕИЗМЕРИМОСТИ БОГА

**В каком смысле бог может быть назван бесконечным и в каком — неизмеримым.** Мы показали выше, что никакое существо (бытие — ens) не может быть представлено конечным и несовершенным, т. е. причастным ничто, если не иметь в виду совершенного и бесконечного существа, т. е. бога. Поэтому только бог может быть назван бесконечным, именно поскольку мы находим, что он действительно существует в бесконечном совершенстве. Но бог может быть также назван неизмеримым или неограниченным, поскольку мы имеем в виду, что нет существа, которым совершенство бога могло бы быть ограничено.

Отсюда следует, что *бесконечность* (Infinitas) бога, несмотря на отрицательное выражение, представляет нечто в высшей степени положительное. Ибо мы называем его бесконечным, лишь поскольку имеем в виду его сущность или его высшее совершенство. Напротив, *неизмеримость* (immensitas) приписывается богу лишь относительно, так как она относится к богу, не поскольку он рассматривается абсолютно, как совершеннейшее существо, но поскольку он рассматривается как первая причина. Эта первая причина, будучи даже совершеннейшей только в отношении к второстепенным существам, все-таки была бы неизмерима. Ибо не было бы существа, которым она могла бы быть ограничена или измерена, и, следовательно, ни одно существо не могло бы быть представлено совершеннее этой причины (подробнее об этом см. акс. 9, ч. I).

Что обычно разумеют под неизмеримостью бога. Однако писатели, говоря о *неизмеримости* бога, повидимому, приписывают ему, между прочим, величину (*quantitas*); ибо они хотят заключить из этого атрибута, что бог должен быть вездесущ, как если бы они хотели сказать, что, если бы бога не было в одном месте, он был бы ограничен. Это еще очевиднее из другого приводимого ими основания, при помощи которого они хотят показать, что бог бесконечен или неизмерим (так как они смешивают то и другое), так что он находится везде. Если бог, говорят они, — чистая деятельность, как это есть на самом деле, то он необходимо вездесущ и бесконечен. Ибо если бы он не был везде или не мог бы быть везде, где он хотел бы быть, или должен был бы с необходимостью двигаться, то очевидно, что они приписывают богу *неизмеримость*, поскольку они считают его величиной. Ибо свои основания для утверждения *неизмеримости* бога они заимствуют из свойств протяжения, что крайне нелепо.

**Доказательство, что бог есть повсюду.** Если теперь спросят, как мы докажем, что бог есть везде, то я отвечу, что это мы уже более чем достаточно доказали, показав, что ничто не может существовать ни одного мгновения, не будучи каждое мгновение творимо богом.

**Вездесущие бога не может быть объяснено.** Но, чтобы надлежащим образом понять вездесущие бога или его *присутствие в каждой вещи*, нужно было бы прозреть внутреннюю природу божественной воли, посредством которой он создал вещи и постоянно продолжает их творить. Но, поскольку это превосходит человеческое разумение, невозможно объяснить, каким образом бог есть повсюду.

Некоторые приписывают богу *тройную неизмеримость*, но неправильно. Некоторые допускают *тройную неизмеримость* бога, именно неизмеримость по сущности, мощи и, наконец, по присутствию. Но они говорят вздор, так как, очевидно, допускают различие между сущностью и мощью бога.

**Мощь (могущество — *potentia*) бога не отличается от его сущности.** Другие высказали это более откровенно, утверждая, что бог вездесущ благодаря своей мощи, а не сущности; как будто могущество бога отлично от всех его атрибутов или от его бесконечной сущности, тогда как это одно и то же.



Если бы это было иначе, то мощь бога была бы или чем-то сотворенным, или случайным для божественной сущности, без чего могла бы быть понята его сущность; но то и другое нелепо. Ибо, если бы мощь бога была сотворена, то она должна была бы поддерживаться чем-либо другим, а это повело бы к бесконечному ряду. Если бы она была случайна, то бог не был бы наиболее простым существом вопреки доказанному выше.

Это верно и для его вездесущия. Наконец, *неизмеримость* присутствия они хотя обозначать нечто иное, чем сущность бога, посредством которой вещи созданы и постоянно сохраняются. Однако это большая нелепость, в которую они впали оттого, что смешали разум бога с человеческим и часто сравнивали божественное могущество с могуществом царей.

#### Г Л А В А IV

#### О НЕИЗМЕННОСТИ БОГА

**Что такое Изменение и Превращение.** Под *изменением* мы разумеем здесь всякую перемену, которая может произойти в предмете (*subjectum*), тогда как его сущность сохраняет свою целостность. Обычно значение этого слова шире и обнимает также порчу вещей, но не безусловную, а включающую одновременно следующее за порчей зарождение; например, когда мы говорим, что торф превращается в золу, а люди — в зверей. Но философы пользуются для обозначения этого процесса словом *превращение*. Мы же говорим здесь только об изменении, при котором не имеет места превращение предмета, как, например, говорят: Петр изменил цвет, нрав и т. п.

**В боге такое превращение не имеет места.** Теперь можно видеть, имеют ли место в боге такие изменения. Именно о *превращении* не нужно ничего говорить, после того как мы показали, что бог необходимо существует, т. е. бог не может перестать существовать или превратиться в другого бога. Ибо, когда он перестал бы существовать, и одновременно было бы много богов, но то и другое, как мы показали, нелепо.

**Каковы причины изменения.** Чтобы более четко понять то, что еще остается сказать, надо иметь в виду, что вся-

кое *изменение* исходит или от внешних причин — по воле или против воли предмета — или от внутренней причины, по выбору того же предмета. Так, почернение, заболевание, рост человека и пр. происходят от внешних причин либо против воли, либо по воле человека. Напротив, желание ходить, показать себя гневным и пр. исходят от внутренних причин.

**Бог не испытывает внешнего изменения.** Первый вид *изменений*, исходящих от внешних причин, не имеет места в боге; ибо он единственная причина всех вещей и не страдает ни от кого. К этому надо прибавить, что ни одна сотворенная вещь не имеет в себе никакой силы существовать, следовательно, еще менее силы произвести нечто вне себя самой или против своей причины.

Однако в Священном Писании часто упоминается, что бог был разгневан и огорчен грехами людей и тому подобное. Но здесь действие принимается за причину, как, например, говорят, что солнце летом сильнее и выше, чем зимой, хотя оно не изменило своего места и не восстановило своих сил. Что подобные вещи излагаются часто в Священном Писании, видно у Исаи, который (в гл. 59, стих 2) с упреком говорит народу: «Ваша испорченность разлучает вас с вашим богом».

**Бог не испытывает внутреннего (от самого себя) изменения.** Пойдем далее и исследуем, не имеет ли места в боге изменение, идущее от него самого? Этого мы не можем признать и полностью это оспариваем; ибо всякое изменение, зависящее от воли предмета, происходит для того, чтобы он улучшил свое состояние, что невозможно у наиболее совершенного существа. Затем, такое изменение происходит лишь тогда, когда нужно избежать зла или приобрести недостающее благо; но то и другое не может иметь места в боге. Отсюда мы заключаем, что бог — неизменное существо.

Надо заметить, что здесь я умышленно не упоминал обычных подразделений изменения, хотя мы и подразумевали их в известном смысле. Ибо не было нужды устранять их отдельно, так как мы доказали в т. 16, ч. 1, что бог бестелесен, тогда как обычные подразделения изменений касаются лишь изменений материи.

Между вещами существует тройкое различие, именно реальное (действительное), модальное и различие в мысли. Переходим к простоте бога. Чтобы правильно понять этот атрибут бога, надо вспомнить о том, что говорит Декарт в §§ 48 и 49, ч. I своих «Начал» философии, а именно, что в природе вещей нет ничего, кроме субстанции и их модусов. Отсюда он и выводит (в §§ 60, 61 и 62) указанное тройкое различие, именно *реальное, модальное и различие в мысли*. *Реальным* называется различие между двумя субстанциями с различными или одинаковыми атрибутами, например, мышление и протяжение или части материи. Это различие очевидно также из того, что одно может быть представлено без помощи другого, а следовательно, может также существовать отдельно. Модальное же различие, как показал Декарт, двояко: с одной стороны, это различие между модусом субстанции и самой субстанцией, а с другой — между двумя модусами одной и той же субстанции. Последнее различие познается из того, что хотя каждый модус может быть представлен без другого, но ни один не может быть представлен без помощи субстанции, модусами которой они являются. Первое модальное различие познается из того, что, хотя субстанция может быть представлена без своего модуса, но модус не может быть представлен без субстанции. *Различие в мысли*, наконец, есть то, которое возникает между субстанцией и ее атрибутом, например, если длительность отличается от протяжения. Оно познается также из того, что такая субстанция не может быть понята без этого атрибута.

Откуда возникает всякая сложность и сколько в ней степеней. Из этих трех различий возникает всякая сложность. Первая сложность — та, которая образуется из двух или нескольких субстанций с тем же атрибутом, например всякое соединение двух или большего числа тел, или из субстанций с различными атрибутами, каков человек. Вторая сложность происходит из соединения различных модусов. Третья, наконец, не происходит, но ее происхождение только представляется для лучшего понимания вещи. Вещи, которые не сложены одним

из первых двух способов, должны быть названы простыми.

**Бог — простейшее существо.** Итак, нужно показать, что бог не сложное существо, откуда легко можно вывести заключение, что он простейшее существо. Этого легко достигнуть, так как само собой ясно, что составляющие части, по природе по крайней мере, предшествуют сложной вещи. Вместе с тем субстанции, из сложения и соединения которых возникает бог, должны были бы по природе существовать до самого бога, и каждая могла бы быть представлена сама по себе, не будучи приписываема богу. Затем, так как эти субстанции должны реально различаться между собой, то каждая должна существовать без помощи другой. Вместе с тем, как мы только что сказали, могло бы быть столько богов, сколько субстанций, из которых бог представляется состоящим. Ибо так как каждая субстанция могла бы существовать сама по себе, то она и должна была бы существовать сама собой и потому имела бы силу сообщить себе все те совершенства, которые, как показано, присущи богу и т. д. Это мы уже подробно объяснили при доказательстве существования бога в т. 7, ч. 1. Но, так как нельзя утверждать ничего более нелепого, мы заключаем, что бог не может состоять из сложения, или соединения, субстанций. Точно так же в боге нет сложения различных модусов, как достаточно очевидно из того, что вообще в боге нет модусов, так как они возникают из изменения субстанции (см. § 56, ч. I «Начал»). Если, наконец, кто-нибудь захочет придумать другое сочетание из сущности и существования вещей, мы не будем возражать. Но пусть при этом помнит, что в боге то и другое не различается, как я уже достаточно доказал.

**Атрибуты бога различаются только в мысли.** Отсюда мы можем ясно вывести, что все различия, которые находят между атрибутами бога, — только различия в мысли, которым не соответствуют действительные различия. Следует разуметь такие различия в мысли, какие я только что объяснил; именно которые познаются из того, что такая субстанция не может существовать без такого атрибута. Отсюда мы заключаем, что бог — простейшее существо. Впрочем, мы не заботимся о мешанине различений, выставленных перипатетиками; переходим к жизни бога.

## ГЛАВА VI

### О ЖИЗНИ БОГА

Что философы обыкновенно понимают под жизнью. Чтобы правильно понять этот атрибут, именно *жизнь* бога, нам необходимо вообще объяснить, что во всякой вещи обозначается как ее жизнь. Мы рассмотрим, во-первых, мнение перипатетиков, которые понимают под жизнью *соединение питающей души с теплотой* (см. Аристотель «О дыхании», кн. 1, гл. 8). Так как они измышляют три души, а именно растительную, чувствующую и разумную, которые они приписывают только растениям, животным и людям, то, по их собственному признанию, остальное лишено жизни. Однако они не решились сказать, что души и бог не имеют жизни. Вероятно, они опасались этим впасть в противоположность, именно ту, что души и бог, не имея жизни, были бы подвержены смерти. Поэтому Аристотель в своей «Метафизике» (кн. XI, гл. 7) дает еще другое определение жизни, как она свойственна лишь душам. Согласно этому определению, *жизнь есть деятельность разума*, и в этом смысле он приписывает богу жизнь, так как он мыслит и представляет чистую деятельность. Мы не будем утруждать себя опровержением этих утверждений, так как относительно трех душ, приписываемых растениям, животным и людям, мы уже достаточно доказали, что они лишь создания воображения. Ибо мы показали, что в материи нет ничего, кроме механических соединений и операций. Что же касается жизни бога, то я не понимаю, почему у Аристотеля деятельности разума отдается преимущество перед деятельностью воли и ей подобного. Но так как я на это не ожидаю никакого ответа, то, как я обещал, обращаюсь к объяснению того, что такое жизнь.

**Каким вещам можно приписывать жизнь.** Хотя слово это в переносном смысле часто употребляется для обозначения поведения человека, нам достаточно лишь кратко объяснить, что понимается под ним в философии. Следует только отметить, что если жизнь должна быть приписана также телесным вещам, то не будет ни одной вещи, лишенной жизни.

Если же приписывать ее лишь тем существам, с телом которых связана душа, то жизнь можно приписать только людям и, может быть также животным, но ни душам, ни богу. Однако обыкновенно слово «жизнь» имеет более

широкий смысл, поэтому несомненно, что она должна быть приписана также телесным вещам, не связанным с душой, и душам, отделенным от тела.

**Что такое жизнь и какова она в боге.** Поэтому под жизнью мы разумеем силу, посредством которой вещи сохраняются в своем бытии. Так как эта сила отлична от самих вещей, то мы правильно говорим, что сами вещи имеют жизнь. Напротив, сила, с которою бог пребывает в своем бытии, — только его собственная сущность, и потому лучше всего выражаются те, которые называют бога жизнью. Есть теологи, которые понимают, что по этой причине иудеи при клятве говорили: «хай Иегова», т. е. жив Иегова, так как бог есть жизнь и не отличается от жизни. При этом они не говорили: «хей Иегова», т. е. жизнью Иеговы, как говорил Иосиф, когда клялся жизнью фараона: «хей Фарао», т. е. жизнью Фараона.

## ГЛАВА VII

### О РАЗУМЕ (INTELLECTUS) БОГА

**Бог всеведущ.** К атрибутам бога мы выше причислили всеведение. Оно, как известно, присуще богу, так как знание заключает в себе совершенство, а бог, как совершеннейшее существо, не должен быть лишен ни одного совершенства. Поэтому богу должно быть приписано знание в высшей степени, т. е. такое знание, которое не предполагает или не допускает никакого неведения или лишения знания, так как тогда в этом атрибуте и тем самым в боге было бы несовершенство. Отсюда ясно, что бог никогда не имел разума в возможности и что он ничего не выводит путем расчета.

**Предметом (objectum) знания бога не служат вещи вне бога.** Из совершенства бога следует также, что его идеи не ограничены подобно нашим предметами вне бога. Напротив, вещи вне бога, сотворенные им, определяются его разумом\*. Иначе предметы обладали бы своей природой и сущностью сами по себе и предшествовали бы,

---

\* Отсюда очевидно, что разум бога, которым он познает сотворенные вещи, и его воля и мощь, которыми он их определил, одно и то же.

по крайней мере по природе, божественному разуму, что нелепо. Так как многие недостаточно обращали на это внимание, то они впали в огромные заблуждения. Они считают, что рядом с богом есть материя, вечная подобно ему, существующая сама по себе, приведенная, по мнению одних, разумом бога в порядок, а по мнению других, получившая от него также и форму. Другие допускали затем, что вещи по своей природе необходимы, невозможны или случайны, и потому сам бог знает эти вещи как случайные, но вовсе не знает, существуют ли они или нет. Наконец, иные говорили, что бог знает случайное из обстоятельств, может быть, благодаря долгому опыту. Я мог бы привести кроме этих много заблуждений такого рода, если бы это не было излишне, так как из вышесказанного их ложность очевидна.

**Предметом знания бога является сам бог.** Итак, возвратимся к нашей теме, именно, что вне бога нет никакого предмета его знания, но сам он и есть предмет своего знания, даже само знание. Те, которые думают, что мир есть предмет знания бога, значительно менее разумны, чем те, которые хотят сделать здание, построенное выдающимся архитектором, предметом его знания. Ибо строитель должен по крайней мере искать вне себя пригодную материю, тогда как бог не искал материи вне себя, но создал вещи по их сущности и существованию своим разумом, или волей.

**Каким образом бог знает грехи, мысленное бытие и пр.** Спрашивают также, знает ли бог зло, или грехи, мысленное бытие и тому подобное. Отвечаем, что бог необходимо должен познавать то, причиной чего он был, в особенности потому, что оно ни одного мгновения не могло бы существовать без божественного содействия. Зло же и грехи не представляют в вещах ничего, а существуют лишь в человеческой душе, которая сравнивает вещи друг с другом, и потому бог не познает их вне человеческой души. Мы сказали, что мысленное бытие суть модусы мышления, и в этом смысле бог должен знать их, т. е., поскольку мы постигаем, что он сохраняет человеческую душу и продолжает ее творить, какова бы она ни была; но не в том смысле, что бог имеет в себе самом такие модусы мышления, чтобы легче удержать то, что он познает. Против немногого, сказанного мною здесь относительно разума бога, если оно правильно понято,

нельзя возразить ничего такого, чего бы нельзя было очень легко разрешить.

**Каким образом бог знает отдельное и каким образом всеобщее (universalia).** Но все-таки нельзя обойти заблуждения тех, которые считают, что бог знает лишь вечные вещи, например ангелов и небеса, которых они воображают по природе непорожденными и неразрушимыми; напротив, бог ничего не знает об этом мире, за исключением видов, также непорожденных и неразрушимых. Поистине кажется, что эти люди как будто нарочно хотели заблуждаться и вымышлять самое нелепое. Ибо, что более нелепо, чем лишать бога познания отдельных вещей, которые без содействия бога не могут существовать ни одного мгновения. Решив, что бог не знает действительно существующих вещей, они приписывают ему знание всеобщего, несуществующего и не имеющего никакой сущности вне отдельных вещей. Мы же, напротив, приписываем богу знание отдельных вещей и отрицаем его относительно всеобщего (универсалий), разве лишь поскольку он познает человеческие души.

**В боге есть только одна и притом простая идея.** Прежде чем закончить эту главу, повидимому, нужно еще ответить на вопрос, имеются ли в боге многие идеи или только одна и притом простейшая. На это я отвечаю, что идея бога, благодаря которой он называется всеведущим, единственная и простейшая. Ибо бог действительно называется всеведущим лишь потому, что он имеет идею о себе самом, каковая идея, или познание, всегда существовала одновременно с богом, так как нет ничего вне его сущности, а последняя не могла существовать иным образом.

**Каково знание бога о сотворенных вещах.** Но познание бога о сотворенных вещах не может быть собственно отнесено к знанию бога. Ибо если бы бог хотел, то сотворенные вещи имели бы иную сущность, не занимающую места в познании, которое бог имеет о себе самом. Но спросят, множественно или единственно это собственное или несобственное познание сотворенных вещей. Но, ответим мы, этот вопрос тот же, что и вопрос о том, множественны или нет решения и воля бога и одно и то же ли вездесущие бога, т. е. содействие, которым бог сохраняет отдельные вещи, о чем, как уже сказано, мы не можем иметь никакого определенного знания. Несмотря



на это, мы точно знаем, что содействие бога должно быть единственным в отношении к всемогуществу бога, хотя оно разнообразно обнаруживается в действиях. Точно так же проявления воли (*volitiones*) и решения (*decreta*) бога (так я хотел бы назвать его познание сотворенных вещей), рассматриваемые в боге, не являются множественными, хотя они разнообразно выражаются через или лучше в сотворенных вещах. Наконец, принимая во внимание сходство (*analogia*) всей природы, мы можем рассматривать ее единым существом (*Ens*), а следовательно, и идея или решение бога о порожденной природе будет только одно.

## Г Л А В А VIII

### О ВОЛЕ БОГА

Мы не знаем, как различаются сущность и разум бога, которым он себя познает, и его воля, которою он себя любит. Воля бога, которою он хочет себя любить, необходимо вытекает из его бесконечного разума, которым он себя познает. Но как эти три вещи, именно его сущность, разум, которым он себя познает, и его воля, которою он хочет себя любить, различаются между собою, познание этого мы включаем в число недостающего нам. Мне не безызвестно слово (именно *личность*), употребляемое теологами для объяснения этого предмета. Но хотя мы и знаем слово, мы не знаем его значения и не можем себе составить о нем ясное и отчетливое понятие; хотя мы могли бы твердо верить, что в блаженном лицезрении бога, обещанном верным, бог открывает это своим.

Воля и могущество бога внешним образом не отличаются от его разума. Воля и могущество (мощь) бога внешним образом не отличаются от его разума, как вполне очевидно из предыдущего; ибо мы показали, что бог не только предрешил существование вещей, но и их природе. Это значит, что сущность и существование вещей должны зависеть от воли и могущества бога. Отсюда мы ясно и отчетливо понимаем, что разум бога, его могущество и воля, которыми он создал, познал и сохраняет или любит сотворенные вещи, вовсе не различаются между собою, но лишь относительно нашего мышления.

Лишь в переносном смысле можно сказать, что бог ненавидит одно и любит другое. Но когда мы говорим, что бог одно ненавидит, а другое любит, то это говорится в том же смысле, в каком в Писании сказано, что земля извергнет людей и тому подобное. Бог ни на кого не гневается и не любит ничего так, как в этом уверена толпа, что довольно ясно из того же Писания. Именно, Исая говорит (45, 9 и сл.) и еще яснее апостол Павел в «Послании к римлянам» (гл. 9 и сл.): «Хотя они (именно сыновья Исаака) еще не родились и не творили еще ни добра, ни зла, но ему сказано, что старший будет служить младшему, дабы решение бога оставалось по его выбору, не по делам, но по призванию бога» и т. д. Затем немного дальше: «Поэтому он сжаливается над этим и ожесточает того. Ты скажешь мне: зачем еще жаловаться? Кто воспротивится его воле? Но ты, человек, кто ты, что споришь с богом? Разве говорит творение своему творцу: почему ты создал меня таким? Разве горшечник не имеет власти над глиной, чтобы из той же массы сделать один сосуд к чести, а другой к позору» и пр.

Почему бог предостерегает людей, почему он не спасает их без предостережения и почему наказываются нечестивые. Если же спросят, зачем бог предостерегает людей, то на это легко ответить, что бог от вечности решил во-время предостеречь тех людей, которых он хотел спасти, чтобы они обратились к нему. Если же спросят: Разве бог не мог спасти их без предостережения? Мы ответим: мог бы. Но почему он не спасает их? — спросят, может быть, дальше. На это я отвечу в том случае, если мне сначала скажут, почему бог не сделал Красного моря переходимым без сильного восточного ветра и почему он не совершает всех отдельных движений без других, и много прочего, что бог совершает посредством причин. Можно снова спросить: Почему нечестивые наказываются, ибо они поступают по своей природе и божественному решению? На это я отвечу, что и наказание их происходит вследствие божественного решения. Если бы наказывались только те, о которых мы думаем, что они грешат добровольно, то зачем люди стараются истреблять ядовитых змей? Ведь они также грешат по своей природе и не могут иначе.

Писание не учит ничему, что противоречит Естественному Свету. Если, наконец, в Священном писа-

нии встречается и нечто еще, возбуждающее в нас сомнение, то здесь не место объяснять это. Наше исследование касается лишь того, что с полной достоверностью может быть достигнуто естественным разумом, и достаточно ясно доказать это, чтобы мы знали, что и Священное писание должно учить тому же. Ибо истина не стоит в противоречии с истиной и Писание не может учить глупостям, как обычно воображают. Но если бы мы нашли в нем нечто, противоречащее естественному свету, то могли бы опровергнуть это с тою же свободой, с какой мы опровергаем Коран и Талмуд. Но мы далеки от мысли, что в Священном писании находится нечто, стоящее в противоречии с естественным светом.

## Г Л А В А IX О МОГУЩЕСТВЕ БОГА

**Как понимать всемогущество бога.** Было уже достаточно доказано, что бог всемогущ. Здесь мы лишь стараемся кратко объяснить, как следует понимать этот атрибут, так как многие говорят о нем без достаточного благочестия и не в соответствии с истиной. Именно, они говорят, что некоторые вещи возможны по своей природе, а не по решению бога, другие невозможны, третьи, наконец, необходимы и что всемогущество бога имеет отношение лишь к возможным вещам. Но мы уже показали, что все безусловно зависит от бога, и потому говорю, что бог всемогущ. Но поняв, что бог предрешил некоторые вещи по чистой свободе своей воли и что он неизменяем, мы говорим, что бог ничего не может сделать против своих решений, это невозможно только потому, что не согласуется с совершенством бога.

**Все необходимо по решению бога, а не так, что одно необходимо само по себе, а другое — по его решению.** Кто-нибудь, может быть, возразит, что мы находим необходимое только тогда, когда имеем в виду решение бога, а противоположное тогда, когда не имеем его в виду, например, что Иосия сжег кости идолопоклонников на алтаре Иеровоама. Обращая внимание лишь на волю Иосии, мы считаем это дело возможным и никоим образом не можем признать его необходимым, разве если пророк предсказал это по решению бога. Напротив, равенство

трех углов треугольника двум прямым очевидно само по себе. Но люди по своему неведению измышляют различия в вещах. Ибо, если бы люди ясно познали весь порядок Природы (*totus ordo Naturae*), они нашли бы все так же необходимым, как все то, чему учит математика. Но, так как это превосходит человеческое разумение, нечто мы считаем возможным, а не необходимым. Поэтому надо сказать, что либо бог ничего не может, так как, на самом деле, все необходимо; либо что бог может все и что необходимость, находимая нами в вещах, происходит лишь из решения бога.

Если бы бог создал другую Природу Вещей, он должен был бы дать нам и другой разум. Если же спросят теперь, что если бы бог решил иначе и сделал ложным то, что теперь истинно, то мы не признали бы это единственно истинным. На это я отвечаю: конечно, если бы бог оставил нам данную теперь природу. Но и тогда он мог бы, если бы захотел, дать нам такую природу, как он это сделал теперь, благодаря которой мы познаем природу и законы вещей, как они определены богом; а в виду правдивости бога он должен был это сделать. Это очевидно также из того, что мы выше сказали, именно что вся сотворенная природа есть единое существо. Отсюда следует, что человек есть часть природы, связанная с остальными. Из простоты же божественного решения следовало бы, что, если бы бог создал вещи иначе, он одновременно устроил бы нашу природу таким образом, что мы познавали бы вещи так, как бог сотворил их. Поэтому мы хотели бы удержать установленное философами различие в могуществе бога, но мы должны изложить его иначе.

**Сколько степеней в могуществе бога.** Поэтому мы делим *мощь бога на упорядоченную и абсолютную.*

**Что такое абсолютная, упорядоченная, обыкновенная и чрезвычайная мощь.** *Абсолютной* мы называем мощь бога, когда рассматриваем его всемогущество независимо от его решений; *упорядоченной* — когда имеем в виду эти решения. Затем есть *обыкновенная* и *чрезвычайная* мощь бога. *Обыкновенная* сохраняет мир в известном порядке; *чрезвычайная* — та, когда бог творит нечто вне порядка природы, например чудеса, как речь ослицы, явление ангелов и т. п. Но в этом можно очень усомниться, так как, повидимому, большим чудом является, если бог управляет миром в одном и том же твердом и неизменном

порядке, чем, если бы он отменял законы ради глупости людей. Ведь он сам установил их как наилучшие для природы, причем единственно по своей свободе (что может оспаривать только совершенно ослепленный). Но решение этого вопроса мы предоставляем теологам.

Наконец, мы оставляем в стороне другие вопросы, обыкновенно выставляемые относительно могущества бога, как-то: *распространяется ли эта мощь также на прошедшее; мог ли бог сделать лучше сделанное им; мог ли он сделать больше, чем сделал.* Все эти вопросы могут быть легко разрешены на основании вышеизложенного.

## Г Л А В А X

### О ТВОРЕНИИ

Выше мы уже установили, что бог есть творец всех вещей; здесь мы попытаемся объяснить, что следует разуметь под творением; затем мы по возможности исследуем, чему обыкновенно учат относительно творения. Начнем с первого.

**Что такое творение.** Мы говорим: *творение есть деятельность, при которой не вступают никакие причины, кроме действующей, или сотворенная вещь есть та, которая для существования не предполагает ничего, кроме бога.*

Обычное определение творения отвергается. Здесь надо заметить: 1) мы избегаем слов, обыкновенно употребляемых философами, именно *из ничего* (ex nihilo), как будто ничто есть материя, из которой были произведены вещи. Так говорят потому, что существует привычка, когда речь идет о возникновении вещей, предполагать, что до вещей существует нечто, из чего они возникают, почему и не могли также при творении выпустить эту частицу из. То же случилось с ними и относительно материи, именно, видя, что все тела находятся в каком-нибудь месте и окружены другими телами, они спрашивали себя, где же находится вся материя, и отвечали: в воображаемом пространстве. Отсюда несомненно, что они рассматривали *ничто* не как отрицание всякой реальности, но представляли или воображали его чем-то действительным.

**Объяснение принятого определения.** 2) Я говорю, что кроме действующей причины в творении не вступают никакие другие. Я мог бы сказать, что творение *отрицает* или *исключает* все другие причины, кроме действующей. Но я предпочел слово *вступают*, чтобы не отвечать тем, которые спрашивают, не поставил ли себе бог при творении какой-либо цели, ради которой он создал вещи. Далее, для лучшего объяснения вещи я прибавил второе определение, именно, что сотворенная вещь не предполагает ничего, кроме бога. Ибо, если бог поставил себе какую-либо цель, то она находится не вне бога, так как вне бога нет ничего, чем бы он был побужден к деятельности.

**Акциденции и модусы не создаются.** 3) Из этого определения достаточно ясно, что нет творения акциденций и модусов, так как кроме бога они предполагают еще сотворенную субстанцию.

**До творения не было ни времени, ни длительности.** 4) Наконец, мы не можем себе представить до творения никакого времени и никакой длительности. Время и длительность начались вместе с вещами, ибо время есть мера длительности или же, скорее, только модус мышления. Поэтому оно предполагает не только какую-либо сотворенную вещь, но главным образом мыслящих людей. Длительность же прекращается, когда прекращается бытие сотворенных вещей, и она начинается, когда начинают существовать сотворенные вещи. Я говорю: *сотворенные вещи*, так как богу не присуща никакая длительность, но только вечность, как выше уже достаточно очевидно доказано нами. Поэтому сотворенные вещи должны предшествовать длительности или по крайней мере предполагаться одновременно с ней. Кто же вообразит, что длительность и время предшествовали сотворенным вещам, тот подвержен тому же предрассудку, какой свойственен тем, которые воображают пространство вне материи, как это явствует само собою. Это об определении творения.

**Деятельность творения мира и деятельность его сохранения есть одна и та же деятельность бога.** Здесь нет необходимости повторять доказанное нами в акс. 10, ч. I, что для сотворения вещи необходимо столько же силы, как для сохранения ее, т. е. что та же деятельность бога творит и поддерживает мир.

После этих замечаний перейдем теперь ко второму пункту. Нам нужно исследовать:

- 1) Что сотворено и что не сотворено;
- 2) Могло ли сотворенное быть созданным от вечности.

**Каковы сотворенные вещи.** На первый вопрос мы отвечаем кратко: сотворено все то, сущность чего представляется ясно без всякого существования, однако представляется сама собой. Такова материя, о которой мы имеем ясное и отчетливое понятие, так как воспринимаем ее под атрибутом протяжения и представляем ясно и отчетливо, независимо от того, существует она или нет.

**Как мышление бога отличается от нашего.** Кто-нибудь может нам сказать, что мы ясно и отчетливо представляем мышление без существования и, однако, приписываем его богу. На это мы отвечаем, что богу приписывается не такое мышление, как наше, т. е. страдательное, ограниченное природой предметов, но такое, которое представляет чистую деятельность и поэтому включает существование, как мы выше достаточно подробно доказали. Ибо мы показали, что разум и воля бога не отличаются от его мощи и сущности, включающей существование.

**Вне бога нет ничего вечного подобно богу.** Итак все, сущность чего не включает существования, для своего существования необходимо должно быть создано богом и, как мы многократно объясняли, должно постоянно поддерживаться самим творцом. Нам не нужно останавливаться на опровержении мнения тех, которые считают, что мир, или хаос, или материя, лишенная всякой формы, вечны и независимы подобно богу. После этого я перехожу ко второму вопросу: могло ли сотворенное быть создано от вечности?

**Что обозначается здесь словами: «от вечности».** Чтобы правильно понять этот вопрос, надо обратить внимание на выражение: «от вечности». Ибо этим мы хотим обозначить нечто совсем иное, чем то, что мы выше объясняли, когда говорили о вечности бога. Здесь мы имеем в виду не что иное, как длительность без начала длительности, такую длительность, которую мы не могли бы выразить никаким числом, как бы оно ни было велико, если бы даже мы захотели увеличить ее на много лет или на мириады лет и полученный результат умножили бы на новые мириады.

**Доказательство, что ничто не могло быть создано от вечности.** Доказывается вполне очевидно, что такая длительность не может существовать. Ибо если бы мир от данного момента возвратился назад, то он никогда не мог бы иметь такой длительности; следовательно, мир от этого начала никогда не мог бы достичь данного момента. Может быть, скажут, что для бога нет ничего невозможного; поскольку он всемогущ, он мог бы создать такую длительность, больше которой не может быть. Отвечаем: именно потому, что бог всемогущ, он никогда не будет творить такую длительность, больше которой он не мог бы создать. Ведь природа длительности такова, что всегда может быть представлена большая или меньшая данной, как это наблюдается в числах. Можно возразить, что бог существует от вечности и пребывает до настоящего момента, а потому есть длительность, больше которой нельзя себе представить. Но таким образом богу приписывают длительность, состоящую из частей, что уже достаточно опровергнуто нами, когда мы доказали, что богу присуща не длительность, а вечность. Если бы это твердо помнили, то могли бы избавиться от многих доказательств и нелепостей и с величайшим наслаждением пребывали бы в блаженнейшем созерцании этого существа.

Тем не менее перейдем к опровержению приводимых некоторыми аргументов, посредством которых пытаются доказать возможность такой бесконечной длительности, которая уже окончилась.

**Из того, что бог вечен, не следует, что его действия также могли существовать от вечности.** Сначала говорят: «Произведенная вещь может быть одновременна со своей причиной; следовательно, поскольку бог существовал от вечности, то и действия его могли быть произведены от вечности». Это подтверждают *примером сына божия, который был создан отцом от вечности*. Но из предшествующего ясно видно, что при этом *вечность* смешивается с длительностью и богу приписывается лишь длительность от вечности, что очевидно также из приведенного примера. Ибо та же самая вечность, которую они приписывают сыну, они считают возможной и для творений. Затем они воображают длительность и время до сотворения мира и допускают длительность, независимую от сотворенных вещей, как другие — вечность вне бога; однако то и другое мнение наиболее удалены от истины. Итак,



мы отвечаем, что совершенно ложно предполагать, что бог может сообщить свою вечность творениям и что сын божий не сотворен, но вечен подобно отцу. Таким образом, говоря, что отец сотворил сына от вечности, мы хотим лишь сказать, что отец всегда сообщал сыну свою вечность.

Если бы бог действовал по необходимости, то он не имел бы бесконечной благодати. Их второй аргумент: «Бог, действуя свободно, имеет не меньшую мощь, чем если он действует необходимо. А если бог действует по необходимости, то, будучи бесконечно благим, он должен был сотворить мир от вечности». На этот аргумент легко ответить, обратив внимание на его основание. Эти добрые люди предполагают, что они могут иметь различные идеи о существовании бесконечной благодати, ибо они представляют бога обладающим бесконечной добродетелью, действует ли он по необходимости природы или свободно. Но мы оспариваем, что бог, действуя по необходимости своей природы, обладает бесконечной благодатью; нам позволительно это оспаривать; более того, эти люди с необходимостью должны согласиться с нами, поскольку мы доказали, что совершеннейшее существо действует свободно и может быть представлено лишь как единственное. Если бы они возразили, что можно допустить, хотя на самом деле это невозможно, что бог, действуя по необходимости своей природы, обладает бесконечной добродетелью, то мы бы ответили, что такое предположение так же мало возможно, как допущение четырехугольного круга, с тем чтобы вывести, что не все линии, проведенные от центра к окружности, равны. А это достаточно доказано вышеизложенным, так что нам не нужно этого повторять. Мы только что доказали, что нет такой длительности, чтобы нельзя было представить себе двойную или такую, которую можно себе представить много больше или много меньше данной, и поэтому она всегда может быть сотворена богом, свободно действующим по своей бесконечной благодати, больше или меньше данной. Если же бог действовал бы по необходимости природы, то это бы никоим образом не следовало, так как он мог бы тогда произвести лишь одну длительность, вытекающую из его природы, но не множество других больших данной. Излагая это кратко, скажем: если бы бог создал наибольшую длительность, больше которой он не мог бы создать, этим

он необходимо умалил бы свою мощь. Но это заключение ложно, так как могущество бога не отличается от его сущности: следовательно и т. д. Затем, если бы бог действовал по необходимости природы, то он должен был бы создать такую длительность, больше которой он не мог бы создать. Но бог, творящий такую длительность, не имел бы бесконечной благодати; так как мы всегда можем представить длительность большую, чем данная. Итак, если бы бог действовал по необходимости природы, то он не имел бы бесконечной благодати.

Откуда мы имеем понятие большей длительности, чем в нашем мире. У кого-нибудь возникает сомнение, как мы можем себе представить большую длительность, если мир создан всего за 5000 с небольшим лет и если счисление хронологов верно, тогда как мы утверждали, что длительность не может быть понята без сотворенных вещей. Это сомнение легко устранить, имея в виду, что мы познаем длительность не только из рассмотрения сотворенных вещей, но также из созерцания бесконечного могущества бога в творении. Ибо творения могут быть представлены существующими или длящимися не сами по себе, но лишь по бесконечному могуществу бога, от которого они имеют всю свою длительность (см. т. 12, ч. I и ее кор.).

Наконец, чтобы не тратить времени на опровержение никчемных аргументов, надо помнить, с одной стороны, лишь различие между вечностью и длительностью, а с другой — то, что длительность без сотворенных вещей и вечность без бога никоим образом не могут быть поняты. Уяснив это, легко ответить на все возражения, и нам не нужно останавливаться на них дольше.

## Г Л А В А XI

### О СОДЕЙСТВИИ БОГА

Об этом атрибуте остается мало — или ничего не остается — сказать после того, как мы показали, что в каждое мгновение бог непрерывно как бы заново творит вещь. Отсюда мы вывели, что вещи сами по себе никогда не имеют никакой мощи производить что-либо или определять себя к какому-либо действию; и это имеет

место не только в вещах вне человека, но и в самой человеческой воле. Затем мы ответили также на некоторые относящиеся сюда возражения; и, хотя обыкновенно приводят много других, у меня нет намерения на них задерживаться, так как они относятся главным образом к теологии.

Однако многие допускают содействие бога, но совсем в другом смысле, чем указанный нами. Чтобы легче открыть их заблуждение, надо помнить то, что выше изложено нами, именно, что настоящее время не имеет никакой связи с будущим (см. акс. 10, ч. I), и это познается ясно и отчетливо. Твердо помня это, можно без всякого затруднения опровергнуть все доказательства, какие только могут быть заимствованы из философии.

**Как понимать сохранение богом вещей, определенных к действию.** Чтобы не напрасно затронуть этот предмет, мы ответим мимоходом на следующий вопрос: *прибавляется ли к сохраняющей деятельности бога нечто, когда он определяет вещь к действию?* Впрочем, говоря о движении, мы уже в какой-то мере ответили на этот вопрос. Мы говорили там, что бог сохраняет в природе одно и то же количество движения. Поэтому если иметь в виду всю материальную природу, то к ней не прибавляется ничего нового. Напротив, в отношении отдельных вещей можно до известной степени сказать, что к ним присоединяется нечто новое. Повидимому, это не имеет места в духовных вещах, так как они, кажется, не зависят так друг от друга. Наконец, так как части длительности не имеют никакой связи между собой, мы можем сказать, что бог не столько сохраняет вещи, сколько снова творит их. Поэтому, если свобода человека определена к какому-либо действию, то надо сказать, что бог в этот момент так создал его. Этому не противоречит то, что человеческая воля часто определяется внешними по отношению к ней вещами и что все вещи, существующие в природе, взаимно определяют друг другом к какому-либо действию; ибо эти вещи также определены богом. Ни одна вещь не может определять воли, и, наоборот, никакая воля не может определяться иначе, как лишь могуществом бога. Но как это примиряется с человеческой свободой, или как бог может производить это, сохраняя человеческую свободу, этого мы, признаться, не знаем, как мы уже часто говорили.

Обычное подразделение атрибутов бога скорее номинальное, чем реальное. Вот что я хотел сказать по поводу атрибутов бога, подразделения которых я до сих пор еще не дал. Часто даваемое писателями подразделение атрибутов бога на несообщаемые и сообщаемые, кажется мне, как я должен признаться, скорее номинальным, чем реальным. Ибо знание бога так же мало похоже на знание человека, как созвездие Пса на лающее животное, и, может быть, еще менее.

**Подразделение автора.** Мы же даем следующее подразделение: одни атрибуты бога выражают его действительную сущность, другие же не выражают никакой его действительности, а выражают лишь модус его существования. К последним относятся единство, вечность, необходимость и т. д.; к первым — разум, воля, жизнь, всемогущество и т. д. Это деление ясно и понятно и обнимает все атрибуты бога.

## Г Л А В А XII

### О ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ДУШЕ

Теперь надо перейти к сотворенной субстанции, которую мы разделили на субстанцию протяженную и субстанцию мыслящую. Под субстанцией протяженной мы разумеем материю, или телесную субстанцию, под субстанцией мыслящей — только человеческие души.

Ангелы относятся не к метафизике, а к теологии. Хотя ангелы также сотворены, но они не познаются естественным светом и потому не относятся к метафизике. Их сущность и существование известны лишь через откровение; поэтому они относятся только к теологии, познание которой совершенно иное и по своему характеру полностью отличается от естественного познания и потому никоим образом не должно смешиваться с последним. Итак, пусть никто не ожидает, что мы будем что-либо говорить об ангелах.

Человеческая душа не происходит от какого-либо посредника, а создана богом, и мы не знаем когда. Возвратимся к человеческим душам, о которых необходимо сказать еще кое-что. Нужно только предупредить, что мы ничего не сказали о времени сотворения человеческой души, так как недостаточно установлено, когда бог соз-

дает ее, если она в состоянии существовать без тела. Известно только, что она происходит не от какого-либо посредника, ибо это имеет место лишь в вещах, которые порождены, каковы модусы субстанции; сама же субстанция порождена быть не может, а может быть сотворена единственно лишь всемогущим, как мы выше достаточно доказали.

**В каком смысле человеческая душа смертна.** Прибавлю кое-что о бессмертии души. Достаточно известно, что ни об одной сотворенной вещи нельзя сказать, что ее природа не включает разрушения мощью бога. Кто имел власть (potestas) создать вещь, имеет власть и разрушить ее. Мы также достаточно уже доказали, что ни одна сотворенная вещь ни одно мгновение не может существовать по своей природе, но непрерывно продолжает твориться богом.

**В каком смысле она бессмертна.** Хотя это и так, мы, однако, видим ясно и отчетливо, что не имеем никакой идеи, посредством которой мы восприняли бы разрушение субстанции в том смысле, в каком мы обладаем идеями о разложении и зарождении модусов. Рассматривая строение человеческого тела, мы получаем ясное представление, что такое строение может быть разрушено; но это не имеет места в телесной субстанции, где нельзя таким же образом представить себе ее уничтожения. Наконец, философ спрашивает не о том, что бог может сделать в своем всемогуществе, но он судит о природе вещей по законам, которые бог дал им; поэтому он считает прочным и незабываемым то, что он может вывести из этих законов как прочное и незабываемое; он не оспаривает при этом, что бог может изменить эти законы и все остальное. Поэтому, говоря о душе, мы не спрашиваем о том, что бог может сделать, но лишь о том, что вытекает из законов природы.

**Ее бессмертие доказывается.** Из этих законов ясно следует, что субстанция не может быть разрушена ни сама собой, ни другой сотворенной субстанцией и, как мы уже раньше, если не ошибаюсь, достаточно доказали, что по законам природы мы должны считать человеческую душу бессмертной. Если мы хотим рассмотреть это еще точнее, то можно доказать с наивысшей убедительностью, что она бессмертна. Действительно, как мы только что видели, бессмертие души ясно следует из законов природы. Эти законы природы суть решения бога (decreta Dei),

открытые естественным светом, как это тоже очевидно из вышесказанного. Но решения бога неизменны, как мы уже доказали. Из всего этого мы ясно заключаем, что бог сообщил людям свою неизменную волю относительно длительности душ не только через откровение, но и посредством естественного света.

Бог не действует против Природы, но свыше ее; в чем состоит эта деятельность по мнению автора. Мы не будем останавливаться на опровержении возможного возражения, что бог когда-нибудь ради совершения чудес может уничтожить эти естественные законы, ибо большинство более мудрых теологов признает, что бог ничего не делает против природы, но свыше природы, т. е. бог, как я объясняю это, имеет много законов деятельности, которых он не сообщил человеческому разуму. Если бы эти законы были сообщены человеческому разуму, то они представлялись бы нам столь же естественными, как остальные.

Отсюда вполне очевидно, что души бессмертны, и я не вижу, что еще можно сказать здесь о человеческой душе вообще. Не оставалось бы также сказать ничего особенного об ее функциях, если бы отвечать на это не принуждали доказательства некоторых писателей, которые стараются убедить, что они не видят и не чувствуют того, что они видят и чувствуют.

Почему некоторые полагают, что воля не свободна. Некоторые думают, что могут доказать, что воля не свободна, но всегда определяется чем-либо. Они утверждают это потому, что они разумеют под волей нечто отличное от души и считают ее субстанцией, природа которой состоит в том только, что она индифферентна ко всему. Чтобы устранить всякую путаницу, мы объясним сначала суть дела, после чего легко обнаружим ложность их аргументов.

Что такое воля. Человеческую душу мы назвали мыслящей вещью, откуда следует, что благодаря своей природе и рассматриваемая сама по себе она может совершать нечто, именно мыслить, т. е. утверждать и отрицать. Но эти мысли определяются или вещами вне души, или только душой; ибо сама она есть субстанция, из мыслящей сущности которой могут и должны следовать многие действия мысли. Те мыслительные действия, которые признают своей единственной причиной человеческую душу,

называются *хотениями* (volitiones). Человеческая же душа, поскольку она считается достаточной причиной для возбуждения таких действий, называется *волей*.

Существует воля. Тот факт, что душа, даже не определяемая никакими внешними вещами, имеет такое могущество, может быть объяснен лучше всего примером Бурданова осла. Если в такое равновесие вместо осла поставить человека, то его следовало бы считать не мыслящей вещью, но глупейшим из ослов, если бы он погиб от голода и жажды. Это ясно также из того, что мы, как раньше замечено, хотели сомневаться во всех вещах и не только считать сомнительными вещи, которые могут быть поставлены под сомнение, но и отвергнуть их как ложные (см. § 39, ч. I «Начал» Декарта).

**Воля свободна.** Следует, кроме того, отметить, что если душа определяется внешними вещами к утверждению или отрицанию чего-либо, то она не определяется таким образом, что принуждается внешними вещами, она остается всегда свободной. Ибо ни одна вещь не имеет силы разрушить ее сущность; поэтому ее утверждение или отрицание всегда происходит свободно, как это достаточно объяснено в четвертом «Размышлении». Итак, если кто спросит, почему душа хочет того или этого, а того или иного не хочет, мы ответим: потому что она мыслящая вещь, т. е. вещь, имеющая по своей природе власть хотеть и не хотеть, утверждать и отрицать. Ибо это значит быть мыслящей вещью.

**Волю не следует смешивать с влечением (appetitus).** После этого объяснения рассмотрим аргументы противников.

Первый аргумент таков: «Если бы воля могла хотеть что-либо против последнего повеления разума, если бы она могла желать нечто, противоположное добру, предписанному последним повелением разума, то она могла бы желать зло, притом как зло; но это нелепо, следовательно, нелепо и первое». Из этого возражения ясно, что противники сами не знают, что такое воля; ибо они смешивают ее с влечением, имеющимся в душе после утверждения или отрицания чего-либо; они научились этому от своего учителя, который определил волю как влечение ради блага. Мы же говорим, что воля есть *утверждение того, что нечто хорошо и в отрицании этого*, как мы достаточно объяснили это раньше, когда речь шла о при-

чине заблуждения и когда мы показали, что оно возникает оттого, что воля простирается дальше разума. Но, если бы душа, будучи свободной, не утверждала, что нечто хорошо, не было бы и влечения. Итак, в ответ на это возражение мы допускаем, что воля ничего не может хотеть против последнего повеления разума, т. е. она ничего не может хотеть, поскольку она считается нехотящей; и, как здесь еще говорится, она считает некоторую вещь дурной, т. е. не желает ее. Но мы оспариваем, чтобы воля абсолютно не могла желать того, что дурно, т. е. считать это хорошим: это противоречило бы опыту. Ибо многое дурное мы считаем хорошим и, наоборот, хорошее дурным.

Воля есть не что иное, как сама душа. Второй аргумент (или, если угодно, первый, так как до сих пор не было никакого) таков: «Если воля не определяется к хотению последним суждением практического разума, то она будет сама себя определять. Но воля сама себя не определяет, потому что она сама по своей природе неопределяема». И они продолжают доказывать таким образом: «Если воля сама по себе и по своей природе безразлична к хотению или нехотению, то сама она не может определять себя к хотению: ибо определяющее должно быть так же определено, как не определено то, что определяется. Воля же, рассматриваемая как сама себя определяющая, так же не определена, как рассматриваемая подлежащей определению. Ибо наши противники не предполагают в определяющей воле ничего, чего не было бы в воле определяемой или определенной; и нельзя предположить ничего иного. Следовательно, воля не может сама себя определять к хотению, а если это так, то она должна определяться чем-либо иным».

Таковы собственные слова профессора Хеерборда из Лейдена \*. Этим он показывает, что под волей он разумет не самую душу, но нечто вне или внутри души, что, как чистая доска (*tabula rasa*), лишено всякого мышления и способно принять любое изображение; или, скорее, воля есть для него нечто, подобное грузу, находящемуся в равновесии, который всякой тяжестью увлекается в ту или другую сторону, смотря по направлению этой тя-

---

\* См. его «Философские упражнения» (*Meltemata Philosophica*), изд. 2, Лейден 1659.



жести; или, наконец, он разумеет под волей то, чего ни он сам, ни кто-либо из смертных никаким размышлением не может понять. Мы же только что сказали и ясно показали, что воля есть не что иное, как сама душа, называемая нами мыслящей вещью, т. е. утверждающей или отрицающей; отсюда ясно вытекает, что, когда мы обращаем внимание единственно на природу души, она имеет равную власть утверждать и отрицать, а это и значит мыслить. Итак, мы из того, что душа мыслит, заключаем, что она имеет власть утверждать и отрицать, то зачем еще искать случайных причин для совершения того, что следует единственно из ее природы? Но скажут, сама душа не более определена к утверждению, чем к отрицанию, и отсюда выведут, что мы необходимо должны искать причину, определяющую ее. На это я возразил бы, что, если бы душа сама по себе и по своей природе определялась только к утверждению (хотя этого нельзя себе представить, пока мы считаем ее мыслящей вещью), тогда единственно в силу своей природы она могла бы только утверждать, но никогда не могла бы отрицать, сколько бы ни представлялось к тому причин. Если же, наоборот, она не определялась ни к утверждению, ни к отрицанию, она не могла бы делать ни того, ни другого. Если, наконец, она, как только что показано, имеет власть делать то и другое, то она будет в состоянии лишь по своей природе и без всякого содействия другой причины исполнять оба действия; это будет ясно всем, которые считают мыслящую вещь мыслящей вещью, т. е. между атрибутом мышления и мыслящей вещью допускают только мысленное различие и ни в коей мере не отделяют их друг от друга, как это делают наши противники, которые лишают мыслящую вещь всякого мышления и в своих измышлениях делают его первичной материей перипатетиков. Поэтому вот мой ответ на этот более значительный аргумент: если под волей мы разумеем вещь, лишенную всякого мышления, мы признаем, что воля по своей природе неопределима. Но мы оспариваем, чтобы воля была чем-то лишенным всякого мышления и, напротив, утверждаем, что она есть мышление, т. е. могущество как утверждения, так и отрицания, под чем, очевидно, нельзя разуметь ничего другого, кроме причины достаточной для того и другого. Далее, мы отрицаем, что, если бы воля была неопределима, т. е. лишена всякого мышления, какая-либо слу-

чайная причина, отличная от бога и его бесконечной мощи творить, могла бы ее определить. Ибо представить мыслящую вещь без мышления есть то же, что представить протяженную вещь без протяжения.

Почему философы смешали душу с телесными вещами. Наконец, чтобы не перечислять здесь множество других аргументов, я напомним лишь, что наши противники, не поняв воли и не имея ясного и точного понятия о разуме, смешали разум с телесными вещами, это произошло оттого, что слова, обыкновенно употребляемые для обозначения телесных вещей, они перенесли на духовные вещи, которых они не понимали. Они привыкли называть тела, толкаемые внешними равными и прямо противоположными силами в противные стороны и потому находящиеся в равновесии, неопределимыми. Считая волю неопределимой, они, повидимому, представляли ее как тело, находящееся в равновесии; а так как эти тела имеют в себе лишь то, что они получили от внешних причин (откуда следует, что они всегда должны определяться внешней причиной), то они думали, что то же имеет место и для воли. Но мы уже достаточно объяснили, как обстоит дело, почему мы здесь и заканчиваем.

Что же касается протяженной субстанции, то выше мы уже достаточно поговорили о ней, а кроме этих двух мы не знаем никаких других. Что же касается реальных акциденций и других качеств, то они достаточно устранены, и было бы бесполезным тратить время на их опровержение. Поэтому здесь мы откладываем перо.



ТРАКТАТ  
ОБ УСОВЕРШЕНСТВОВАНИИ  
РАЗУМА  
И О ПУТИ, КОТОРЫМ  
ЛУЧШЕ ВСЕГО НАПРАВЛЯТЬСЯ  
К ИСТИННОМУ  
ПОЗНАНИЮ  
ВЕЩЕЙ



ПЕРЕВОД С ЛАТИНСКОГО

*А. М. Боровского*




TRACTATUS  
DE INTELLECTUS  
EMENDATIONE,

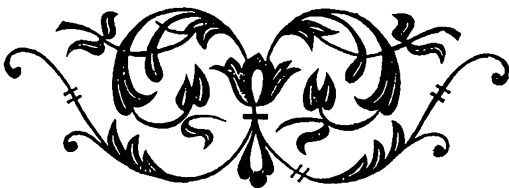
ET DE VIA,  
QUA OPTIME  
IN VERAM RERUM  
COGNITIONEM  
DIRIGITUR



## ПРЕДУВЕДОМЛЕНИЕ ЧИТАТЕЛЯ

рактат об усовершенствовании разума», который мы, любезный читатель, предлагаем тебе в его неоконченном виде, был написан автором уже несколько лет тому назад. Автор всегда имел намерение окончить его, но его задержали другие дела, и, наконец, он умер, так что не успел довести свой труд до желанного конца. Заметив, что он содержит много хороших и полезных идей, которые, несомненно, могут в той или иной степени пригодиться каждому, кто искренне стремится к истине, мы не хотели лишить тебя его. Поскольку же в нем содержится много темных мест, здесь неотработанных и неотглаженных, мы пожелали предупредить о них тебя, с каковой целью и составили настоящее предуведомление. Прощай <sup>1</sup>.





## ТРАКТАТ ОБ УСОВЕРШЕНСТВОВАНИИ РАЗУМА И О ПУТИ, КОТОРЫМ ЛУЧШЕ ВСЕГО НАПРАВЛЯТЬСЯ К ИСТИННОМУ ПОЗНАНИЮ ВЕЩЕЙ

После того как опыт научил меня, что все встречающееся обычно в повседневной жизни суетно и пусто, и я увидел, что все, чего я опасался, содержит в себе добро и зло лишь постольку, поскольку этим тревожится дух (animus)<sup>2</sup>, я решил, наконец, исследовать, дано ли что-нибудь, что было бы истинным благом, — и доступным и таким, которое одно, когда отброшено все остальное, определяло бы дух; более того, дано ли что-нибудь такое, что, найдя и приобретя это, я вечно наслаждался бы постоянной и высшей радостью. *Наконец, решил*, говорю я: ибо на первый взгляд казалось неразумным ради пока еще недостоверного упускать достоверное. Я видел блага, которые приобретаются славой и богатством, и видел, что буду вынужден воздерживаться от их соискания, если захочу усердно устремиться к другой, новой цели; и понимал, что если в них заключено высшее счастье, то я должен буду его лишиться; если же оно заключено не в них, а я устремлюсь только к ним, то и тогда буду лишен высшего счастья.

И вот я размышлял, не окажется ли возможным достигнуть новой цели или хотя бы уверенности в ней, не изменяя порядка и общего строя моей жизни; и часто делал к тому попытки, но тщетно. В самом деле, ведь то, что обычно встречается в жизни и что у людей, насколько можно судить по их поступкам, считается за высшее благо, сводится к следующим трем: богатству, славе и любострастию. Они настолько увлекают дух, что он совсем не может мыслить о каком-либо другом благе.

Ибо что касается любострастия, то оно настолько связывает дух, как будто он уже успокоился на некотором благе, что весьма препятствует ему думать о другом; между тем за вкушением этого следует величайшая печаль (неудовольствие)<sup>3</sup>, которая хотя и не связывает духа, но смущает и притупляет его.

Преследуя славу и богатство, дух также немало рассеивается, особенно если он ищет последнего ради него самого \*, ибо тогда оно предполагается высшим благом; славою же дух рассеивается еще гораздо больше, ибо она всегда предполагается благом сама по себе и как бы последней целью, к которой все направлено. Кроме того, здесь нет раскаяния, как при любострастии; но чем более мы имеем богатства и славы, тем больше возрастает радость (удовольствие)<sup>4</sup>, и поэтому мы все больше и больше устремляемся к их увеличению; если же где-либо надежда нас обманет, тогда возникает величайшая печаль.

Наконец, слава является большой помехой и потому, что для ее достижения мы должны по необходимости направить жизнь сообразно пониманию людей, избегая того, чего обычно избегают, и добиваясь того, чего обычно добиваются люди.

Итак, видя, что все это столь неблагоприятно и даже столь препятствует тому, чтобы я задался какой-либо новой целью, что по необходимости должно воздержаться или от того, или от другого, я был вынужден рассмотреть, что для меня более полезно; ибо, как я уже говорил, казалось, что я хочу ради недостоверного блага потерять достоверное. Но, после того как я несколько углубился в дело, я прежде всего нашел, что если, отбросив все это, я возьмусь за новую задачу, то отброшу благо, недостоверное по своей природе, как мы можем это ясно понять из сказанного, ради блага недостоверного не по своей природе (ибо я искал постоянного блага), а лишь по своей достижимости. Постоянным же размышлением я пришел к пониманию того, что в этом случае я, если только смогу глубоко рассудить, утрачу достоверное зло ради достоверного блага.

---

\* Можно было бы развить это пространнее и подробнее, различая соискание богатства или ради него самого, или ради славы, или ради любострастия, или ради здоровья и возрастания наук и искусств, но это будет сделано в своем месте, ибо здесь неуместно столь тщательно исследовать это.

Действительно, я видел, что нахожусь в величайшей опасности и вынужден из всех сил искать средства помощи, хотя бы недостоверного. Так больной, страдающий смертельным недугом, предвидя верную смерть, если не будет найдено средство помощи, вынужден всеми силами искать этого средства, хотя бы и недостоверного, ибо в нем заключена вся его надежда. Все же то, к чему стремится толпа, не только не дает никакого средства для сохранения нашего бытия, но даже препятствует ему, оказываясь часто причиной гибели тех, кто имеет это в своей власти (если можно так сказать) \*, и всегда причиной гибели тех, кто сам находится во власти этого. Ведь существует множество примеров людей, которые претерпели преследования и даже смерть из-за своих богатств, и таких, которые ради снискания богатства подвергали себя стольким опасностям, что, наконец, жизнью заплатили за свое безумие. Не менее примеров и тех, кто ради достижения или сохранения славы претерпел жалкую участь. Наконец, бесчисленны примеры тех, кто чрезмерным любострастием ускорил свою смерть. Далее, представлялось, что это зло возникло от того, что все счастье и все несчастье заключено в одном, а именно в качестве того объекта, к которому мы привязаны любовью. Действительно, посредством того, что любви не вызывает, никогда не возникнут раздоры, не будет никакой печали, если оно погибнет, никакой зависти, если им будет обладать другой, никакого страха, никакой ненависти, никаких, одним словом, душевных движений; между тем все это появляется от любви к тому, что может погибнуть, а таково все, о чем мы только что говорили.

Но любовь к вещи вечной и бесконечной питает дух одной только радостью, и притом непричастной никакой печали; а этого должно сильно желать и всеми силами добиваться. Но я не без основания употребил слова: *если только смогу серьезно решиться*. Ибо хотя я столь ясно постиг это духом, все же я не мог отбросить все корыстолюбие, любострастие и тщеславие.

Одно я уяснил, что, пока дух (душа — mens) оставался погруженным в эти размышления, до тех пор он отвращался от прежнего и усердно размышлял о новой задаче; и это было мне большим утешением. Ибо я видел, что

---

\* Это нужно показать подробнее.



указанные пороки не таковы, чтобы не поддаться никаким средствам. И хотя вначале такие промежутки были редки и длились очень краткое время, однако, после того как истинное благо уяснялось мне более и более, эти промежутки становились более частыми и продолжительными, в особенности когда я увидел, что приобретение денег или любострастие и тщеславие вредны до тех пор, пока их ищут ради них самих, а не как средства к другому; если же их ищут как средства, то они будут иметь меру и нисколько не будут вредны, а, напротив, будут много содействовать той цели, ради которой их ищут, как мы покажем это в своем месте.

Здесь я лишь кратко скажу, что я понимаю под истинным благом (*verum bonum*) и вместе с тем что есть высшее благо (*summum bonum*). Чтобы правильно понять это, нужно заметить, что о добре и зле можно говорить только относительно, так что одну и ту же вещь можно назвать хорошей и дурной в различных отношениях, и таким же образом можно говорить о совершенном и несовершенном. Ибо никакая вещь, рассматриваемая в своей природе, не будет названа совершенной или несовершенной, особенно после того, как мы поймем, что все совершающееся совершается согласно вечному порядку и согласно определенным законам природы. Однако так как человеческая слабость не охватывает этого порядка своей мыслью, а между тем человек представляет себе некую человеческую природу, гораздо более сильную, чем его собственная, и при этом не видит препятствий к тому, чтобы постигнуть ее, то он побуждается к соисканию средств, которые повели бы его к такому совершенству. Все, что может быть средством к достижению этого, называется истинным благом; высшее же благо — это достижение того, чтобы вместе с другими индивидуумами, если это возможно, обладать такой природой. Что такое эта природа, мы покажем в своем месте, а именно \*, что она есть знание единства, которым дух связан со всей природой.

Итак, вот цель, к которой я стремлюсь, — приобрести такую природу и стараться, чтобы многие вместе со мной приобрели ее; т. е. к моему счастью принадлежит и старание о том, чтобы многие понимали то же, что и я, чтобы их ум (*разум — intellectus*) и желание (*cupiditas*) совер-

---

\* Это пространнее развивается в своем месте.

шенно сходились с моим умом и желанием, а для этого \* необходимо [во-первых] столько понимать о природе, сколько потребно для приобретения такой природы; затем образовать такое общество, какое желательно, чтобы как можно более многие как можно легче и вернее пришли к этому. Далее [в-третьих] нужно обратиться к *моральной философии* и к *учению о воспитании детей*; а так как здоровье — немаловажное средство для достижения этой цели, то нужно построить [в-четвертых] *медицину* в целом; и так как *искусство* делает легким многое, что является трудным, и благодаря ему мы можем выиграть много времени и удобства в жизни, то [в-пятых] никак не должно пренебрегать *механикой*.

Но прежде всего нужно придумать способ врачевания разума и очищения (*expurgatio*) его, насколько это возможно вначале, чтобы он удачно понимал вещи без заблуждений и наилучшим образом. Отсюда каждый сможет видеть, что я хочу направить все науки к одной цели \*\*, а именно к тому, чтобы мы пришли к высшему человеческому совершенству, о котором я говорил. Поэтому все то, что в науках не подвигает нас к нашей цели, нужно будет отбросить как бесполезное; одним словом, должны быть направлены к этой цели все наши действия и мысли (*cogitationes*). Но так как, заботясь о ее достижении и стараясь направить разум по правильному пути, нам необходимо жить, то поэтому мы должны принять за благие некоторые правила жизни, а именно следующие:

I. Сообразно с пониманием толпы говорить и делать все то, что не препятствует достижению нашей цели. Ибо мы можем получить немало пользы, если будем уступать ее пониманию, насколько это возможно; добавь, что в этом случае все охотно склонят слух к восприятию истины.

II. Наслаждениями пользоваться настолько, насколько это достаточно для сохранения здоровья.

III. Наконец, денег или любых других вещей стараться приобретать лишь столько, сколько необходимо для поддержания жизни и здоровья и для подражания обычаям общества, не противным нашей цели.

---

\* Заметь, что здесь я хочу только перечислить науки, необходимые для нашей цели, но не имею в виду их порядка.

\*\* У наук единая цель, к которой они все должны быть направлены.

Установив это таким образом, я обращусь к первому, что должно быть сделано прежде всего, а именно к тому, чтобы усовершенствовать разум и сделать его способным понимать вещи так, как это нужно для достижения нашей цели. А для этого, как требует естественный порядок, я должен здесь дать свод всех способов восприятия (*modi percipiendi*)<sup>5</sup>, какими я до сих пор располагал, чтобы с несомненностью утверждать или отрицать что-либо; таким образом я изю всех выберу наилучший, а вместе с тем начну познавать свои силы и природу, которую желаю сделать совершенной.

Если внимательно присмотреться, все они могут быть сведены к главнейшим четырем.

I. Есть восприятие, которое мы получаем понаслышке (*ex auditu*) или по какому-либо произвольному, как его называют, признаку (*ex aliquo signo*).

II. Есть восприятие, которое мы получаем от беспорядочного опыта (*ab experientia vaga*), т. е. от опыта, который не определяется разумом и лишь потому называется опытом, а не иначе, что наблюдение носит случайный характер, и у нас нет никакого другого эксперимента (*experimentum*), который бы этому противоречил, почему он и остается у нас как бы непоколебимым.

III. Есть восприятие, при котором мы заключаем о сущности вещи по другой вещи, но не адекватно; это бывает \*, когда мы по некоторому следствию находим причину или когда выводится заключение из какого-нибудь общего явления (*ab aliquo universali*), которому всегда сопутствует какое-нибудь свойство.

IV Наконец, есть восприятие, при котором вещь воспринимается единственно через ее сущность или через познание ее ближайшей причины.

Все это я поясню примерами. Понаслышке только я знаю свой день рождения и то, что такие-то — мои

---

\* Когда это имеет место, то мы ничего не мыслим в причине, кроме того, что мы наблюдаем в следствии; как достаточно явствует из того, что тогда причина излагается лишь в самых общих терминах, а именно: *следовательно, существует нечто, следовательно, существует некоторая мощность* и т. д. Или также из того, что ее выражают отрицательно: *следовательно, она не есть то или это* и т. д. Во втором случае через посредство следствия, которое ясно познается, причине приписывается нечто, как мы покажем в примере; но приписывается всего лишь свойство, а не собственная сущность вещи.

родители и тому подобное, в чем я никогда не сомневался. Из беспорядочного опыта я знаю, что умру; я утверждаю это, так как видел, что другие, подобные мне, встретили смерть, хотя не все жили один и тот же промежуток времени и не все скончались от одной и той же болезни. Далее, из беспорядочного опыта я знаю также, что масло — пригодная пища для огня и что вода пригодна для его гашения; знаю также, что собака — лающее животное, а человек — разумное животное; и так знаю почти все, что относится к жизненному обиходу. По другой же вещи мы заключаем следующим образом: ясно восприняв, что мы ощущаем такое-то тело и никакое другое, мы отсюда, повторяю, ясно заключаем, что душа соединена \* с телом и что это единство есть причина такого ощущения; но \*\* мы не можем отсюда понять безотносительно, что такое это ощущение и это единство.

Или, после того как я узнал природу зрения и то, что оно имеет свойство, в силу которого мы видим одну и ту же вещь на большом расстоянии меньшей, чем если бы рассматривали ее вблизи, мы заключаем отсюда, что Солнце больше, чем кажется, и т. п. Наконец, по одной только сущности вещи воспринимается вещь тогда, когда из того, что я нечто познал, я знаю, что такое знать нечто; или из того, что я познал сущность души, я знаю, что она соединена с телом. Тем же познанием мы знаем, что два да три — пять и что если даны две линии, параллельные одной и той же третьей, то они и между собой параллельны, и т. д. Но такого, что я до сих пор мог постигнуть этим познанием, было очень мало.

---

\* Из этого примера ясно видно то, что я сейчас отметил. Действительно, под этим единством мы понимаем не что иное, как самоощущение, т. е. следствие, на основании которого мы выводим причину, ничего в ней не постигая.

\*\* Такое заключение хотя и достоверно, но все же в достаточной степени безопасно лишь для тех, кто соблюдает величайшую осторожность. Ибо те, кто не будет вполне осторожен, тотчас впадут в ошибки: воспринимаемая вещь так отвлеченно, а не через истинную сущность, они обманываются воображением. Ибо то, что само по себе едино, люди воображают множественным. И тем вещам, которые они воспринимают отвлеченно, раздельно и смутно, они дают имена, применяемые ими для обозначения других, более знакомых вещей; откуда и происходит, что люди воспринимают те вещи таким же образом, как они привыкли воображать вещи, которым они впервые дали эти имена.

Чтобы сделать все это более понятным, я воспользуюсь одним только примером, именно следующим. Даются три числа — и ищут некоторое, которое относилось бы к третьему, как второе к первому. Тут купцы обыкновенно говорят, что знают, что нужно сделать, чтобы найти четвертое число, так как они еще не забыли то действие, которое в голом виде, без доказательства, узнали от своих учителей; другие из опыта простых примеров выводят общее положение, а именно, когда четвертое число является само собой, как в случае 2, 4, 3, 6, где они устанавливают, что если умножить второе на треть и затем разделить произведение на первое, то в частном получается 6; и когда они видят, что получается то же самое число, о котором они и без этого действия знали, что оно является пропорциональным, то отсюда они заключают, что это действие всегда пригодно для нахождения четвертого пропорционального числа. Но математики в силу доказательства (Полож. 19, кн. 7) Эвклида знают, какие числа пропорциональны между собой из природы пропорции и из того ее свойства, что число, получающееся от перемножения первого и четвертого, равно числу, получающемуся от перемножения второго и третьего; по все же они не видят соразмерной пропорциональности заданных чисел, а если и видят, то не в силу того Положения, а интуитивно, не производя никакого действия.

Для того же, чтобы избрать из этих способов восприятия наилучший, нужно кратко перечислить средства, необходимые для достижения нашей цели, а именно следующие:

I. Точно знать нашу природу, которую мы желаем усовершенствовать, и вместе с тем столько знать о природе вещей, сколько необходимо.

II. Чтобы мы могли отсюда правильно устанавливать различия, сходства и противоположности вещей.

III. Чтобы правильно понимать, что с ними можно сделать и что нет.

IV. Чтобы сопоставить это с природой и силами (potentia) человека. Отсюда легко уясняется высшее совершенство, к которому может прийти человек.

Приняв все это соображение, посмотрим, какой способ восприятия нам должно избрать.

Что касается первого, само собой явствует, что понаслышке, помимо того что это вещь весьма недостоверная,

мы не воспринимаем никакой сущности вещи, как это видно из нашего примера; а так как единичное существование какой-либо вещи не познается, если не познана ее сущность, как это мы увидим далее, то отсюда мы ясно заключаем, что всякая достоверность, которой мы обладаем понаслышке, должна быть исключена из наук. Ибо просто понаслышке, там, где не предшествовало собственное понимание, никто никогда не сможет достичь [знания].

Что касается второго способа восприятия \*, то и о нем никак нельзя сказать, что он содержит идею той соразмерности (proportio), которая ищется. Помимо того, что это вещь весьма педостоверная и не имеющая конца, никто никогда не познает этим способом в делах природы ничего, кроме случайных признаков, которые никогда не бывают ясно поняты, если не познаны предварительно сущности. Поэтому этот способ должен быть исключен.

О третьем можно некоторым образом сказать, что здесь мы имеем идею вещи, а затем также, что выводим заключения без опасности ошибки; но все это само по себе не будет средством к тому, чтобы мы достигли своего совершенства.

Один только четвертый способ охватывает сущность вещей адекватно и без опасности; поэтому его и нужно будет более всего применять. Итак, постараемся объяснить, как его надо применять, чтобы мы поняли посредством такого познания неизвестные ранее вещи и вместе с тем — чтобы это было достигнуто наиболее кратким путем.

После того как мы узнали, какое знание (Cognitio) нам необходимо, следует указать путь (Via) и метод (Methodus), при помощи которого мы познали бы таким познанием подлежащие познанию вещи. Для этого нужно прежде всего принять во внимание, что здесь нельзя будет отодвигать познание до бесконечности. Другими словами, чтобы найти наилучший метод исследования истины, не нужен другой метод, чтобы исследовать метод исследования истины; и чтобы найти второй метод, не нужен третий, и так до бесконечности: ведь таким образом мы никогда не пришли бы к познанию истины, да и ни к какому познанию.

---

\* Здесь я несколько пространнее поведу речь об опыте и исследуя метод эмпириков и новых философов <sup>6</sup>.

Здесь дело обстоит так же, как и с материальными орудиями (*instrumenta corpora*), где можно было бы рассуждать таким же образом. Чтобы ковать железо, нужен молот, а чтобы иметь молот, необходимо его сделать; для этого нужен другой молот и другие орудия; а чтобы их иметь, также нужны будут другие орудия, и так до бесконечности; таким образом кто-нибудь мог бы попытаться доказать, что у людей нет никакой возможности ковать железо. Но, подобно тому как люди изначала сумели природными орудиями (*instrumenta innata*) сделать некоторые наиболее легкие, хотя и с трудом и несовершененно, а сделав их, сделали и другие, более трудные, с меньшим трудом и совершеннее, и так постепенно переходя от простейших работ к орудиям и от орудий к другим работам и орудиям, и дошли до того, что с малым трудом совершили столько и столь трудного; так и разум природной своей силой \* создает себе умственные орудия (*instrumenta intellectualia*), от которых обретает другие силы для других умственных работ \*\*, а от этих работ — другие орудия, т. е. возможность дальнейшего исследования, и так постепенно подвигается, пока не достигнет вершины мудрости.

Что именно так действует разум, легко будет видеть, стоит только понять, что такое метод исследования истины и каковы те природные орудия, в которых он так нуждается для создания с их помощью других орудий, чтобы подвигаться дальше. К выяснению этого я подхожу так.

Истинная идея \*\*\* (ибо мы обладаем истиной идеей) есть нечто, отличное от своего содержания (объекта — *ideatum*) <sup>7</sup>, одно дело — круг, другое — идея круга. Действительно, идея круга не есть нечто, имеющее окружность и центр, подобно самому кругу, как и идея тела не есть само тело; будучи чем-то отличным от своего содержания, идея явится и сама по себе (*per se*) чем-то доступным

---

\* Под природной силой (*vis nativa*) я разумею то, что не причиняется в нас внешними причинами и что позднее объясняется в моей Философии <sup>8</sup>.

\*\* Здесь они называются работами (*opera*); что это такое — будет объяснено в моей Философии.

\*\*\* Следует отметить, что здесь мы не только постараемся доказать только что сказанное, но также и то, что мы до сих пор шли правильно, а вместе с тем и кое-что другое, что знать весьма необходимо.

пониманию, т. е. идея в отношении ее формальной сущности может быть объектом другой объективной сущности<sup>9</sup>, а эта другая объективная сущность снова, рассматриваемая сама по себе, будет чем-то реальным и доступным пониманию, и так без конца. Например, Петр есть нечто реальное; истинная же идея Петра есть объективная сущность Петра и нечто реальное само по себе и совершенно отличное от самого Петра. Итак, идея Петра, будучи чем-то реальным и имея свою особую сущность, будет также чем-то доступным пониманию, т. е. объектом другой идеи, каковая идея будет иметь в себе объективно все то, что идея Петра имеет формально; а идея идеи Петра снова имеет свою сущность, которая также может быть объектом другой идеи, и так без конца.

В этом каждый может убедиться, видя, что он знает, что есть Петр, а также — что он знает, что знает это, и далее — что он знает, что знает, что знает это, и т. д. Отсюда ясно, что для понимания сущности Петра нет необходимости понимать самую идею Петра, тем более — идею идеи Петра; это то же самое, как если я скажу, что для того, чтобы знать, мне нет надобности знать, что я знаю, и тем более — знать, что я знаю, что знаю; так же как для понимания сущности треугольника, нет надобности понимать сущность круга\*. Однако обратная зависимость по отношению к этим идеям имеет силу. Действительно, чтобы я знал, что знаю, я по необходимости должен сначала знать. Отсюда ясно, что достоверность есть не что иное, как сама объективная сущность, т. е. способ, каким мы воспринимаем формальную сущность, есть сама достоверность. Отсюда в свою очередь ясно, что для достоверности истинности нет надобности ни в каком другом признаке, кроме того, чтобы иметь истинную идею; ибо, как мы показали, для того чтобы знать, нет надобности знать, что я знаю. Из этого опять ясно, что никто не может знать, что такое высшая достоверность, кроме того, кто обладает адекватной идеей или объективной сущностью некоторой вещи; ибо одно и то же есть достоверность и объективная сущность.

---

\* Следует отметить, что здесь мы не исследуем, каким образом нам врождена первая объективная сущность. Ибо это принадлежит к исследованию природы, где эти вещи разъясняются более пространно и где вместе с тем показывается, что помимо идеи не бывает никакого утверждения или отрицания и никакой воли.



Итак, раз истина не нуждается ни в каком признаке, а достаточно иметь объективные сущности вещей или, что то же самое, идеи, чтобы исчезло всякое сомнение, то отсюда следует, что правильный метод не состоит в том, чтобы искать признак истины после приобретения идей, но правильный метод есть путь отыскания \* в должном порядке самой истины, или объективных сущностей вещей, или идей (все это означает одно и то же).

Метод, с другой стороны, по необходимости должен говорить об умопостижении (*ratioinatio*) или о понимании (*intellectio*), т. е. метод не есть само умопостижение, направленное к пониманию причин вещей; но он есть понимание того, что такое истинная идея, посредством различения ее от прочих восприятий и исследований ее природы с целью познать способность (*potentia*)<sup>10</sup> нашего понимания и так обуздывать дух (*mens*), чтобы он сообразно с указаниями нормы понимал все, что подлежит пониманию, передавая ему как вспоможение известные правила и также содействуя тому, чтобы дух не изнурялся без пользы. Отсюда вытекает, что метод есть не что иное, как рефлексивное познание (*cognitio reflexiva*) или идеи идеи; а так как не дана идея идеи, если не дана прежде идея, то, следовательно, не будет дан метод, если не дана прежде идея. Поэтому хорошим будет тот метод, который показывает, как должно направлять дух сообразно с нормой данной истинной идеи.

Далее, так как соотношение между двумя идеями таково же, как соотношение между формальными сущностями этих идей, то отсюда следует, что рефлексивное познание идеи совершеннейшего существа (*Ens perfectissimum*) предпочтительнее рефлексивного познания прочих идей, т. е. совершеннейшим будет тот метод, который показывает, каким образом должно направлять дух сообразно с нормой данной идеи совершеннейшего существа (бытия).

Из этого легко понять, каким образом дух, больше понимая, тем самым приобретает новые орудия, при помощи которых еще легче расширяет понимание. Ибо, как легко вывести из сказанного, должна прежде всего существовать в нас — как врожденное орудие — истинная идея,

---

\* Что означает отыскивать в душе — объясняется в моей *Философии*.

поняв которую, мы понимаем вместе с тем различие между таким восприятием и всем прочим.

В этом состоит одна часть метода. И так как ясно само собой, что дух тем лучше понимает себя, чем больше он понимает природу, то отсюда явствует, что эта часть метода будет тем совершеннее, чем обширнее понимание духа, и будет наиболее совершенной тогда, когда дух устремляется или обращается к познанию совершеннейшего существа. Затем, чем больше познал дух, тем лучше он понимает и свои силы и порядок природы, тем легче он может сам себя направлять и устанавливать для себя правила; и чем лучше он понимает порядок природы, тем легче может удерживать себя от тщетного; а в этом, как мы сказали, состоит весь метод.

Добавим, что идея находится в таком же положении объективно, в каком ее содержание (*ideatum*) находится реально<sup>11</sup>. Следовательно, если бы в природе было дано нечто, не имеющее никакой связи с другими вещами \*, и была также дана объективная сущность этого, которая должна была бы совершенно согласоваться с формальной, то она также не имела бы никакой связи с другими идеями, т. е. мы не смогли бы ничего (понять или) заключить на ее основании. Обратно, те вещи, которые имеют связь с другими, каково все существующее в природе, смогут быть поняты, а их объективные сущности будут иметь такую же связь, т. е. из них будут выводиться другие идеи, которые снова будут иметь связь с другими, и так возрастут орудия для того, чтобы идти дальше. Это мы пытались доказать.

Далее, из последнего, что мы сказали, именно — что идея должна совершенно согласоваться со своей формальной сущностью, в свою очередь явствует, что наш дух, для того чтобы вполне представить себе образ природы, должен производить все идеи от той, которая представляет начало и источник всей природы, чтобы и сама она была источником прочих идей.

Здесь, может быть, кто-нибудь удивится, что мы, сказав, что хороший метод — это тот, который показывает, как направить разум сообразно норме истинной идеи, подтверждаем это рассуждением, что как будто свидетель-

---

\* Иметь связь (*commercium*) с другими вещами — значит создаваться другим или создавать другое.

ствуется, что это неизвестно само по себе. Может даже возникнуть вопрос, хорошо ли мы рассуждали? Если мы хорошо рассуждаем, то должны начать от данной идеи, а так как то, что мы начинаем от данной идеи, нуждается в доказательстве, то мы должны были бы снова подтвердить наше рассуждение, затем снова это второе, и так до бесконечности. На это я, однако, отвечаю, что если бы кто-нибудь некоей судьбой подвигался так в исследовании природы, а именно — приобретая в должном порядке идеи сообразно норме данной истинной идеи, то он никогда не усомнился бы в своей истине, потому что истина \*, как мы показали, сама себя проявляет, и всё само собой притекало бы к нему. Но так как это никогда не случается или редко, то я вынужден был установить, что то, что мы не можем приобрести судьбою, мы все же приобретаем по обдуманному плану, и вместе с тем, чтобы выяснилось, что для доказательства истины и хорошего рассуждения мы не нуждаемся ни в каких орудиях, кроме истины или хорошего рассуждения: ибо хорошее рассуждение я доказывал — и пытаюсь доказывать — хорошим рассуждением. Добавим, что таким образом люди привыкли бы к углубленным в себе размышлениям. Основание же того, почему при исследовании природы редко случается, что ее исследуют в должном порядке, заключается в предрассудках, причины которых мы позднее разъясним в нашей Философии; затем и в том, что для этого необходимо тщательное и точное различение, что весьма трудно. Наконец, вследствие полной шаткости человеческих дел, которую мы уже показали. Есть еще и другие причины, которых мы не рассматриваем.

Если кто-нибудь спросит, почему я сам раньше всего в этом порядке не показал истины природы, раз истина сама себя проявляет, то я отвечаю ему и предостерегаю его, что он не должен отбрасывать как ложные парадоксы, которые ему, может быть, представляются; но пусть он не пренебрежет сначала рассмотрением порядка, в котором мы их доказываем, и тогда он придет к уверенности, что мы достигли истины, ради чего я и предпослал это.

Если бы, далее, какой-либо скептик все еще оставался в сомнении относительно самой первой истины, а также всего того, что мы выведем сообразно с нормой первой

---

\* Так же как и здесь, мы не сомневаемся в нашей истине.

истины, то, конечно, или он будет говорить противно своему сознанию, или мы признаем, что есть люди, глубоко пораженные духовной слепотой от рождения или вследствие предрассудков, т. е. некоторой внешней случайности. Действительно, они не сознают самих себя; если они что-нибудь утверждают или в чем-нибудь сомневаются, то не знают, что сомневаются или утверждают; то, что они ничего не знают, говорят они, им также неизвестно; но и это они не говорят безотносительно: они боятся признать, что существуют, поскольку они ничего не знают; так что они должны, наконец, умолкнуть, чтобы не предположить чего-либо, что отзывалось бы истиной. С ними, наконец, не может быть речи о науках; ибо что касается жизненного и общественного обихода, то здесь необходимость вынуждает их допускать свое существование и искать своей пользы и клятвенно утверждать и отрицать многое. Действительно, если им нужно что-нибудь доказать, то они не знают, достаточны ли доводы или недостаточны. Если они отрицают, соглашаются или возражают, то не знают, что отрицают, с чем соглашаются или что возражают; так что их нужно считать как бы автоматами, совершенно лишенными ума.

Возвратимся теперь к нашему предмету. Мы находили до сих пор, во-первых, цель, к которой стремимся направить все наши помышления. Мы узнали, во-вторых, каков наилучший способ восприятия, при помощи которого мы можем прийти к нашему усовершенствованию. Мы узнали, в-третьих, каков первый путь, на который должен вступить дух, чтобы начало было хорошим: он должен соотноситься с нормой некоторой данной истинной идеи продолжать исследовать по определенным законам. Чтобы это совершилось правильно, метод должен дать следующее:

Во-первых, отличить истинную идею от всех прочих восприятий и ограждать от них дух.

Во-вторых, сообщить правила, по которым неизвестные вещи воспринимались бы сообразно с указанной нормой.

В-третьих (и последних), установить порядок, чтобы мы не утомлялись над бесполезным. Узнав этот метод, мы увидели, в-четвертых, что совершеннейшим этот метод будет тогда, когда мы будем обладать идеей совершеннейшего существа. Поэтому вначале надо будет наиболее

заботиться о том, чтобы как можно скорее прийти к познанию такого существа.

Итак, начнем с первой части метода, которая заключается, как мы сказали, в том, чтобы различать и отделять истинную идею от прочих восприятий и удерживать дух от смешения ложных, фиктивных и сомнительных идей с истинными. Я намерен здесь подробно разъяснить это, чтобы удержать читателей в размышлении над столь необходимым предметом, а также потому, что многие даже в истинном сомневаются по той причине, что не обратили внимания на различие между истинным восприятием и всеми другими. Это уподобляет их людям, которые, бодрствуя, не сомневались в том, что они бодрствуют; но, признав себя однажды во сне, как это часто бывает, несомненно бодрствующими, убедившись затем, что это ложно, усомнились и в своем бодрствовании: происходит же это потому, что они никогда не различали между сном и бодрствованием. Вместе с тем я предупреждаю, что не буду здесь разъяснять сущность каждого восприятия и его ближайшую причину, потому что это относится к Философии, а сообщу только то, чего требует метод, т. е. где встречается восприятие фиктивное, ложное и сомнительное и как мы от каждого из них можем освободиться. Итак, первым пусть будет исследование о фиктивной (вымышленной) идее (*idea ficta*).

Так как всякое восприятие есть восприятие либо вещи, рассматриваемой как существующая, либо одной только сущности, а фикция чаще бывает относительно вещей, рассматриваемых как существующие, то я прежде всего скажу об этом случае, т. е. таком, где фиктивно одно только существование, а вещь, воспринимаемую фиктивно, при этом понимают или предполагают, что понимают. Например, я создаю фикцию (*fingo*), что Петр, которого я знаю, идет домой, что он меня посещает, и т. п. \* Я спрашиваю при этом, к чему относится такая идея. Я вижу, что она относится только к возможному, а не к необходимому и не к невозможному. Невозможной я называю такую вещь, природа которой противоречит тому, чтобы она существовала; необходимой — вещь, природа которой

---

\* Смотри ниже то, что мы заметим о гипотезах; их мы ясно понимаем; фикция же заключается в том, что мы утверждаем существование их такими в небесных телах.

противоречит тому, чтобы эта вещь не существовала; возможной — такую, существование которой по самой ее природе не содержит противоречия тому, чтобы она существовала или не существовала, но необходимость или невозможность существования которой зависит от причин, неизвестных нам, в то время как мы создаем фикцию ее существования. Поэтому, если бы нам известна была ее необходимость или невозможность, зависящая от внешних причин, то мы не могли бы создать о ней никакой фикции. Отсюда следует, что если существует некий бог или нечто всеведущее, то он не мог бы создать решительно никаких фикций. Ибо что касается нас, то раз я знаю \*, что существую, то не могу создать фикцию, что существую или не существую; не могу также создать фикцию, чтобы слон проходил через игольное ушко; не могу также, зная \*\* природу бога, выдумать, что он существует или не существует. Так же нужно понимать и о химере, природа которой противоречит существованию. Отсюда явствует то, что я сказал, а именно, что фикция, о которой мы здесь говорим, не имеет места по отношению к вечным \*\*\* истинам. Сейчас я еще покажу, что никакая фикция не относится к вечным истинам.

Прежде чем идти дальше, надо здесь попутно отметить, что то различие, которое существует между сущностью одной вещи и сущностью другой, существует также между действительностью или существованием этой же вещи и действительностью или существованием другой вещи. Так что, например, если бы мы хотели понять существование Адама лишь через существование вообще, то это было бы то же самое, как если бы для понимания его сущности мы

---

\* Так как истина, если только ее понять, сама себя делает очевидной, то нам нужен только пример, без другого доказательства. Такова же будет и противоположность этого, для обнаружения ложности которой достаточно ее только рассмотреть, как это сейчас станет ясно, когда мы будем говорить о фикции по отношению к сущности.

\*\* Следует отметить, что хотя многие говорят, что сомневаются, существует ли бог, но у них нет ничего кроме имени, т. е. они создают фикции чего-то, что они называют богом; но это не согласуется с природой бога, как я докажу в своем месте.

\*\*\* Под вечной истиной я понимаю такую, что если она положительна, то никогда не сможет возникнуть отрицательная. Так, первая и вечная истина «бог есть»; но не есть вечная истина «Адам мыслит». «Химера не существует» — вечная истина, а «Адам не мыслит» — нет.

обратились к природе существующего, чтобы в конце концов дать определение, что Адам есть существующее. Итак, чем более обще понимается (*conspicitur*) существование, тем оно понимается более смутно и легче может быть фиктивно придано любой вещи; и, напротив, чем оно понимается уже, тем оно яснее познается (*intelligitur*) и тем труднее фиктивно придать его чему-либо, кроме самой вещи, если не обращаем внимания на порядок природы. Это важно заметить.

Здесь приходится рассмотреть то, что обычно называют выдумкой (фикцией), хотя бы мы ясно понимали, что вещь не такова, как мы ее выдумываем. Например, хотя я знаю, что земля кругла, все же ничто не препятствует мне сказать кому-нибудь, что земля полушарие и подобна половине апельсина на тарелке или что солнце движется вокруг земли, и т. п. Если мы присмотримся к этому, то не увидим ничего, что не согласовалось бы со сказанным выше, если только сначала заметим, что мы могли когда-нибудь ошибаться и потом сознали свои ошибки, и затем, что мы можем создать фикцию или хотя бы предположить, что другие люди находятся в том же заблуждении или могут впасть в него, как раньше мы. Такие фикции, повторяю, мы можем создавать до тех пор, пока не видим никакой невозможности и никакой необходимости. Итак, когда я говорю кому-нибудь, что земля не кругла, я только восстанавливаю в памяти заблуждение, которое я имел или в которое мог впасть, и затем создаю фикцию или предполагаю, что тот, кому я это говорю, все еще находится в таком же заблуждении или может впасть в него. Я создаю такую фикцию, говорю я, до тех пор, пока не вижу никакой невозможности и никакой необходимости; но если бы я ее понял, то не мог бы создать никакой фикции, и нужно было бы только сказать, что я нечто совершил.

Остается теперь рассмотреть еще предположения, деласмые в изысканиях; это иногда имеет место в отношении невозможного. Например, когда мы говорим: предположим, что эта горящая свеча уже не горит; или: предположим, что она горит в каком-нибудь воображаемом пространстве, где нет никаких тел; подобные предположения делаются часто, хотя мы ясно понимаем, что это последнее невозможно; но когда это имеет место, мы не создаем никаких фикций. Действительно, в первом случае я всего

только вызвал в памяти другую свечу, не горящую (или представил эту же самую свечу без пламени), тогда то, что я думаю \* о той свече, то же самое подразумеваю об этой, пока не обращаю внимания на пламя. Во втором случае нет ничего иного, как отвлечение помыслов от окружающих тел, когда дух обращается единственно к созерцанию свечи, рассматриваемой сама по себе, чтобы затем заключить, что свеча не имеет никакой причины для разрушения самой себя. Так что, если бы не было никаких окружающих тел, то эта свеча, а также пламя оставались бы неизменными и т. п. Значит, здесь нет никакой фикции, а только истинные и чистые утверждения \*\*.

Перейдем теперь к фикциям, которые относятся к сущностям, взятым отдельно или вместе с какой-либо действительностью или существованием. О них прежде всего надо принять во внимание следующее: что чем меньше дух ясно понимает и вместе с тем больше воспринимает, тем большую способность он имеет создавать фикции, а чем больше он ясно понимает, тем больше ослабевает эта способность. Точно так же, как мы не можем, как мы видели выше, до тех пор, пока мы мыслим, создавать фикции, что мы мыслим и не мыслим, так мы не можем, зная природу тела, вообразить, что муха бесконечно велика, или не можем, зная природу души \*\*\*, иметь фикцию, что она квадратная, хотя словами мы все можем высказать. Но, как мы сказали, чем меньше люди знают природу, тем легче им создавать

---

\* Далее, когда мы будем говорить о фикции в отношении сущностей, станет вполне ясно, что фикция никогда не создаст и не представляет духу ничего нового; но восстанавливается только в памяти то, что есть в мозгу или в воображении, и дух слитно созерцает все вместе. Например, вспоминают способность речи и дерево; и дух, созерцая слитно и без различения, думает, что дерево говорит. То же самое относится и к существованию, особенно, как мы сказали, когда оно представляется столь обще, как существующее вообще, ибо тогда оно легко приложимо ко всему, что одновременно возникает в памяти. Это очень важно заметить.

\*\* То же самое нужно полагать и о гипотезах, которые создаются для объяснения некоторых определенных движений, согласующихся с небесными явлениями; только прилагая их к движениям небесных тел, из них не заключают о природе этих тел, которая, однако, может быть другой, тем более что для объяснения таких движений можно представить много других причин.

\*\*\* Часто бывает, что человек приводит себе на память это слово *душа* (anima) и при этом создает какой-то телесный образ. А представляя себе эти две вещи вместе, он легко склонен счесть, что воображает и создает фикцию телесной души, ибо он не отличает



многие фикции, например, что деревья говорят, что люди мгновенно превращаются в камни, в источники, что в зеркалах появляются призраки, что нечто превращается в ничто или что боги превращаются в животных и людей, и многое другое этого рода.

Может быть, кто-нибудь подумает, что фикцию ограничивает фикция же, а не ясное понимание (*intellectio*), т. е. когда я создал фикцию чего-нибудь и по своему произволу захотел принять, что это так существует в природе вещей, то это создает для нас в дальнейшем невозможность мыслить это иным образом. Например, после того как я представил (говору согласно с думающими так) природу тела такой-то и по своему произволу захотел убедить себя, что она реально так существует, то я больше не могу создать фикцию, например, что муха бесконечно велика, и после того как я создал фикцию сущности души, я не могу сделать ее квадратной и т. д.

Это надо рассмотреть. Прежде всего они или отрицают или допускают, что мы можем нечто ясно понять. Если допускают, то необходимо будет сказать и о понимании то же самое, что они говорят о фикции. Если же они это отрицают, то посмотрим мы, знающие, что мы нечто знаем, что они собственно говорят. Они говорят следующее: что душа может чувствовать и многими способами воспринимать не себя самое и не вещи, которые существуют, но только то, чего нет ни в ней, ни где бы то ни было, т. е. что душа может одной своей мощью создавать ощущения или идеи, которые не принадлежат вещам, так что они часто рассматривают ее как бога. Далее они говорят, что мы или наша душа обладает такой свободой, что может подвергнуть принуждению нас или себя и даже самую свою свободу. Действительно, после того как душа нечто выдумала и придала этому свое согласие, она не может мыслить или представить это иным образом, а также вынуждается этой выдумкой и другое мыслить таким образом, чтобы не опровергалась первая выдумка; так эти люди и здесь вынуждены вследствие своей выдумки допустить те нелепости, о которых я говорю и изобличать

---

ния от самой вещи. Здесь я прошу читателей не быть торопливыми в опровержении этого, и надеюсь, что они этого не сделают, если только вполне внимательно отнесутся к примерам, а также и к тому, что следует далее.

которые любимы доказательствами мы никогда не устанем. Оставляя их, однако, при их сумасбродных заблуждениях, мы постараемся из тех слов, которые к ним обратили, почерпнуть некоторую истину для нашего предмета, а именно следующее \*: дух, обращаясь к фиктивной вещи и по своей природе ложной, чтобы взвесить и понять ее и должным порядком вывести из нее то, что подлежит выведению, легко обнаружит ее ложность; если бы фиктивная вещь по своей природе была истинной, то дух, обращаясь к ней, чтобы понять ее, и начав выводить из нее в должном порядке то, что из нее следует, будет счастливо подвигаться далее без всяких препятствий, подобно тому как мы видели, что в случае, только что приведенном, ложной фикции разум тотчас устремился на доказательство пелепости ее и того, что из нее выведено.

Итак, никоим образом не нужно будет бояться того, что мы создаем фикцию чего-либо, если только мы будем ясно и отчетливо воспринимать вещь: ибо если мы скажем, что люди мгновенно превращаются в животных, то это будет сказано весьма обще, так что у разума не будет никакого представления, т. е. идеи или связи между субъектом и предикатом. Если бы это было, то он видел бы вместе с тем способ, посредством которого, и причины, вследствие которых произошло нечто подобное. Затем здесь не уделяется внимания природе субъекта и предиката.

Далее, если только первая идея не фикция и из нее выводятся все остальные, то понемногу исчезнет опровержимость, ведущая к фикциям. Затем так как фиктивная идея не может быть ясной и отчетливой, но только смутной, и вся смутность происходит оттого, что дух частично усваивает вещь, которая на самом деле является цельной или составленной из многого, и не отличает известного от неизвестного, а также оттого, что он сразу обращается ко

---

\* Хотя может показаться, что я заключаю об этом лишь из опыта, и кто-нибудь скажет, что это ничего не значит, потому что отсутствует доказательство, — вот оно для того, кому оно желательно. Так как в природе не может быть ничего, что противоречило бы ее законам, но все происходит по определенным ее законам и производит нерушимым сцеплением, по определенным же законам, свои определенные действия, — то отсюда следует, что душа, когда она действительно представляет вещь, будет продолжать объективно создавать те же действия. Смотри ниже, где я говорю о ложной идее.

многому, что содержится в каждой отдельной вещи, без всякого различия, то отсюда следует, во-первых, что если имеется идея какой-либо простейшей вещи, то она сможет быть только ясной и отчетливой, ибо такая вещь должна будет или познаваться не частично, а полностью, или совсем не познаваться; следует, во-вторых, что если вещь, составленную из многого, разделить мышлением на простейшие части и обратиться к каждой в отдельности, то исчезнет всякая смутность; следует, в-третьих, что фикция не может быть простой, но происходит от слагания различных смутных идей, которые относятся к различным вещам и действиям, существующим в природе; или, лучше сказать, оттого, что сразу обращаются к рассмотрению таких различных идей, не давая им утверждения (*assen- sus*). Если бы идея \* была простой, она была бы ясной и отчетливой и, следовательно, истинной; а если бы слагалась из отчетливых идей, то их сочетание было бы ясным и отчетливым и постольку истинным. Например, после того как мы узнали природу круга и также природу квадрата, мы уже не можем сочетать эти две вещи и делать круг квадратным или душу квадратной и т. п.

Дадим опять краткое заключение и посмотрим, почему никоим образом не должно бояться, что мы смешаем фикцию с истинными идеями. Действительно, что касается фикции первого рода, о которой мы раньше говорили, т. е. когда вещь ясно воспринимается, а также ее существование само по себе есть вечная истина, то мы не сможем создать никакой фикции о такой вещи; если же существование представляемой вещи не есть вечная истина, то нужно только озаботиться сравнить существование вещи с ее сущностью, обращая вместе с тем внимание на порядок природы. Что касается фикции второго рода, которую мы определили как обращение сразу, без утверждения, к различным смутным идеям, принадлежащим различным вещам и действиям, существующим в природе, то мы видим, что и о простейшей вещи нельзя иметь

---

\* Хорошо заметить, что фикция, рассматриваемая сама по себе, отличается немногим от сновидения, за исключением того, что в сновидении не даны причины, которые даются бодрствующим с помощью чувств, откуда они заключают, что те представления в то время не были отображениями внешних вещей. Зablуждение же, как мы это сейчас увидим, есть сновидение бодрствующего; а если оно достаточно сильно проявляется, то зовется безумием.

фикцию, но можно ее понять; и точно так же вещь сложную, если только обратиться к простейшим частям, из которых она слагается. Из них мы тем более не можем измыслить какие-либо действия, не являющиеся истинными: ибо мы вынуждены будем вместе с тем рассудить, как и почему происходит нечто подобное.

Поняв это таким образом, перейдем теперь к исследованию ложной идеи (*idea falsa*), чтобы рассмотреть, где она бывает и как мы можем остерегаться, чтобы не впасть в ложные восприятия. И то и другое уже не представит для нас трудности после исследования фиктивной идеи. Действительно, между ними нет никакого другого различия, кроме того, что ложная идея предполагает утверждение, т. е. (как мы уже отметили) что, в то время как нам даны эти представления и, как это бывает по отношению к фикциям, не дано никаких причин, на основании которых мы могли бы заключить, что они не происходят от вещей вне нас, это почти то же самое, что с открытыми глазами или бодрствуя видеть сны<sup>12</sup>.

Итак, ложная идея имеет место или, лучше сказать, относится к существованию вещи, сущность которой познается, или к сущности вещи, так же как фиктивная идея. Та, которая относится к существованию, исправляется таким же образом, как и фикция, ибо если природа известной вещи предполагает необходимость существования, то невозможно, чтобы мы ошибались относительно существования этой вещи; если же существование вещи не есть вечная истина, как ее сущность, а необходимость или невозможность ее существования зависит от внешних причин, тогда принимай все так же, как мы говорили, когда шла речь о фикции, ибо исправление здесь такое же.

Что касается ложной идеи второго рода, относящейся к сущностям или также к действиям, то такие восприятия по необходимости всегда бывают смутными, составленными из различных смутных восприятий вещей, существующих в природе, например, когда люди убеждают, что в лесах, в изображениях, в животных и в прочем присутствуют божества; что есть тела, из одного только слагания которых возникает разум; что трупы рассуждают, ходят, разговаривают; что бог ошибается и т. п. Однако идеи, которые ясны и отчетливы, никогда не могут быть ложны; ибо идеи вещей, которые воспринимаются ясно и отчетливо, суть или простейшие или составлены из про-

стейших идей, т. е. выведены из простейших идей. Что простейшая идея не может быть ложной, это каждый сможет видеть, если только он знает, что есть истинное или разумное и вместе с тем что есть ложное.

Действительно, что касается того, что составляет форму истинного, то несомненно, что истинная мысль отличается от ложной не только по внешнему признаку, но особенно по внутреннему. На самом деле, если какой-либо мастер должным образом создал представление некоторого произведения, то, если даже такое произведение никогда не существовало и никогда не будет существовать, тем не менее его мысль истинна, и мысль остается одна и та же, существует ли произведение или нет; и, наоборот, если кто-нибудь говорит, например, что Петр существует, а между тем не знает, что Петр существует, то эта мысль для него ложна, или, если угодно, не истинна, хотя бы Петр действительно существовал. Это высказывание «Петр существует» истинно лишь для того, кто наверно знает, что Петр существует. Отсюда следует, что в идеях есть нечто реальное, чем истинные идеи отличаются от ложных; это нам и нужно будет исследовать, чтобы иметь наилучшую норму истины (ибо, как мы сказали, мы должны определять свои помышления по данной норме истинной идеи, и метод есть рефлексивное познание) и познать свойства разума. Не следует говорить, что это различие возникает из того, что истинная мысль есть познание вещей через их первые причины, — хотя этим она и сильно отличалась бы от ложной, как я ее истолковал выше, — ибо истинной мыслью называется и та, которая объективно содержит сущность некоего принципа, не имеющего причины и познаваемого через себя и в себе. Форма истинной мысли поэтому должна быть заключена в самой же этой мысли, безотносительно к другим; она не признает объекта за причину, а должна зависеть от самой мощи и природы разума.

Ибо если мы предположим, что разум воспринял некое новое существо, которого никогда не было, подобно тому как некоторые мыслят разум бога до того, как он сотворил вещи (восприятие, которое не могло, конечно, возникнуть ни от какого объекта), из этого восприятия должным образом выводили другие, то все эти мысли были бы истинны и не определены никаким внешним объектом, но зависели бы от одной только мощи и природы разума.

Поэтому то, что составляет форму истинной мысли, должно искать в самой этой мысли и выводить из природы разума. Итак, чтобы исследовать это, рассмотрим какую-нибудь истинную идею, о которой мы с полной достоверностью знаем, что ее объект зависит от мощи нашего сознания и что она не имеет какого-либо объекта в природе: на такой идее, как это явствует из уже сказанного, мы легче сможем исследовать то, что хотим. Например, для образования понятия шара я произвольно создаю фиктивную причину, а именно, что полукруг вращается вокруг центра и из вращения как бы возникает шар. Эта идея, конечно, истинна, и хотя мы знаем, что так никогда не возник никакой шар в природе, все же эти истинные восприятия есть наиболее легкий способ образовать понятие шара. Нужно заметить, что это восприятие утверждает, что полукруг вращается, каковое утверждение было бы ложным, если бы не было соединено с понятием шара или с причиной, определяющей такое движение, или, вообще, если бы это было голое утверждение. Ибо тогда дух устремился бы единственно только к утверждению полукруга, которое не содержится в понятии полукруга и не возникает из понятия причины, определяющей движение. Поэтому ложность состоит лишь в том, что о некоторой вещи утверждается нечто, не содержащееся в образованном нами ее понятии, как, например, движение или покой в понятии полукруга. Отсюда следует, что простые мысли не могут не быть истинными, каковы простые идеи полукруга, движения, количества и т. д. Все в этих идеях утверждается, соответствует их понятиям и не простирается далее; поэтому мы можем без всякого опасения ошибки образовать простые идеи. Остается, следовательно, только спросить, какой способностью может наш разум их образовать и до каких пор простирается эта способность; найдя это, нам легко будет видеть высшее знание, до какого мы можем дойти. Ибо очевидно, что эта его способность не простирается до бесконечности. Действительно, когда мы о какой-либо вещи утверждаем нечто, не содержащееся в понятии, которое мы о ней образуем, то это указывает на недостаток нашего восприятия, т. е. на то, что наши мысли или идеи как бы отрывочны или неполны. Так, мы видим, что движение полукруга ложно, когда оно в голем виде содержится в сознании, но оно же истинно, если соединяется с понятием шара или

с понятием некоторой причины, определяющей такое движение. Если поэтому в природе мыслящего существа лежит образовать истинные или адекватные мысли, как это видно с первого взгляда, то несомненно, что идеи неадекватные возникают в нас лишь оттого, что мы составляем часть некоего мыслящего существа, одни мысли которого полностью, другие лишь частично составляют наш дух.

Однако, что еще приходится рассмотреть, о чем не стоило упоминать в связи с фикцией, но в чем находится источник величайших ошибок, это случай, когда представляющееся в воображении оказывается также и в разуме, т. е. воспринимается ясно и отчетливо; потому что тогда, поскольку мы не отличаем отчетливого от смутного, достоверность, т. е. истинная идея, смешивается с неотчетливым. Например, некоторые из стоиков<sup>13</sup> услышали как-то слово душа, а также, что она бессмертна, но лишь смутно представляли это; они также воображали и вместе с тем ясно понимали, что тончайшие тела проникают все остальные, будучи сами ничем не пропиаемы. Воображая все это вместе и опираясь на достоверность приведенной аксиомы, они тотчас приходили к уверенности, что дух (*mens*) — это тончайшие тела, что они неделимы и т. д. Мы, однако, освобождаемся и от этого, если стараемся проверить все наши восприятия согласно норме единой истинной идеи и остерегаясь, как мы сказали вначале, тех восприятий, которые получили понаслышке или из неупорядоченного опыта.

Добавим, что такая ошибка возникает оттого, что воспринимают вещи слишком отвлеченно, ибо достаточно ясно само собой, что я не могу то, что воспринимаю в его истинном объекте, приписать другому. Наконец, такая ошибка возникает еще и оттого, что не понимают первых элементов природы в ее целом; и потому, подвигаясь беспорядочно и смешивая природу с отвлеченными, хотя бы и истинными аксиомами, запутывают самих себя и извращают порядок природы. Нам же, если мы будем действовать наименее отвлеченно и начнем как можно ранее, от первых элементов, т. е. от источника и начала природы, никоим образом не нужно будет бояться такой ошибки.

Что же касается познания начала природы, то отнюдь не должно опасаться, что мы смешаем его с абстракцией, ибо когда что-нибудь воспринимается отвлеченно, каковы

все общие понятия (*universalia*), то оно всегда понимается разумом шире, чем могут действительно существовать в природе соответствующие ему частные вещи (*particularia*). Затем, так как в природе есть многие вещи, различие между которыми столь мало, что почти ускользает от разума, то легко может случиться, что мы их смешаем (если будем воспринимать отвлеченно). Между тем так как начало природы, как мы увидим дальше, не может быть воспринято абстрактно или обще и не может в разуме простирается шире, чем оно есть в действительности, и не имеет никакого сходства с изменчивыми вещами, то по отношению к его идее не нужно опасаться никакого смешения, лишь бы только у нас была норма истины (уже показанная нами), а именно, это существо единственное \*, бесконечное, т. е. это все бытие и то, помимо чего \*\* нет никакого бытия.

Этого достаточно о ложной идее. Остается произвести исследование о сомнительной идее (*idea dubia*), т. е. исследовать, что может вовлечь нас в сомнение, и вместе с тем, как устранить сомнение. Я говорю об истинном сомнении, существующем в духе, а не о том, которое мы часто наблюдаем, когда кто-нибудь говорит о своем сомнении, хотя в душе не сомневается. Исправлять подобные сомнения не относится к методу; это скорее относится к исследованию упрямства и к его исправлению.

Итак, никакое сомнение в сознании не дано самой вещью, о которой сомневаются, т. е. если бы в сознании была только одна идея, то будет ли она истинной или ложной, не будет никакого сомнения, а также и уверенности, но только какое-то ощущение (*sensatio*). Действительно, идея сама по себе не что иное, как некоторое ощущение; но сомнение будет дано другой идеей, которая не настолько ясна и отчетлива, чтобы мы могли из нее вывести что-нибудь достоверное относительно вещи, о которой мы сомневаемся, т. е. идея, которая повергает нас в сомнение, не ясна и не отчетлива. Например, если кто-нибудь никогда не думал об обманчивости чувств на осно-

---

\* Это не атрибуты бога, показывающие его сущность, как я покажу в Философии.

\*\* Это уже доказано выше. Действительно, если бы такого существа не было, то его никогда нельзя было бы произвести; и, таким образом, ум мог бы понять больше, чем природа может дать; а это выше оказалось ложным.



ванки ли опыта или как бы то ни было, — тот никогда не будет сомневаться, не больше ли или не меньше ли солнце, чем оно кажется. Поэтому крестьяне обыкновенно удивляются, когда слышат, что солнце гораздо больше, чем земной шар; но из размышления об обманчивости чувств возникает сомнение\*.

Если, однако, кто вслед за сомнением приобретает истинное знание чувств и того, каким образом через органы чувств вещи представляются на расстоянии, тогда сомнение снова устраняется. Отсюда следует, что мы не можем подвергать сомнению истинные идеи на том основании, что, может быть, существует некий бог-обманщик, который обманывает нас даже в наиболее достоверном; мы можем это [делать] только до тех пор, пока у нас нет никакой ясной и отчетливой идеи бога, т. е. когда, обращаясь к знанию, которое у нас есть о начале всех вещей, мы не находим ничего, что убеждало бы нас в том, что он не обманщик, каковое знание по отношению к природе треугольника убеждает нас в том, что три его угла равны двум прямым. Если же у нас есть такое знание бога, как и о треугольнике, тогда всякое сомнение устраняется. И, так же как мы можем прийти к такому знанию треугольника, хотя и не знаем наверно, не обманывает ли нас некий верховный обманщик, таким же образом мы можем прийти к такому знанию бога, хотя и не знаем наверно, не существует ли некий верховный обманщик. Раз только у нас будет такое знание, его будет достаточно, чтобы устранить, как я сказал, всякое сомнение, какое может у нас быть относительно ясных и отчетливых идей.

Далее, кто будет правильно подвигаться вперед, исследуя то, что должно быть сперва исследовано, не допуская никаких разрывов сцепления вещей и зная, как должно определять вопросы, прежде чем мы приступим к их разрешению, у того всегда будут только вполне достоверные, т. е. ясные и отчетливые, идеи. Действительно, сомнение есть не что иное, как нерешительность духа перед каким-либо утверждением или отрицанием, которое он сделал, если бы не встретилось нечто, без знания чего знание данной вещи должно остаться несовершенным.

---

\* Т. е. человек знает, что чувства иногда его обманывали, но знает это лишь смутно, ибо не знает, каким образом обманывают чувства.

Отсюда мы заключаем, что сомнение всегда возникает оттого, что вещи исследуются без определенного порядка.

Вот то, что я обещал дать в этой первой части метода. Однако, чтобы не опустить ничего, что могло бы способствовать познанию разума и его способностей, я скажу еще немного о памяти и забывчивости. Здесь наиболее заслуживает рассмотрения то, что память укрепляется как с помощью разума, так и без помощи разума. Действительно, что касается первого, то, чем вещь более понятна, тем легче она удерживается в памяти, и обратно, чем менее она понятна, тем легче мы ее забываем. Например, если я произношу перед кем-либо ряд разрозненных слов, то он удерживает их с гораздо большим трудом, чем если я произнесу те же слова в форме рассказа. Укрепляется память и без помощи разума, а именно той силой, которой каждая единичная телесная вещь воздействует на воображение или на так называемое общее чувство. Я говорю *единичная*, ибо на воображение воздействует только единичное. Например, если кто-нибудь прочтет только одну любовную историю, то превосходно удержит ее в памяти, пока не прочтет нескольких других такого же рода, потому что тогда она одна жива в воображении; но если их несколько одного и того же рода, то мы воображаем сразу их все, и они легко смешиваются. Я говорю также *телесная*, ибо на воображение воздействуют одни только тела. Итак, если память укрепляется и разумом и без разума, то отсюда вытекает, что она есть нечто, отличное от разума, и что у разума, рассматриваемого в самом себе, нет никакой памяти и нет забвения. Что же такое тогда будет память? Не что иное, как ощущение мозговых впечатлений вместе с мыслью об определенной длительности \* ощущения, как это показывает и воспоминание. Действительно, тогда душа мыслит о том ощущении, но без непрерывной длительности; и таким образом идея этого ощущения не

---

\* Если же длительность неопределенна, то память об этой вещи несовершенна, как это каждому очевидно от природы. Действительно, часто мы, чтобы лучше поверить кому-либо в том, что он говорит, спрашиваем, когда и где это случилось. Хотя я сами идеи имеют свою длительность в духе, однако, привыкнув определять длительность посредством некоторой меры движения, — что происходит также и посредством воображения, — мы до сих пор не наблюдаем никакой памяти, которая принадлежала бы к чистому сознанию.

есть сама длительность ощущения, не есть сама память. А могут ли сами идеи быть подвержены некоему извращению (*corruptio*), мы увидим в Философии.

И если это кому-либо покажется весьма нелепым, то для нашей цели будет достаточно, чтобы он подумал о том, что чем вещь единичнее, тем легче она удерживается в памяти, как это явствует из только что приведенного примера любовной истории. Далее, чем вещь понятнее, тем она также легче удерживается. Поэтому мы не сможем не удержать вещь наиболее единичную и доступную пониманию.

Итак, мы установили различие между истинной идеей и остальными восприятиями и показали, что идеи фиктивные, ложные и прочие имеют свое начало в воображении, т. е. в некоторых случайных и, так сказать, разрозненных ощущениях, которые не возникают от самой мощи духа, но от внешних причин, подобно тому, как тело, во сне или бодрствуя, получает различные движения. Или, если угодно, понимай здесь под воображением что хочешь, только бы это было нечто, отличное от разума, и такое, отчего душа находилась бы в состоянии пассивности. Ибо безразлично, что здесь понимается, раз мы знаем, что оно есть нечто неопределенное и такое, отчего душа является пассивной, и вместе с тем знаем, как при помощи разума освободиться от него. Поэтому пусть также никто не удивляется, что я здесь пока не доказываю ни существования тела, ни других необходимых вещей и все же говорю о воображении, о теле и его устройстве. Действительно, как я сказал, безразлично, что я под этим понимаю, раз я знаю, что это нечто неопределенное и т. д.

Истинная же идея, как мы показали, проста или сложена из простых идей и показывает, каким образом или почему что-либо есть или произошло и что ее объективные действия в душе происходят в соответствии с формальной сущностью самого объекта; это то же самое, что говорили древние, именно, что истинная наука идет от причины к действиям; только древние, насколько я знаю, никогда не представляли, как мы здесь, душу, действующей по известным законам и как бы неким духовным автоматом.

Отсюда, насколько это было возможно вначале, мы приобрели знание нашего разума и такую норму истинной идеи, что уже не боимся смешать истинное с ложным или фиктивным, и мы не будем удивляться, что мы понимаем

некоторые вещи, никоим образом не подверженные воображению, а что другие вещи присутствуют в воображении, будучи совершенно противны разуму, иные же, наконец, согласуются с разумом. Ведь мы знаем, что те действия, из которых возникает воображение, происходят по другим законам, совершенно отличным от законов разума, и что душа в том, что относится к воображению, находится лишь в состоянии пассивности. Из этого также очевидно, как легко могут впасть в большие заблуждения те, кто не различает тщательно между воображением и пониманием. К ним относится, например, что протяжение должно находиться в определенном месте, должно быть конечным, что его части реально различаются между собой, что оно есть первое и единственное основание всех вещей и в одно время занимает большее пространство, чем в другое, и многое еще такого же рода, что все решительно противно истине, как мы покажем в своем месте.

Далее, так как слова составляют часть воображения, т. е. так как мы создаем фикции многих понятий в зависимости от того, как они беспорядочно складываются в памяти в результате какого-либо расположения тела, то нельзя сомневаться, что и слова, так же как и воображение, могут быть причиной многих больших заблуждений, если мы не будем их тщательно остерегаться. К тому же они установлены по произволу и пониманию толпы; так что они — только знаки вещей, как последние существуют в воображении, а не в разуме; это ясно видно из того, что всем вещам, которые существуют только в разуме, а не в воображении, часто давали отрицательные имена, как то: бестелесное, бесконечное и т. д.; и притом многие вещи, которые на самом деле положительные, выражают отрицательным и обратным образом, как то: несотворенное, независимое, бесконечное, бессмертное и т. д. Возникает это потому, что их противоположности мы гораздо легче представляем себе; поэтому они раньше попали на глаза первым людям и приобрели положительные имена. Многие мы утверждаем и отрицаем потому, что это утверждение и отрицание допускает природа слов, а не природа вещей; поэтому, пренебрегнув последней, мы часто принимали бы нечто ложное за истинное.

Избежем, кроме того, другой важной причины неясностей, которая вызывает то, что разум не обращается к самому себе: именно, когда мы не различаем между вооб-

ражением (*imaginatio*) и пониманием (*intellectio*), то мы считаем более ясным для себя то, что легче воображаем, и думаем, что понимаем то, что воображаем. Оттого мы рассматриваем раньше то, что должно быть рассмотрено позже, и так извращается истинный порядок продвижения и ни о чем не достигается правильного вывода.

Далее, чтобы перейти, наконец, ко второй части этого метода \*, я укажу сперва нашу цель в этом методе, а затем средства для ее достижения. Итак, цель в том, чтобы иметь ясные и отчетливые идеи, т. е. такие, которые возникли из чистого разума, а не из случайных движений тела. Затем, чтобы все идеи были сведены к одной, мы стараемся связать и расположить их таким образом, чтобы наш дух, насколько для него возможно, объективно передавал то, что существует формально в природе, в ее целом и в ее частях.

Что касается первого, то, как мы уже сказали, для нашей конечной цели требуется, чтобы вещь представлялась или только через свою сущность, или через свою ближайшую причину (*causa proxima*). Следовательно, если вещь существует сама в себе или, как обыкновенно говорится, она есть самопричина (*causa sui*), то она должна быть понята только через свою сущность; если же вещь не существует сама в себе, а требует причины для того, чтобы существовать, тогда она должна быть понята через свою ближайшую причину, ибо действительно познать следствие есть не что иное, как приобрести более совершенное знание причины \*\*. Поэтому нам никогда не надо допускать, ведя исследование вещей, заключать что-либо на основании абстракций, и мы будем весьма остерегаться, чтобы не смешать то, что существует только в разуме, с тем, что существует в вещах.

Наилучшее же заключение можно будет почерпнуть из некоторой частной положительной сущности, т. е. из истинного и правильного определения. Ибо от одних только

---

\* Главнейшее правило этой части, как следует из первой части, — рассмотреть все идеи чистого разума, которые мы находим в себе, чтобы отличать их от тех, которые мы воображаем; достигнуть этого нужно будет на основании свойств того и другого, т. е. воображения и ясного разумения.

\*\* Заметь, что, как отсюда видно, мы не можем ничего [должным или правильным образом] понять о природе без того, чтобы не расширить при этом знание первой причины, т. е. бога.

общих аксиом разум не может спуститься к единичному, поскольку аксиомы простираются на бесконечно многое и не заставляют разум созерцать одно единичное более, чем другое. Поэтому истинный путь исследования — это образовать мысль из некоторого данного определения; и это пойдет тем удачнее и легче, чем лучше мы определим некоторую вещь. И потому основа всей этой второй части метода заключается в этом одном — в познании условий хорошего определения и затем в способе их нахождения. Итак, я буду говорить сначала об условиях определения.

Чтобы можно было назвать определение совершенным, оно должно будет выразить внутреннюю сущность вещи и не допускать того, чтобы мы взяли вместо нее какие-нибудь свойства вещи. Для пояснения этого я, минуя другие примеры, чтобы не казалось, что я хочу выискивать чужие ошибки, приведу только пример некоторой абстрактной вещи, которую безразлично как ни определять, а именно круга: если определить его как фигуру, у которой линии, проведенные от центра к окружности, равны, то всякий видит, что такое определение совсем не выражает сущности круга, а только некоторое его свойство. И хотя, как я сказал, это мало значит для фигур и прочих мысленных (рассудочных) сущностей (*entia rationis*), однако много значит для существ физических и реальных (*entia physica et realia*), потому именно, что нельзя ясно понять свойства вещей, пока не узнаем их сущностей (*essentiae*). Минуя последние, мы неизбежно извратим последовательную связь идей разума, которая должна соответствовать последовательной связи природы, и совершенно уклонимся от нашей цели. Итак, чтобы освободиться от этого порока, нужно будет в определении соблюсти следующее:

I. Если данная вещь — сотворенная, то определение должно будет, как мы сказали, содержать ближайшую причину. Например, круг по этому правилу нужно будет определить так: это фигура, описываемая какой-либо линией, один конец которой закреплен, а другой подвижен; это определение ясно охватывает ближайшую причину.

II. Требуется такое понятие вещи, или определение, чтобы из него, когда она рассматривается одна, а не в соединении с другими, можно было вывести все свойства вещи, как это можно видеть на приведенном определении

круга. Действительно, из него ясно может быть выведено, что все линии, проведенные от центра к окружности, равны. Это с необходимостью требуется определением и само по себе настолько очевидно для рассматривающего, что не стоит, мне кажется, задерживаться на доказательстве этого, а также показывать, что на основании этого второго требования всякое определение должно быть утвердительным. Я говорю о разумном утверждении, не заботясь о словесном, которое вследствие бедности слов сможет иногда быть выражено отрицательно, хотя мы понимаем его утвердительно.

Требования же для определения несотворенной вещи таковы:

I. Чтобы определение исключало всякую причину, т. е. чтобы его объект для своего объяснения не нуждался ни в чем другом, кроме своего бытия.

II. Чтобы, дав определение вещи, мы не оставляли никакого места для вопроса, существует ли она.

III. Чтобы оно, поскольку речь идет о духе (душе — *mens*), не содержало никаких существительных, которые могут быть сделаны прилагательными, т. е. чтобы оно не выражалось в каких-либо абстракциях.

IV. И, наконец (хотя отмечать это и нет большой необходимости), требуется, чтобы из определения вещи выводились все ее свойства. Все это также становится вполне очевидным при внимательном рассмотрении.

Я сказал также, что наилучшее заключение можно будет почерпнуть из некоторой частной положительной сущности, ибо чем более специальна идея, тем она отчетливее и тем самым яснее. Поэтому познания частных вещей нам должно искать как можно усерднее.

Что же касается порядка и того, как упорядочить и объединить все наши восприятия, то требуется, чтобы мы, как можно ранее и как только того потребует разум, исследовали, имеется ли некоторое сущее (*Ens*) и каково оно, — которое было бы причиной всех вещей, а его объективная сущность всех наших идей; тогда наш дух, как мы сказали, будет наиболее отражать природу, ибо он будет тогда объективно иметь и ее сущность, и порядок, и единство. Отсюда мы можем видеть, что нам прежде всего необходимо всегда выводить все наши идеи от физических вещей (*res physices*) или от реальных сущностей (*entia realia*), продвигаясь, насколько это возможно по ряду

причин, от одной реальной сущности к другой реальной сущности, и притом так, чтобы не переходить к абстрактному и общему, т. е. чтобы как от них не делать заключения о чем-либо реальном, так и о них не заключать от чего-либо реального, ибо и то и другое прерывает истинное движение разума вперед.

Надо, однако, отметить, что я здесь под рядом причин реальных сущностей понимаю не ряд единичных изменчивых вещей, но только ряд вещей постоянных и вечных. Действительно, постигнуть ряд единичных изменчивых вещей было бы невозможным для человеческой слабости как вследствие их множества, превосходящего всякое число, так и вследствие бесчисленных обстоятельств, связанных с каждой отдельной вещью, каждая из которых может быть причиной существования или несуществования вещи, поскольку их существование не имеет никакой связи с их сущностью, или (как мы уже сказали) не есть вечная истина. Действительно, нет надобности, чтобы мы понимали их ряд, потому что сущность единичных изменчивых вещей нельзя извлечь из их ряда или из порядка их существования, который не дает нам ничего кроме внешних признаков, отношений (*relationes*) или, самое большее, взаимоотношений (*circumstantiae*); а это все далеко отстоит от внутренней сущности вещей. Эту сущность не должно искать только в постоянных и вечных вещах (*fixae atque aeternae res*) и вместе с тем в законах (*leges*), написанных в этих вещах как в своих истинных кодексах, по которым все единичное возникает и располагается; более того, эти изменчивые единичные вещи столь глубоко и, так сказать, существенно зависят от постоянных вещей, что без них не могут ни быть, ни восприниматься. Поэтому постоянные и вечные вещи, хотя они и единичны, все же вследствие своего присутствия везде и своей величайшей мощи (*potentia*) будут для нас как бы общими (абстрактными) понятиями (*universalia*) или родами в определении единичных изменчивых вещей и ближайшими причинами всех вещей.

Однако если это так, то не мало трудностей, повидимому, сопряжено с познанием этих единичных вещей. В самом деле, воспринять все их сразу есть дело, далеко превышающее силы человеческого разума. Порядок же, согласно которому можно познавать одну вещь ранее другой, как мы сказали, нельзя вывести ни из ряда их суще-



ствования, ни из вечных вещей. Ибо там все они по природе существуют вместе. Поэтому приходится по необходимости искать других вспомогательных средств, кроме тех, какими мы пользуемся для ясного понимания вечных вещей и их законов; однако здесь не место указывать их, да это и не нужно, пока мы не приобретем достаточного знания вечных вещей и их непреложных законов и пока нам не станет известна природа наших чувств.

Прежде чем мы приступим к познанию единичных вещей, у нас будет время указать эти вспомогательные средства, которые все будут направлены к тому, чтобы мы умели пользоваться своими чувствами и производить по известным законам и по порядку достаточные для определения исследуемой вещи опыты, чтобы мы из них, наконец, заключили, по каким законам вечных вещей она возникла, и чтобы нам стала известна ее внутренняя природа. Это я покажу в своем месте. Здесь же, чтобы вернуться к намеченному, я постараюсь только указать то, что представляется необходимым, чтобы мы могли прийти к познанию вечных вещей и образовать их определения согласно изложенным выше условиям.

Для этого надо припомнить то, что мы сказали выше, а именно, что когда дух устремляется к некоторой мысли, чтобы взвесить ее и в должном порядке вывести из нее то, что должно быть выведено, то, если она будет ложна, он вскроет ее ложность, если же истинна, то он будет успешно продолжать без какого-либо прерыва выводить из нее истинные вещи; это, повторяю, и требуется для нашей цели. В самом деле, без какого-либо основания наши мысли не могут быть определены. Таким образом, если мы захотим исследовать вещь из всех первую, то по необходимости должно быть дано некоторое основание, которое направило бы в эту сторону наши мысли. Затем так как метод есть само рефлексивное познание, то это основание, которое должно направлять наши мысли, не может быть ничем иным, как познанием того, что составляет форму истины, и познанием разума с его свойствами и силами. Действительно, приобретя таковое, мы будем иметь основание, из которого выведем наши мысли и [укажем] путь, по которому разум в соответствии с его способностью сможет прийти к познанию вечных вещей, принимая, конечно, во внимание силы разума.

Если к природе мышления относится образование истинных идей, как показано в первой части, то здесь уже надо исследовать, что мы понимаем под силами и мощью разума. А так как главнейшая часть нашего метода состоит в том, чтобы как можно лучше понимать силы разума и его природу, то мы по необходимости вынуждены (в согласии с тем, что я изложил в этой второй части метода) вывести это из самого определения мышления и разума. Однако до сих пор у нас не было никаких правил нахождения определений, и так как дать их мы можем, только если будем знать природу или определение разума и его мощь, то отсюда следует, что или определение разума должно быть ясно само по себе, или мы ясно ничего понимать не в состоянии. Между тем оно не является ясным само по себе. Так как свойства разума, как и все, что мы получили от разума, не могут быть ясно и отчетливо восприняты, если не познана их природа, то, следовательно, определение разума уяснится само собой, если мы обратим внимание на его свойства, которые мы понимаем ясно и отчетливо. Итак, перечислим здесь свойства разума и, взвесив их, начнем рассмотрение врожденных \* нам орудий.

Свойства разума, которые я особо заметил и ясно понимаю, таковы:

I. Разум заключает в себе достоверность, т. е. знает, что вещи формально таковы, как они в нем самом объективно содержатся.

II. Разум воспринимает некоторые вещи или образует некоторые идеи абсолютно, а некоторые — из других. Так, идею количества он образует абсолютно, не обращаясь к другим мыслям; а идею движения — не иначе, как обращаясь к идее количества.

III. Те идеи, которые он образует абсолютно, выражают бесконечность; ограниченные же идеи он образует из других. Так, если он воспринимает идею количества через некоторую причину, то он ограничивает количество, как, например, когда он воспринимает возникновение тела из движения некоторой плоскости, плоскости — из движения линий, линии — из движения точки. При этом эти восприятия служат не для ясного понимания количества, а только для его ограничения. Это явствует из того, что мы воспринимаем их возникновение, как бы из движения,

---

\* См. выше.

тогда как движение не воспринимается без восприятия количества, а также из того, что для образования линии мы можем продолжать движение до бесконечности, чего мы совершенно не могли бы сделать, если бы у нас не было идеи бесконечного количества.

IV. Положительные идеи разум образует раньше, чем отрицательные.

V. Он воспринимает вещи не столько с точки зрения длительности, сколько под некоторой формой вечности (*sub quadam specie aeternitatis*) и в бесконечном числе; или, лучше, для восприятия вещей он не обращает внимания ни на длительность, ни на число, когда же он воображает вещи, то воспринимает их в известном числе, в определенной длительности и количестве.

VI. Идеи, которые мы образуем ясными и отчетливыми, представляются настолько вытекающими из одной только необходимости нашей природы, что кажутся абсолютно зависящими от одной только нашей мощи; смутные же наоборот: часто они образуются против нашей воли.

VII. Идеи вещей, образуемые разумом из других, дух может определять многими способами, так, например, для определения площади эллипса он представляет, что острие, прикасающееся к нити, движется вокруг двух центров, или же он представляет бесчисленное множество точек, имеющих постоянно одно и то же определенное отношение к некоторой данной прямой линии, или конус, пересеченный некоторой наклонной плоскостью, так что угол наклона больше угла при вершине конуса, или бесчисленными другими способами.

VIII. Чем более совершенства некоторого объекта выражают идеи, тем они совершеннее. Действительно, мы не так удивляемся мастеру, который создал идею какой-нибудь часовни, как тому, кто создал идею какого-нибудь знаменитого храма.

Я не задерживаюсь на остальном, что относят к мышлению (сознанию — *ad cogitandum*), как то: любовь, радость и т. п., ибо все это и не имеет значения для нашей теперешней цели и не может быть представлено, если нет восприятия разума. Действительно, при устранении восприятия все это также устраняется.

Идеи ложные и фиктивные (выдуманые) не имеют ничего положительного (как мы это обстоятельно показали), что заставляло бы называть их ложными или

выдуманными, но считаются таковыми единственно из-за отсутствия в них знания. Следовательно, ложные и выдуманные идеи как таковые ничему не могут нас научить о сущности мышления, но ее должно искать в только что рассмотренных положительных свойствах; это значит, что нужно теперь установить нечто общее, откуда с необходимостью следовали бы эти свойства, т. е. были бы с необходимостью даны, когда дано оно, и устранялись бы все, когда устранило оно.

*(Остального недостает.)*



ЭТИКА,  
ДОКАЗАННАЯ  
В ГЕОМЕТРИЧЕСКОМ  
ПОРЯДКЕ<sup>1</sup>  
И РАЗДЕЛЕННАЯ  
НА ПЯТЬ ЧАСТЕЙ,  
*в которых трактуются*

- I. О бoге  
II. О природе и происхождении души  
III. О происхождении и природе аффектов  
IV. О человеческом рабстве или о силах аффектов  
V. О могуществе разума или о человеческой свободе



ПЕРЕВОД С ЛАТИНСКОГО

*Н. А. Иванцова*



ETHICA  
ORDINE GEOMETRICO DEMONSTRATA  
ET  
IN QUINQUE PARTES DISTINCTA  
*IN QUIBUS AGITUR*

- I. De Deo
- II. De Natura et Origine Mentis
- III. De Origine et Natura Affectuum
- IV De servitute humana, seu de affectuum viribus
- V. De Potentia Intellectus, seu de Libertate Humana



## ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

### О БОГЕ

#### О П Р Е Д Е Л Е Н И Я



Под *причиною самого себя* (*causa sui*) я разумею то, сущность чего заключает в себе существование, иными словами, то, чья природа может быть представляема не иначе, как существующею.

2. *Конечною в своем роде* называется такая вещь, которая может быть ограничена другою вещью той же природы. Так, например, тело называется конечным, потому что мы всегда представляем другое тело, еще большее. Точно так же мысль ограничивается другою мыслью. Но тело не ограничивается мыслью, и мысль не ограничивается телом.

3. Под *субстанцией* я разумею то, что существует само в себе и представляется само через себя, т. е. то, представление чего не нуждается в представлении другой вещи, из которого оно должно было бы образоваться.

4. Под *атрибутом* я разумею то, что ум представляет в субстанции как составляющее ее сущность.

5. Под *модусом* я разумею состояние субстанции (*Substantiae affectio*), иными словами, то, что существует в другом и представляется через это другое.

6. Под *богом* я разумею существо абсолютно бесконечное (*ens absolute infinitum*), т. е. субстанцию, состоящую

из бесконечно многих атрибутов, из которых каждый выражает вечную и бесконечную сущность.

**Объяснение.** Я говорю *абсолютно бесконечное*, а не *бесконечное в своем роде*. Ибо относительно того, что бесконечно только в своем роде, мы можем отрицать бесконечно многие атрибуты; к сущности же того, что абсолютно бесконечно, относится все, что только выражает сущность и не заключает в себе никакого отрицания.

7. *Свободной* называется такая вещь, которая существует по одной только необходимости своей собственной природы и определяется к действию только сама собой. *Необходимой* же или, лучше сказать, *принужденной* называется такая, которая чем-либо иным определяется к существованию и действию по известному и определенному образу.

8. Под *вечностью* я понимаю самое существование, поскольку оно представляется необходимо вытекающим из простого определения вечной вещи.

**Объяснение.** В самом деле, такое существование, так же как и сущность вещи, представляется вечной истиной и вследствие этого не может быть объясняемо как продолжение (длительность)<sup>2</sup> или время, хотя и длительность может быть представляема не имеющей ни начала, ни конца.

## А К С И О М Ы

1. Все, что существует, существует или само в себе, или в чем-либо другом.

2. Что не может быть представляемо через другое, должно быть представляемо само через себя.

3. Из данной определенной причины необходимо вытекает действие, и наоборот — если нет никакой определенной причины, невозможно, чтобы последовало действие.

4. Знание действия зависит от знания причины и заключает в себе последнее.

5. Вещи, не имеющие между собой ничего общего, не могут быть и познаваемы одна через другую; иными словами — представление одной не заключает в себе представления другой.

6. Истинная идея должна быть согласна с своим объектом (*ideatum*)<sup>3</sup>.

7. Сущность всего того, что может быть представляемо не существующим, не заключает в себе существования.



## Т е о р е м а <sup>4</sup> 1.

*Субстанция по природе первее своих состояний.*  
Доказательство. Это ясно из определений 3 и 5.

## Т е о р е м а 2.

*Две субстанции, имеющие различные атрибуты, не имеют между собой ничего общего.*

Доказательство. Это также ясно из опр. 3, ибо каждая субстанция должна существовать сама в себе и быть представляема сама через себя, иными словами, представление одной не включает в себе представления другой.

## Т е о р е м а 3.

*Вещи, не имеющие между собой ничего общего, не могут быть причиной одна другой.*

Доказательство. Если они не имеют между собой ничего общего, то они не могут быть и познаваемы одна через другую (по акс. 5), и, следовательно, одна не может быть причиной другой (по акс. 4); что и требовалось доказать.

## Т е о р е м а 4.

*Две или более различные вещи различаются между собой или различием атрибутов субстанций или различием их модусов (состояний) <sup>5</sup>.*

Доказательство. Все, что существует, существует или само в себе или в чем-либо другом (по акс. 1), т. е. вне ума (*extra intellectum*) нет ничего кроме субстанций и их состояний (модусов) (по опр. 3 и 5). Следовательно, вне ума нет ничего, чем могли бы различаться между собой несколько вещей, кроме субстанций, или — что то же (по опр. 4) — их атрибутов и их модусов; что и требовалось доказать.

## Т е о р е м а 5.

*В природе вещей не может быть двух или более субстанций одной и той же природы, иными словами, с одним и тем же атрибутом.*

**Доказательство.** Если бы существовало несколько различных субстанций, то они должны были бы различаться между собой или различием своих атрибутов, или различием своих модусов (по предыдущей теореме). Если предположить различие атрибутов, то тем самым будет допущено, что с одним и тем же атрибутом существует только одна субстанция. Если же это будет различие состояний (модусов), то, оставив эти модусы в стороне, так как (по т. 1) субстанция по своей природе первее своих модусов, и рассматривая субстанцию в себе, т. е. согласно с ее истинной природой (опр. 3 и акс. 6), нельзя будет представлять, чтобы она была отлична от другой субстанции, т. е. (по пред. т.) не может существовать несколько таких субстанций, но только одна; что и требовалось доказать.

### Т е о р е м а 6.

*Одна субстанция не может производиться другой субстанцией.*

**Доказательство.** В природе вещей не может существовать двух субстанций с одним и тем же атрибутом (по т. 5), т. е. (по т. 2) субстанций, имеющих между собой что-либо общее. Следовательно (по т. 3), одна субстанция не может быть причиной другой, иными словами — одна не может производиться другой; что и требовалось доказать.

**Королларий 6.** Отсюда следует, что субстанция чем-либо иным производиться не может. В самом деле, в природе вещей не существует ничего кроме субстанций и их модусов (как это ясно из акс. 1 и опр. 3 и 5). А (по пред. т.) другой субстанцией субстанция производиться не может. Следовательно, субстанция безусловно ничем иным производиться не может; что и требовалось доказать.

**Другое доказательство.** Еще легче доказывається это из невозможности противного. Ибо если бы субстанция могла производиться чем-либо иным, то ее познание должно было бы зависеть от познания ее причины (по акс. 4) и, следовательно, она не была бы субстанцией (по опр. 3).

### Т е о р е м а 7.

*Природе субстанции присуще существование.*

**Доказательство.** Субстанция чем-либо иным производиться не может (по кор. пред. т.). Значит, она будет

причиной самой себя, т. е. ее сущность необходимо заключает в себе существование (по опр. 1), иными словами, — ее природе присуще существовать; что и требовалось доказать.

### Т е о р е м а 8.

*Всякая субстанция необходимо бесконечна.*

**Доказательство.** Субстанция, обладающая известным атрибутом, существует только одна (по т. 5), и ее природе присуще существование (по т. 7). Итак, ее природе будет свойственно существовать или как конечной, или как бесконечной. Но конечной она быть не может, так как в таком случае (по опр. 2) она должна была бы ограничиваться другой субстанцией той же природы, которая так же необходимо должна была бы существовать (по т. 7); таким образом, существовали бы две субстанции с одним и тем же атрибутом, а это (по т. 5) невозможно. Следовательно, субстанция существует как бесконечная; что и требовалось доказать.

**Схоллия <sup>7</sup> 1.** Так как конечное бытие в действительности есть в известной мере отрицание, а бесконечное — абсолютное утверждение существования какой-либо природы, то прямо из т. 7 следует, что всякая субстанция бесконечна.

**Схоллия 2.** Я не сомневаюсь, что всем, которые имеют о вещах спутанные суждения и не привыкли познавать вещи в их первых причинах, будет трудно понять доказательство т. 7; потому, конечно, что они не делают различия между модификациями субстанций и самими субстанциями и не знают, каким образом вещи производятся. Отсюда выходит, что, видя начало у естественных вещей, они ложно приписывают его и субстанциям. Ибо тот, кто не знает истинных причин вещей, все смешивает и без всякого сопротивления со стороны своего ума воображает, что деревья могут говорить так же, как люди, что люди могут образовываться из камней точно так же, как они образуются из семени, и что всякая форма может изменяться в какую угодно другую. Точно так же и тот, кто смешивает божественную природу с человеческой, легко приписывает богу человеческие аффекты, особенно пока ему неизвестно, каким образом эти аффекты возникают в душе. Напротив, если бы люди обращали внимание на природу субстанции, то у них не осталось бы никакого

сомнения в истинности т. 7; мало того — эта теорема стала бы для всех аксиомой и стояла бы в числе общепризнанных истин. Ведь тогда под *субстанцией* понимали бы то, что существует само в себе и представляется само через себя, т. е. то, познание чего не требует познания другой вещи; а под *модификациями* понимали бы то, что существует в другом и представление чего образуется из представления о той вещи, в которой они существуют. Поэтому мы можем иметь верные идеи и о несуществующих модификациях, ибо хотя вне ума они в действительности и не существуют, однако их сущность таким образом заключается в чем-либо другом, что они могут быть представляемы через это другое. Истина же субстанций вне ума заключается только в них самих, потому что они представляются сами через себя. Таким образом, если кто скажет, что он имеет ясную и отчетливую, т. е. истинную, идею о субстанции, по тем не менее сомневается, существует ли таковая субстанция, то это будет, право, то же самое, как если б он сказал, что имеет истинную идею, но сомневается, однако, не ложная ли она (как это ясно всякому, кто достаточно вдумается в это). Точно так же, если кто утверждает, что субстанции сотворена, то вместе с этим он утверждает, что ложная идея сделалась истинной, а бессмысленнее этого, конечно, ничего нельзя себе и представить. Итак, должно признать, что существование субстанции, так же как и ее сущность, есть вечная истина.

Отсюда мы можем иным путем прийти к тому заключению, что субстанция одной и той же природы существует только одна, и я счел не лишним показать здесь это. Чтобы сделать это в порядке, должно заметить 1), что правильное определение какой-либо вещи не заключает в себе и не выражает ничего, кроме природы определяемой вещи. Отсюда следует 2), что никакое определение не заключает в себе и не выражает какого-либо определенного числа отдельных вещей, так как оно выражает единственно только природу определяемой вещи. Так, например, определение треугольника выражает только природу треугольника, а не какое-либо определенное число треугольников. 3) Должно заметить, что для каждой существующей вещи необходимо есть какая-либо определенная причина, по которой она существует. 4) Наконец, нужно заметить, что эта причина, в силу которой какая-либо вещь существует, или должна заключаться в самой природе и опре-

делении существующей вещи (*именно в силу того, что существование присуще ее природе*), или же должна находиться вне ее. Из этих положений следует, что если в природе существует какое-либо определенное число отдельных вещей, то необходимо должна быть причина, почему существует именно это число их, а не больше и не меньше. Если, например, в природе существует 20 человек (*для большей ясности я полагаю, что они существуют в одно время и что ранее никаких других людей в природе не существовало*), то для того, чтобы дать основание, почему существуют 20 человек, недостаточно будет указать на причину человеческой природы вообще, но сверх этого необходимо будет указать причину, почему существуют именно 20, а не более, не менее, так как (по замеч. 3) для всего необходимо должна быть причина, почему оно существует. Но эта причина не может заключаться в самой человеческой природе (по замеч. 2 и 3), так как правильное определение человека не заключает в себе число 20. Следовательно (по замеч. 4), причина, почему существуют эти 20 человек и, далее, почему существует каждый из них, необходимо должна находиться вне каждого из них. Отсюда вообще должно заключить, что все, чьей природы может существовать несколько отдельных единиц, необходимо должно иметь внешнюю причину для их существования. Так как затем природе субстанции (*как показано в этой сх.*) свойственно существовать, то ее определение должно заключать в себе необходимое существование, и, следовательно, из простого определения ее можно заключать о ее существовании, но из ее определения (*как мы уже показали в замеч. 2 и 3*) не может вытекать существование нескольких субстанций. Следовательно, из него необходимо вытекает, что субстанция одной и той же природы существует только одна; что и требовалось доказать.

### Т е о р е м а 9.

*Чем более какая-либо вещь имеет реальности или бытия (esse), тем более присуще ей атрибутов.*

Доказательство. Это ясно из опр. 4.

### Т е о р е м а 10.

*Всякий атрибут одной субстанции должен быть представляем сам через себя.*

**Доказательство.** Атрибут есть то, что раз ум представляет в субстанции как составляющее ее сущность (по опр. 4); следовательно, он должен быть представляем сам через себя (по опр. 3); что и требовалось доказать.

**Схолия.** Отсюда ясно, что, хотя два атрибута представляются реально различными, т. е. один без помощи другого, однако из этого мы не можем заключать, что они составляют два существа или две различные субстанции. Природа субстанции такова, что каждый из ее атрибутов представляется сам через себя, так как все атрибуты, которые она имеет, всегда существовали в ней вместе, и ни один из них не мог быть произведен другим, но каждый выражает реальность или бытие субстанции. Следовательно, далеко не будет нелепым приписывать одной субстанции несколько атрибутов. Напротив — в природе нет ничего более ясного, как то, что всякое существо должно быть представляемо под каким-либо атрибутом, и чем более оно имеет реальности или бытия, тем более оно должно иметь и атрибутов, выражающих и необходимость, или вечность, и бесконечность. Следовательно, нет ничего яснее того, что существо абсолютно бесконечное необходимо должно быть определяемо (*как мы показали это в опр. 6*) как существо, состоящее из бесконечно многих атрибутов, из которых каждый выражает некоторую вечную и бесконечную сущность. Если же спросят, по какому признаку можем мы узнать различие субстанций, то пусть прочитают следующие теоремы, показывающие, что в природе вещей существует только одна субстанция и что она абсолютно бесконечна, а потому и искать такого признака было бы тщетно.

### Т е о р е м а 11.

*Бог, или субстанция, состоящая из бесконечно многих атрибутов, из которых каждый выражает вечную и бесконечную сущность, необходимо существует.*

**Доказательство 1.** Если кто с этим не согласен, пусть представит, если это возможно, что бога нет. Следовательно (по акс. 7), его сущность не включает в себе существования. Но это (по т. 7) невозможно. Следовательно, бог необходимо существует; что и требовалось доказать.

**Доказательство 2.** Для всякой вещи должна быть причина или основание (*causa seu ratio*) как ее существо-

вания, так и несуществования. Если, например, существует треугольник, то должно быть основание или причина, почему он существует; если же он не существует, то также должно быть основание или причина, препятствующая его существованию или уничтожающая его. Это основание или причина должна заключаться или в природе данной вещи или вне ее. Так, например, собственная природа круга показывает, почему нет четверугольного круга; именно потому, что он заключает в себе противоречие. Напротив, существование субстанции вытекает прямо из ее природы, которая, следовательно, заключает в себе существование (см. т. 7). Основание же существования или несуществования круга или треугольника следует не из их природы, но из порядка всей телесной природы. Из этого порядка должно вытекать, что этот треугольник или необходимо уже существует, или что его существование в настоящее время невозможно. Это понятно само собой. Отсюда следует, что необходимо существует то, для чего нет никакого основания или причины, которая препятствовала бы его существованию. Следовательно, если не может быть никакого основания или причины, препятствующей существованию бога или уничтожающей его существование, то из этого следует заключить, что он необходимо существует. Но если бы такое основание или причина существовала, то она должна была бы заключаться или в самой природе бога, или вне ее, т. е. в иной субстанции иной природы, — так как, если бы последняя была той же природы, то тем самым допускалось бы, что бог существует. Субстанция же иной природы не могла бы иметь с богом ничего общего (по т. 2) и потому не могла бы ни полагать его существования, ни уничтожать его. Следовательно, так как основание или причина, которая уничтожала бы существование бога, не может находиться вне божественной природы, то, если только она существует, она необходимо должна заключаться в самой его природе, которая, таким образом, заключала бы в себе противоречие. Но утверждать это о существе абсолютно бесконечном и наисовершеннейшем — нелепо. Следовательно, ни в боге, ни вне бога нет основания или причины, которая уничтожала бы его существование, и потому бог необходимо существует; что и требовалось доказать.

**Доказательство 3.** Возможность не существовать есть неспособность; напротив, возможность существовать — способность. Если таким образом то, что уже необходимо существует, суть только существа конечные, то последние, следовательно, могущественнее, чем существо абсолютно бесконечное: а это (*само собой ясно*) — нелепость. Следовательно, или ничего не существует, или существует так же и существо абсолютно бесконечное. Однако сами мы существуем или сами в себе, или в чем-либо другом, необходимо существующем (см. акс. 1 и т. 7). Следовательно, и существо абсолютно бесконечное, т. е. (по опр. 6) бог, необходимо существует; что и требовалось доказать.

**Схолия.** В этом последнем доказательстве я хотел показать существование бога а posteriori, дабы это доказательство можно было легче усвоить, а вовсе не потому, чтобы существование бога не вытекало из того же самого основания а priori. Ибо так как возможность существовать есть способность, то отсюда следует, что, чем более природа какой-либо вещи имеет реальности, тем более имеет она своих собственных сил к существованию. Следовательно, Существо абсолютно бесконечное, или бог, имеет от самого себя абсолютно бесконечную способность существования и поэтому безусловно существует. Однако, может быть, многие не легко поймут очевидность этого доказательства, так как они привыкли иметь перед собой только такие вещи, которые происходят от внешних причин: они видят, что те из этих вещей, которые скоро происходят, т. е. которые легко вызываются к существованию, легко и уничтожаются, и, наоборот, считают те вещи более трудными для совершения, т. е. не так легкими для осуществления, природа которых, по их представлению, более сложна. Но, для того чтобы освободить их от этих предрассудков, мне нет нужды показывать здесь ни того, в каком смысле истинно означенное изречение: *quod cito fit cito perit* (что скоро происходит, то скоро и уничтожается), ни того, все ли в отношении ко всей природе одинаково легко или нет; достаточно заметить только, что я говорю здесь не о вещах, происходящих от внешних причин, но только о субстанциях, которые (по т. 6) никакой внешней причиной производимы быть не могут. Вещи, происходящие от внешних причин, состоят ли они из большого или малого числа частей, всем своим совершенством или реальностью, какую они имеют,



обязаны могуществу внешней причины, и, следовательно, существование их возникает вследствие одного только совершенства внешней причины, а не совершенства их самих. Напротив, субстанция всем совершенством, какое она имеет, не обязана никакой внешней причине, вследствие чего и существование ее должно вытекать из одной только ее природы, которая поэтому есть не что иное, как ее сущность. Итак, совершенство не уничтожает существования вещи, а скорее полагает его. Напротив, несовершенство уничтожает его, и, следовательно, ничье существование не может быть нам известно более, чем существование существа абсолютно бесконечного или совершенного, т. е. бога. В самом деле, так как его сущность исключает всякое несовершенство и заключает в себе абсолютное совершенство, то тем самым она уничтожает всякую причину сомневаться в его существовании и делает его в высшей степени достоверным. Я уверен, это будет ясно для всякого сколько-нибудь внимательного читателя.

## Т е о р е м а 12.

*Ни из одного правильно представляемого атрибута субстанции не может следовать, чтобы субстанция могла быть делима.*

**Доказательство.** Части, на которые разделилась бы представляемая таким образом субстанция, или удержат природу субстанции, или нет. В первом случае (по т. 8) всякая часть должна будет быть бесконечной, составлять причину самой себя (по т. 6) и (по т. 5) состоять из атрибута, отличного от атрибута первой субстанции и всех других. Следовательно, из одной субстанции может образоваться несколько, а это (по т. 6) невозможно. Кроме того, части (по т. 2) не будут иметь ничего общего со своим целым, а целое (по опр. 4 и т. 10) будет иметь способность и существовать и быть представляемо без своих частей, а что это нелепо — в этом никто не может сомневаться. Если предположить второе, т. е. что части не удержат природу субстанции, то, после того как вся субстанция разделилась бы на равные части, она утратила бы природу субстанции и перестала бы существовать, что (по т. 7) невозможно.

## Т е о р е м а 13.

*Субстанция абсолютно бесконечная неделима.*

**Доказательство.** Если бы она была делима, то части, на которые она разделилась бы, или удержат природу абсолютно бесконечной субстанции, или нет. В первом случае будет несколько субстанций одной и той же природы, что (по т. 5) невозможно. Если предположить второе, то (как и выше) абсолютно бесконечная субстанция будет иметь возможность перестать существовать, что (по т. 11) также нелепо.

**Королларий.** Отсюда следует, что всякая субстанция, а следовательно, и всякая телесная субстанция, поскольку она есть субстанция, неделима.

**Схотлия.** Что субстанция неделима, это еще проще открывается из одного того, что природа субстанции может быть представляема только бесконечной, а под частью субстанции можно понимать только конечную субстанцию, а это (по т. 8) содержит в себе очевидное противоречие.

## Т е о р е м а 14.

*Кроме бога никакая субстанция не может ни существовать, ни быть представляема.*

**Доказательство.** Так как бог есть существо абсолютно бесконечное, у которого нельзя отрицать ни одного атрибута, выражающего сущность субстанции (по опр. 6), и он необходимо существует (по т. 11), то, если бы была какая-либо субстанция, кроме бога, она должна была бы выражаться каким-либо атрибутом бога, и таким образом существовали бы две субстанции с одним и тем же атрибутом; а это (по т. 5) невозможно; следовательно, вне бога не может существовать никакой субстанции, а потому таковая не может быть и представляема. Ибо если бы она могла быть представляема, то она необходимо должна была бы быть представляема существующей, а это (по первой части этого док.) невозможно. Следовательно, вне бога никакая субстанция не может ни существовать, ни быть представляема; что и требовалось доказать.

**Королларий 1.** Отсюда самым ясным образом следует 1), что бог един, т. е. (по опр. 6) что в природе вещей существует только одна субстанция, и эта субстанция абсолютно бесконечна, как мы уже намекали в т. 10.

**Королларий 2.** Следует 2), что вещь протяженная и вещь мыслящая (*res extensa et res cogitans*) составляют или атрибуты бога или (по акс. 1) состояния (модусы) атрибутов бога.

### Т е о р е м а 15.

*Все, что только существует, существует в боге, и без бога ничто не может ни существовать, ни быть представляемо.*

**Доказательство.** Кроме бога (по т. 14) не существует и не может быть представляема никакая другая субстанция, т. е. (по опр. 3) вещь, существующая сама в себе и представляемая сама через себя. Модусы же (по опр. 5) без субстанции не могут ни существовать, ни быть представляемы; следовательно, они могут существовать только в божественной природе и быть представляемы только через нее. Но кроме субстанций и модусов не существует ничего (по акс. 1). Следовательно, без бога ничего не может ни существовать, ни быть представляемо; что и требовалось доказать.

**Схолия.** Есть люди, которые воображают, будто бог подобно человеку состоит из тела и души и подвержен страстям. Но уже из доказанного ясно, как далеки они от познания истинного бога. Однако их я оставляю в стороне. Ибо все, которые каким-либо образом размышляли о божественной природе, отрицают телесность бога. Они доказывают это всего лучше тем, что под телом мы понимаем некоторую величину, имеющую длину, ширину и глубину и ограниченную какой-либо определенной фигурой; о боге же, существе абсолютно бесконечном, пельзя ничего сказать бессмысленнее этого. Но из других способов, которыми они стараются доказать то же самое, ясно, что они совершенно удаляют от божественной природы и самую телесную или протяженную субстанцию и полагают, что она сотворена богом. Каким родом божественного могущества могла она быть сотворена, они совершенно не знают, а это ясно показывает, что они сами не понимают, что говорят. Я по крайней мере, по моему мнению, достаточно ясно доказал (см. кор. т. 6 и сх. 2 к т. 8), что никакая субстанция не может быть произведена или сотворена чем-либо иным. Далее, в т. 14 мы показали, что

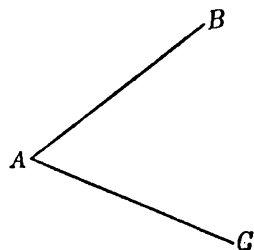
кроме бога никакая субстанция не может ни существовать, ни быть представляема. Отсюда мы заключили, что протяженная субстанция составляет один из бесконечно многих атрибутов бога. Однако для большего уяснения дела я, кроме того, опровергну все аргументы противников, которые сводятся к следующему.

Во-первых, думают, что телесная субстанция, поскольку она субстанция, состоит из частей, и потому отрицают, чтобы она могла быть бесконечна и, следовательно, иметь место в боге. Это объясняют многими примерами, из которых я приведу один или два. Говорят, например, что если телесная субстанция бесконечна, то можно представить, что она делится на две части. Каждая часть будет конечной или бесконечной. Если принять первое, то это будет значить, что бесконечное слагается из двух частей конечных, а это нелепо. Если принять второе, то одно бесконечное будет вдвое больше другого бесконечного, что также нелепо. Далее говорят, что если измерять бесконечную величину частями, равными футу, то она должна состоять из бесконечно многих подобных частей, точно так же, как и в том случае, если измерять ее частями, равными дюйму; следовательно, одно бесконечное число будет в 12 раз более другого бесконечного. Наконец, говорят: если вообразить, что две расходящиеся линии *AB* и *AC*, выходящие из одной точки, относящейся к какой-либо бесконечной величине, и находящиеся вначале на известном и определенном расстоянии друг от друга, будут продолжены в бесконечность, то известно, что расстояние между *B* и *C* постоянно увеличивается и, наконец, из определенного станет неопределимым. Так как эти нелепости, как думают, вытекают из того, что предполагается бесконечная величина, то заключают, что телесная субстанция должна быть конечной и поэтому не может иметь места в сущности бога.

Второй аргумент основывается также на высочайшем совершенстве бога. Бог, говорят, как существо наисовершеннейшее, не может страдать; телесная же субстанция, так как она делима, может страдать; следовательно, она не относится к сущности бога.

Таковы аргументы, находимые мною у писателей, старающихся доказать ими, что телесная субстанция недостойна божественной природы и не может иметь в ней места. Однако если кто правильно вникнет в это дело, то

найдет, что я уже ответил на них, так как все эти аргументы основываются только на том предположении, что телесная субстанция слагается из частей, а я уже показал, что это невозможно (т. 12 с кор. т. 13). Далее, если кто захочет тщательно обсудить этот вопрос, то увидит, что все эти нелепости (*а что все они таковы, об этом я не спорю*), из которых хотят прийти к заключению, что протяженная субстанция конечна, вытекают вовсе не из того, что предполагается бесконечная величина, а только из предположения, что бесконечная величина измерима и слагается из конечных частей. Поэтому из нелепостей, вытекающих из означенного предположения, нельзя заключить ничего другого, кроме того, что бесконечная величина недоступна измерению и из конечных частей состоять не может. А это то же самое, что мы уже доказали выше (т. 12 и т. д.). Итак, оружие, которое направляют против нас, попадает на деле в них самих. Таким образом, если из означенной нелепости желают заключить, что протяженная субстанция должна быть конечной, то, право, делают то же самое, как если бы кто вообразил, что круг имеет свойства квадрата, и заключал бы отсюда, что круг не имеет такого центра, чтобы все линии, проведенные из него к окружности, были равны. В самом деле, для того чтобы прийти к заключению, что телесная субстанция конечна, принимают, что она может быть представляема только как бесконечная, единая и неделимая (см. т. 8, 5 и 12). Точно так же и другие, вообразив, что линия слагается из точек, умеют найти большое количество доказательств, показывающих, что линия не может быть делима до бесконечности. И, конечно, полагать, что телесная субстанция слагается из тел или частей, не менее нелепо, чем полагать, что тело слагается из поверхностей, поверхности — из линий, наконец линии — из точек. Это должны признать все, кто знает, что ясный разум непогрешим, и в особенности те, которые отрицают существование пустого пространства. В самом деле, если бы телесная субстанция могла быть делима таким образом, что ее части действительно были бы различны, то почему тогда одна часть не могла бы уничтожиться, между тем как остальные, как и прежде,



Фиг. 16.

оставались бы в соединении между собой; почему все они должны быть таким образом прилажены одна к другой, чтобы между ними не оставалось пустого пространства? Вещи, реально различные друг от друга, конечно, могут существовать и оставаться в своем состоянии одна без другой. Но так как пустого пространства в природе не существует (о чем в другом месте), то все части должны сходиться таким образом, чтобы между ними пустого пространства не было; отсюда следует, что эти части и не могут быть реально различны между собой, т. е. что телесная субстанция, поскольку она субстанция, не может быть делима.

Если же кто спросит, почему мы от природы так склонны представлять величину делимой, то я отвечу, что величина представляется нами двумя способами: абстрактно или поверхностно, именно как мы ее воображаем, или же как субстанция, что возможно только посредством разума. Если таким образом мы рассматриваем величину, как она существует в воображении, что бывает чаще и гораздо легче, то мы находим ее конечной, делимой и состоящей из частей. Если же мы рассматриваем ее, как она существует в разуме, и представляем ее как субстанцию, что весьма трудно, то она является перед нами, как мы уже достаточно доказали, бесконечной, единой и неделимой. Это будет достаточно ясно всем, кто научился делать различие между воображением (*imaginatio*) и разумом (*intellectus*); в особенности, если обратить также внимание на то, что материя повсюду одна и та же и что части могут различаться в ней лишь, поскольку мы представляем ее в различных состояниях. Следовательно, части ее различаются только модально, а не реально. Так, например, мы представляем, что вода, поскольку она есть вода, делится и ее части отделяются друг от друга. Но это невозможно для нее, поскольку она есть телесная субстанция, ибо как таковая она не способна ни к делению, ни к разделению. Далее вода как вода возникает и исчезает, а как субстанция она не возникает и не исчезает. Я думаю, что этим я ответил также и на второй аргумент, так как и он основывается на том, что материя, поскольку она субстанция, делима и состоит из частей. И даже если бы этого и не было, то я все же не знаю, почему бы материя была недостойна божественной природы; ведь (по т. 14) вне бога не может быть никакой субстанции, действие

которой она могла бы испытать. Все, говорю я, существует в боге, и все, что происходит, происходит по одним только законам бесконечной природы бога и вытекает (как я скоро покажу) из необходимости его сущности. Поэтому никаким образом нельзя сказать, что бог страдает от чего-либо другого или что протяженная субстанция недостойна божественной природы, хотя бы она и предполагалась делимой, но только признавалась бы вечной и бесконечной. Однако об этом пока довольно.

### Т е о р е м а 16.

*Из необходимости божественной природы должно вытекать бесконечное множество вещей бесконечно многими способами (т. е. все, что только может представить себе бесконечный разум).*

**Доказательство.** Эта теорема должна быть ясна всякому, если только обратить внимание на то, что разум из данного определения какой-либо вещи выводит различные свойства, которые необходимо на самом деле вытекают из нее (т. е. из самой сущности вещи), и тем большее число их, чем более реальности выражает определение вещи, т. е. чем более реальности заключает в себе сущность определяемой вещи. А так как божественная природа (по опр. 6) заключает в себе абсолютно бесконечное число атрибутов, из которых каждый выражает сущность, бесконечную в своем роде, то из ее необходимости необходимо должно вытекать бесконечное множество вещей бесконечно многими способами (т. е. все, что только может быть представлено бесконечным разумом); что и требовалось доказать.

**Королларий 1.** Отсюда следует 1), что бог есть производящая причина (*causa efficiens*) всех вещей, какие только могут быть представлены бесконечным разумом.

**Королларий 2.** Следует 2), что бог есть причина сам по себе, а не случайно (*per accidens*).

**Королларий 3.** Следует 3), что бог есть абсолютно первая причина.

### Т е о р е м а 17.

*Бог действует единственно по законам своей природы и без чьего-либо принуждения.*

**Доказательство.** Мы только что показали в т. 16, что из одной лишь необходимости божественной природы или (что то же) из одних только законов его природы безусловно вытекает бесконечно многое; кроме того, в т. 15 мы доказали, что без бога ничто не может ни существовать, ни быть представляемо, но что все существует в боге. Следовательно, вне его не может быть ничего, чем бы он определялся или принуждался к действию; таким образом, бог действует в силу одних только законов своей природы и без чьего-либо принуждения; что и требовалось доказать.

**Королларий 1.** Отсюда следует 1), что нет никакой причины, которая побуждала бы бога извне или изнутри к действию, кроме совершенства его природы.

**Королларий 2.** Следует 2), что один только бог есть свободная причина. Так как только он один существует (по т. 11 и кор. 1 т. 14) и действует (по пред. т.) по одной лишь необходимости своей природы, то, следовательно (по опр. 7), только он один есть свободная причина; что и требовалось доказать.

**Схотлия.** Иные думают, что бог есть свободная причина потому, что он может, по их мнению, сделать так, чтобы то, что, как мы сказали, вытекает из его природы, т. е. находится в его власти, не происходило, иными словами, не производилось бы им. Но это то же самое, как если бы они сказали, что бог может сделать так, чтобы из природы треугольника не вытекало равенство трех углов его двум прямым или чтобы из данной причины не следовало следствие; а это нелепо. Ниже я покажу без помощи этой теоремы, что в природе бога не имеют места ни ум, ни воля. Правда, я знаю, что многие думают, будто они могут доказать, что природе бога свойственны высочайший ум и свободная воля; они не знают, говорят они, ничего более совершенного, что можно было бы приписать богу, как то, что в нас самих составляет величайшее совершенство. Далее, хотя они и представляют бога в действительности (актуально) в высшей степени одаренным разумом, однако не верят, чтобы он мог вызвать к существованию все, что он в действительности (актуально) представляет; так как, думают они, таким образом уничтожилось бы могущество бога. Если бы он, говорят они, сотворил все, что существует в его уме, то он не мог бы тогда более ничего творить, а это, по их мнению, противоречит всемогуществу



бога. Поэтому они предпочитают считать бога ко всему равнодушным и не творящим ничего, кроме того, что он постановил сотворить некоторой безусловной волей. Однако я показал (см. т. 16), думаю, достаточно ясно, что из высочайшего могущества бога, иными словами, — из бесконечной природы его, необходимо воспоследовало или всегда следует в той же необходимости бесконечное в бесконечном многообразии, т. е. все, точно так же как из природы треугольника от вечности и до вечности следует, что три угла его равны двум прямым. Поэтому всемогущество бога от вечности было действующим (актуально) и навеки останется в той же самой действительности (актуальности). И таким образом, по крайней мере по моему мнению, оно понимается гораздо более совершенным. Мало того, оказывается, что противники этого (можно открыто сказать) отрицают всемогущество бога. Они должны полагать, что бог мыслит бесконечно многое, способное быть сотворенным, и, однако, никогда не будет в состоянии сотворить этого. Так как в противном случае, если бы он сотворил все, что мыслит, он исчерпал бы, по их мнению, свое всемогущество и сделался бы несовершенным. Следовательно, для того чтобы полагать бога совершенным, они должны полагать вместе с тем, что он не может произвести всего того, на что простирается его могущество, а бессмысленнее этого или более противоречащего всемогуществу бога я не знаю, что можно вообразить.

Далее (чтобы сказать здесь также о разуме (*intellectus*) и воле, которые мы обыкновенно приписываем богу), если вечной сущности бога свойственны разум и воля, то под обоими этими атрибутами, конечно, должно понимать нечто иное, чем то, что люди обыкновенно понимают под ними. Ибо разум и воля, которые составляли бы сущность бога, должны были бы быть совершенно отличны от нашего разума и нашей воли и могли бы иметь сходство с ними только в названии; подобно тому, например, как сходны между собой Пес — небесный знак и пес — лающее животное. Это я докажу следующим образом.

Если разум имеет место в божественной природе, то он не может, как наш, следовать по природе за постигаемыми вещами (как многие думают) или существовать одновременно с ними, так как бог по своей причинности первее всех вещей (по кор. 1 т. 16). Напротив, истина и формальная сущность вещей такова потому, что она такую

существует объективно<sup>8</sup> в разуме бога. Таким образом ум бога, поскольку он понимается составляющим сущность его, на самом деле есть причина вещей как по отношению к их существованию, так и по отношению к их сущности. Это заметили, кажется, и те, которые признали, что ум, воля и могущество бога одно и то же. Если же разум бога есть единственная причина вещей, именно, как мы показали, и существования их и сущности, то он необходимо должен отличаться от них как в отношении к первому, так и в отношении ко второй. Ибо то, что следует из причины, отличается от последней как раз в том, что оно получает от нее. Человек, например, есть причина существования, но не сущности другого человека (последняя есть вечная истина). Поэтому по сущности оба они могут быть совершенно сходны, но в существовании должны быть различны друг от друга. Вследствие этого если прекратится существование одного, то не прекратится и существование другого; но если бы могла разрушиться и сделаться ложной сущность одного, то разрушилась бы также и сущность другого. Следовательно, вещь, составляющая причину как существования, так и сущности какого-либо следствия, должна отличаться от этого последнего как по своему существованию, так и по своей сущности. А так как ум бога есть причина и существования и сущности нашего ума, то он, поскольку представляется составляющим божественную сущность, различается от нашего ума как по своему существованию, так и по своей сущности и не может иметь сходства с ним, как мы и хотели показать, ни в чем, кроме названия. К воле, как это всякий легко может видеть, прилагается то же самое доказательство.

### Т е о р е м а 18.

*Бог есть имманентная (immanens) причина всех вещей, а не действующая извне (transiens).*

**Доказательство.** Все, что существует, существует в боге и должно быть представляемо через бога (по т. 15); следовательно, бог (по кор. 1 т. 16) есть причина существующих в нем вещей; это — первое. Далее, вне бога не может существовать никакой другой субстанции (по т. 14), т. е. (по опр. 3) вещи, которая существовала бы сама в себе вне

бога; это — второе. Следовательно, бог есть имманентная причина всех вещей, а не действующая извне; что и требовалось доказать.

### Т е о р е м а 19.

*Бог, иными словами, все атрибуты бога — вечны.*

**Доказательство.** Бог (по опр. 6) есть субстанция, которая необходимо существует (по т. 11), т. е. (по т. 7) природе которой необходимо присуще существование, или (что то же) из определения которой следует, что она существует. Следовательно, он (по опр. 8) вечен. Далее, под атрибутами бога должно понимать то, что (по опр. 4) выражает сущность божественной субстанции, т. е. то, что свойственно ей: вот что, говорю я, должны заключать в себе атрибуты. Но природе субстанции (как я доказал уже в т. 7) свойственна вечность. Следовательно, каждый из атрибутов должен заключать в себе вечность, потому все они вечны; что и требовалось доказать.

**Схотлия.** Эта теорема совершенно ясно вытекает также и из того способа, каким (т. 11) я доказал существование бога. Из означенного доказательства, говорю я, ясно, что существование бога, так же как и его сущность, есть вечная истина. Наконец, в т. 19, ч. 1 «Основ философии Декарта» я доказал вечность бога еще другим способом и не имею нужды повторять здесь это доказательство.

### Т е о р е м а 20.

*Существование бога и сущность его — одно и то же.*

**Доказательство.** Бог и все атрибуты бога (по пред. т.) вечны, т. е. (по опр. 8) каждый из его атрибутов выражает существование. Следовательно, те же самые атрибуты бога, которые (по опр. 4) раскрывают вечную сущность его, раскрывают вместе с тем и его вечное существование, т. е. то же самое, что составляет сущность бога, составляет вместе и его существование. Следовательно, существование и сущность его — одно и то же; что и требовалось доказать.

**Королларий 1.** Отсюда следует 1), что существование бога, так же как и его сущность, есть вечная истина.

**Королларий 2.** Следует 2), что бог, иными словами, все атрибуты бога — неизменяемы. Ибо, если бы они изменялись в отношении к существованию, они должны были бы (по пред. т.) изменяться и в отношении к сущности, т. е. (что само собой понятно) из истинных стать ложными, а это нелепо.

### Т е о р е м а 21.

*Все, что вытекает из абсолютной природы какого-либо атрибута бога, должно обладать вечным и бесконечным существованием, иными словами, через посредство этого атрибута все это вечно и бесконечно.*

**Доказательство.** Если кто отрицает это, пусть представит, если можно, что в каком-либо из атрибутов бога из его абсолютной природы вытекает что-либо конечное и имеющее ограниченное существование или продолжение, например идея бога в атрибуте мышления. Но мышление, поскольку оно предполагается составляющим атрибут бога, по своей природе необходимо бесконечно (по т. 11). Поскольку же оно содержит идею бога, оно предполагается конечным. Но конечным оно может быть представляемо только в том случае, если оно ограничивается самим же мышлением (по опр. 2), но не мышлением, поскольку оно составляет означенную идею бога (так как именно в этом отношении оно и предполагается конечным), а следовательно, мышлением, поскольку оно не содержит идеи бога, которое, однако (по т. 11), необходимо должно существовать. Таким образом, мы имеем мышление, не содержащее идеи бога, из природы которого, поскольку оно есть абсолютное мышление, идея бога необходимо не вытекает (так как оно представляется и содержащим идею бога и не содержащим ее); а это противно предположению. Следовательно, если идея бога в атрибуте мышления или что бы то ни было (все равно, что ни взять, так как доказательство одно для всего) в каком-либо атрибуте бога вытекает из необходимости абсолютной природы самого атрибута, то все это необходимо должно быть бесконечным; это — первое.

Далее, вытекающее таким образом из необходимости природы какого-либо атрибута не может иметь ограниченной длительности. Если кто отрицает это, пусть предположит, что в каком-либо атрибуте бога находится вещь,

необходимо вытекающая из него, например идея бога в атрибуте мышления, и пусть предположит, что она когда-либо не существовала или не будет существовать. Так как мышление предполагается атрибутом бога, то оно должно существовать необходимо и неизменно (по т. 11 и кор. 2 т. 20). Поэтому за границами продолжения идеи бога (так как предполагается, что она когда-либо не существовала или не будет существовать) мышление должно существовать без идеи бога. Но это противно предположению, так как допущено, что из данного мышления необходимо вытекает идея бога. Следовательно, идея бога в атрибуте мышления или что-либо иное, необходимо вытекающее из абсолютной природы какого-либо атрибута бога, не может иметь ограниченного продолжения; оно вечно через посредство этого атрибута; это — второе. Должно заметить, что то же самое применимо и ко всякой другой вещи, которая необходимо вытекает в каком-либо атрибуте бога из абсолютной божественной природы.

#### Т е о р е м а 22.

*Все, что вытекает из какого-либо атрибута бога, поскольку этот атрибут находится в состоянии такой модификации, существование которой через посредство этого атрибута необходимо и бесконечно, все это также должно обладать существованием и вечным и бесконечным.*

**Доказательство.** Эта теорема доказывается таким же способом, как и предыдущая.

#### Т е о р е м а 23.

*Всякий модус, обладающий необходимым и бесконечным существованием, необходимо должен вытекать или из абсолютной природы какого-либо атрибута бога, или из какого-либо атрибута, находящегося в состоянии необходимой и бесконечной модификации.*

**Доказательство.** Модус существует в чем-либо ином, через что и должен быть представляем (по опр. 5), т. е. (по т. 15) он существует в одном только боге и только через него и может быть представляем. Если, следовательно,

он представляется необходимо существующим и бесконечным, то и то и другое необходимо должно вытекать или представляться через посредство какого-либо атрибута бога, поскольку этот атрибут представляется выражающим бесконечность и необходимость существования, иными словами (что по опр. 8 то же самое), вечность, т. е. (по опр. 6 и т. 19) поскольку он рассматривается абсолютно. Итак модус, обладающий необходимым и бесконечным существованием, должен вытекать из абсолютной природы какого-либо атрибута бога и именно или непосредственно (о чем см. т. 21) или через посредство какой-либо модификации, вытекающей из его абсолютной природы, т. е. (по пред. т.) необходимой и бесконечной; что и требовалось доказать.

#### Т е о р е м а 24.

*Сущность вещей, произведенных богом, не заключает в себе существования.*

**Доказательство.** Это ясно из опр. 1, так как то, природа чего (разумеется, рассматриваемая сама в себе) заключает существование, составляет причину самого себя и существует по одной только необходимости своей природы.

**Королларий.** Отсюда следует, что бог составляет причину не только того, что вещи начинают существовать, но также и того, что их существование продолжается, иными словами (пользуясь схоластическим термином), бог есть *causa essendi* (причина бытия) вещей. В самом деле, существуют ли вещи или не существуют, мы всякий раз, как рассматриваем их сущность, находим, что она не заключает в себе ни существования, ни длительности, и, следовательно, сущность вещей не может быть причиной ни их существования, ни их продолжения. Такой причиной может быть только бог, так как единственно его природе присуще существование (по кор. 1 т. 14).

#### Т е о р е м а 25.

*Бог составляет производящую причину (causa efficiens) не только существования вещей, но и сущности их.*

**Доказательство.** Если отрицать это, значит бог не есть причина сущности вещей; следовательно (по акс. 4),

сущность вещей может быть представляема без бога, по это нелепо (по т. 15). Следовательно, бог составляет причину также и сущности вещей; что и требовалось доказать.

**Схотлия.** Эта теорема яснее вытекает из т. 16. Из нее следует, что из данной божественной природы необходимо должно вытекать как существование вещей, так и сущность их. Коротче сказать, в том же самом смысле, в каком бог называется причиной самого себя, он должен быть назван и причиной всех вещей. Это станет еще яснее из следующего короллария.

**Королларий.** Отдельные вещи составляют не что иное, как состояния или модусы атрибутов бога, в которых последние выражаются известным и определенным образом. (Доказательство ясно из т. 15 и опр. 5.)

### Т е о р е м а 26.

*Вещь, которая определена к какому-либо действию, необходимо определена таким образом богом, а не определенная богом сама себя определить к действию не может.*

**Доказательство.** То, чем вещи определяются к какому-либо действию, необходимо составляет нечто положительное (это ясно само собой); следовательно, производящую причину как его существования, так и сущности (по т. 25 и 16) составляет бог по необходимости своей природы; это — первое. Отсюда самым ясным образом вытекает также и второе, так как если бы вещь, не определенная богом, могла определять сама себя, то первая часть этой теоремы была бы ложна, а это, как мы показали, невозможно.

### Т е о р е м а 27.

*Вещь, которая определена богом к какому-либо действию, не может сама себя сделать не определенной к нему.*

**Доказательство.** Эта теорема ясна из акс. 3.

### Т е о р е м а 28.

*Все единичное, иными словами, всякая конечная и ограниченная по своему существованию вещь может существовать и определяться к действию только в том случае,*

*если она определяется к существованию и действию какой-либо другой причиной, также конечной и ограниченной по своему существованию. Эта причина в свою очередь также может существовать и определяться к действию только в том случае, если она определяется к существованию и действию третьей причиной, также конечной и ограниченной по своему существованию, и так до бесконечности.*

**Доказательство.** Все, что определено к существованию и действию, определено таким образом богом (по т. 26 и кор. т. 24). Но конечное и имеющее ограниченное существование не могло быть произведено абсолютной природой какого-либо атрибута бога, так как все, что вытекает из последнего, бесконечно и вечно (по т. 21). Следовательно, оно должно было проистечь из бога или какого-либо его атрибута, поскольку он рассматривается в состоянии какого-либо модуса, так как кроме субстанции и модусов нет ничего (по акс. 1 и опр. 3 и 5), а модусы (по кор., т. 25) суть не что иное, как состояния атрибутов бога. Но оно не могло также проистечь из бога или из какого-либо его атрибута, поскольку он находится в состоянии какой-либо модификации, вечной и бесконечной (по т. 22). Следовательно, оно должно было проистечь или определиться к существованию и действию богом или каким-либо атрибутом, поскольку он находится в состоянии модификации конечной и имеющей ограниченное существование. Это первое. Далее, эта причина, или этот модус (на том же самом основании, как мы только что доказали первую часть этой теоремы), должна в свою очередь также определяться другой причиной, которая также конечна и ограничена в своем существовании; последняя (на том же основании) — в свою очередь другой, и так (на том же самом основании) до бесконечности; что и требовалось доказать.

**Схоллия.** Так как нечто должно было быть произведено богом непосредственно, а именно то, что необходимо вытекает из его абсолютной природы, и это первое посредствует все остальное, что, однако, без бога не может ни существовать, ни быть представляемо, то отсюда следует 1), что бог есть абсолютно первая причина вещей, непосредственно производимых им, а не первая, как говорят, в пределах своего рода. Ибо действия бога не могут ни существовать, ни быть представляемы без своей причины



(по т. 15 и кор. т. 24). Следует 2), что про бога нельзя собственно сказать, что он составляет отдаленную причину отдельных вещей, за исключением, пожалуй, того случая, когда такое выражение употребляется для того, чтобы отличить эти вещи от тех, которые он производит непосредственно или, лучше сказать, которые вытекают из его абсолютной природы. Ибо под отдаленной причиной мы понимаем такую, которая никаким образом не связана со своим действием. А все, что существует, существует в боге и зависит от него таким образом, что без него не может ни существовать, ни быть представляемо.

### Т е о р е м а 29.

*В природе вещей нет ничего случайного, но все определено к существованию и действию по известному образу из необходимости божественной природы.*

**Доказательство.** Все, что существует, существует в боге (по т. 15). Бог же не может быть назван случайной вещью, так как (по т. 11) он существует необходимо, а не случайно. Далее, модусы божественной природы, рассматривается ли она определенной к действию абсолютно (по т. 21) или известным образом (по т. 27), также проистекли из нее необходимо, а не случайно (по т. 16). Затем бог составляет причину этих модусов, не только поскольку они просто существуют (по кор. т. 24), но также (по т. 26) и поскольку они рассматриваются определенными к какому-либо действию. Так что, если они не определены богом (по той же т.), то невозможно и не зависит от случая, чтобы они сами себя определили. И обратно (по т. 27), если они определены богом, то невозможно и не зависит от случая, чтобы они сделали себя неопределенными. Итак, все определено из необходимости божественной природы не только к существованию, но также и к существованию и действию по известному образу, и случайного нет ничего; что и требовалось доказать.

**Схоллия.** Прежде чем идти далее, я хочу изложить здесь или, лучше сказать, напомнить, что мы должны понимать под *natura naturans* (природа порождающая) и *natura naturata* (природа порожденная). Из предыдущего, я полагаю, ясно уже, что под *natura naturans* нам должно понимать то, что существует само в себе и

представляется само через себя, иными словами, такие атрибуты субстанции, которые выражают вечную и бесконечную сущность, т. е. (по кор. 1 т. 14 и кор. 2 т. 17) бога, поскольку он рассматривается как свободная причина. А под *natura naturata* я понимаю все то, что вытекает из необходимости природы бога, иными словами, — каждого из его атрибутов, т. е. все модусы атрибутов бога, поскольку они рассматриваются как вещи, которые существуют в боге и без бога, не могут ни существовать, ни быть представляемы.

### Т е о р е м а 30.

*Разум будет ли он в действительности (актуально) конечным или бесконечным, должен постигать атрибуты бога и его модусы и ничего более.*

**Доказательство.** Истинная идея должна быть согласна с своим объектом (*ideatum*) (по акс. 6), т. е. (как это само собой ясно) то, что заключается в уме объективно, необходимо должно существовать в природе. Но в природе (по кор. 1 т. 14) не существует никакой другой субстанции, кроме бога, и никаких других модусов, кроме тех, которые находятся в боге (по т. 15) и (по той же т.) без бога не могут ни существовать, ни быть представляемы. Следовательно, ум, будет ли он в действительности (актуально) конечным или бесконечным, должен постигать атрибуты бога и его модусы и ничего более; что и требовалось доказать.

### Т е о р е м а 31.

*Разум (intellectus), будет ли он в действительности (актуально) конечным или бесконечным, равно как и воля, желание, любовь и т. д., должны относиться к *natura naturata*, а не к *natura naturans*.*

**Доказательство.** Под разумом (умом) — само собой ясно — мы понимаем не абсолютное мышление, но только известный модус его, отличный от других таких же модусов, как, например, желания, любви и т. д. Следовательно, ум должен быть представляем через посредство абсолютного мышления (по опр. 5), т. е. (по т. 15 и опр. 6) через посредство некоторого атрибута бога, выражающего вечную

и бесконечную сущность мышления таким образом, что без этого атрибута он не может ни существовать, ни быть представляем. И потому (по сх. т. 29) он должен относиться к *natura naturata*, а не к *natura naturans*, равно как и другие модусы мышления; что и требовалось доказать.

**Схолия.** То, что я говорю здесь о разуме, как он [существует] в действительности (актуальном), не значит, что я допускаю существование еще какого-либо ума в возможности. Но так как я желаю избегать всякой запутанности, то я и предпочел говорить только о вещи, совершенно ясной для нас, именно о самом умственном процессе, яснее которого для нас нет ничего. В самом деле, всякий акт последнего ведет нас к более совершенному познанию самого умственного процесса.

### Т е о р е м а 32.

*Воля не может быть названа причиной свободной, но только необходимой.*

**Доказательство.** Воля составляет только известный модус мышления, точно так же как и ум: поэтому (по т. 28) каждое отдельное проявление воли может определяться к существованию и действию только другой причиной, эта — снова другой и так до бесконечности. Если же предположить волю бесконечную, то и она также должна определяться к действию богом, не поскольку он составляет абсолютно бесконечную субстанцию, а лишь поскольку он обладает атрибутом, выражающим бесконечную и вечную сущность мышления (по т. 23). Итак, все равно, представляется ли воля конечной или бесконечной, всегда найдется причина, которая определяла бы ее к существованию и действию, и потому (по опр. 7) воля не может быть названа свободной причиной, но только необходимой или принужденной; что и требовалось доказать.

**Королларий 1.** Отсюда следует 1), что бог не действует по свободе воли.

**Королларий 2.** Следует 2), что воля и ум относятся к природе бога точно так же, как движение и покой и вообще все естественное, что (по т. 29) к существованию и действию по известному образу должно определяться богом. Это потому, что воля, как и все остальное,

нуждается в причине, которой она определялась бы к существованию и действию по известному образу. И хотя из данной воли или разума вытекает бесконечно многое, однако же сказать вследствие этого, что бог действует по свободе воли, можно так же мало, как на основании того, что вытекает из движения и покоя (из них ведь также вытекает бесконечно многое), сказать, что он действует по свободе движения и покоя. Итак, воля имеет место в природе бога не более, как и все остальные естественные вещи; она относится к ней таким же образом, как движение, покой и все прочее, что, как мы показали, вытекает из необходимости божественной природы и определяется ею к существованию и действию по известному образу.

### Т е о р е м а 33.

*Вещи не могли быть произведены богом никаким другим образом и ни в каком другом порядке, чем произведены.*

**Доказательство.** Все вещи составляют необходимое следствие данной природы бога (по т. 16) и определены к существованию и действию по известному образу из необходимости божественной природы (по т. 29). Если бы, таким образом, вещи могли быть иной природы или иначе определяться к действию, так что порядок природы был бы иной, то, значит, могла бы быть и иная природа бога, чем та, которая уже существует. И, следовательно (по т. 11), эта иная природа бога также должна была бы существовать, и, таким образом, могло бы быть два бога или несколько, а это (по кор. 1 т. 14) нелепо. Следовательно, вещи не могли быть произведены богом никаким другим образом и ни в каком другом порядке и т. д.; что и требовалось доказать.

**Схотлия 1.** Доказав яснее солнечного света, что в вещах нет решительно ничего, почему они могли бы быть названы случайными, я хочу объяснить вкратце, что мы должны понимать под *случайным* (Contingens). Но сначала определим, что такое *необходимое и невозможное*. Какая-либо вещь называется *необходимой* или в отношении к своей сущности, или в отношении к своей причине, так как существование вещи необходимо следует или из сущности и определения ее, или из данной производящей причины. Далее, на тех же самых основаниях какая-либо вещь

называется *невозможной*; именно или потому, что сущность или определение ее заключает в себе противоречие, или потому, что нет никакой определенной внешней причины для произведения такой вещи. *Случайной* же какая-либо вещь называется единственно по несовершенству нашего знания. В самом деле, вещь, относительно которой мы не знаем, заключает ли в себе ее сущность противоречие, или о которой хорошо знаем, что она не заключает в себе никакого противоречия, и, однако, не можем сказать ничего верного о ее существовании вследствие того, что для нас скрыт порядок причин, — такая вещь никогда не может иметь для нас значения ни необходимой, ни невозможной, и мы называем ее поэтому случайной или возможной.

**Схолия 2.** Из предыдущего ясно следует, что вещи произведены богом в высочайшем совершенстве, так как они являются необходимым следствием данной совершеннейшей природы. И это несколько не уменьшает совершенства бога, так как нас побуждает утверждать это его же совершенство. Мало того, из положения, противоположного этому, ясно следовало бы (как я только что показал), что бог не в высшей степени совершенен; в самом деле, если бы вещи были произведены иначе, то богу должна была бы быть приписана иная природа, отличная от той, какую мы должны были приписать ему, исходя из рассмотрения существа совершеннейшего.

Впрочем, я не сомневаюсь, что многие отвергнут это мнение как нелепое и не захотят взять на себя труд взвесить его; и это только потому, что они привыкли приписывать богу иную свободу, совершенно отличную от той, которая представлена нами (опр. 7), а именно — абсолютную волю. Не сомневаюсь также и в том, что если бы они захотели обсудить этот вопрос и правильно взвесить ряд наших доказательств, то они совершенно отвергли бы такую свободу, какую они приписывают теперь богу, не только как пустую, но и как составляющую большую преграду для знания. Мне нет нужды повторять здесь то, что сказано в схолии к т. 17. Однако я покажу им, что, если даже и допустить, что воля имеет место в сущности бога, тем не менее из совершенства бога все же будет следовать, что вещи не могли быть сотворены богом никаким другим образом и ни в каком другом порядке. Это легко будет доказать, если мы рассмотрим сначала, с чем они сами

согласны. А именно: что только от постановления и воли бога зависит, чтобы каждая вещь была тем, что она есть, так как в противном случае бог не был бы причиной всех вещей. Далее, что все постановления бога были от вечности утверждены самим богом, так как иначе их можно было бы уличить в несовершенстве и непостоянстве. А так как в вечности нет никакого *когда*, ни *прежде*, ни *после*, то отсюда следует, именно из одного только совершенства бога, что иного чего-либо бог постановить никогда не может и никогда не мог; иными словами, бог раньше своих постановлений не существовал и без них существовать не может. Однако же говорят, что из предположения, что бог сотворил бы иную природу вещей или что от вечности он сделал бы иное постановление относительно природы и порядка вещей, не вытекает никакого несовершенства в боге. Но если говорят так, то вместе с тем должны будут признать, что бог может изменять свои постановления. Так как если бы бог постановил относительно природы и ее порядка что-либо иное, чем он постановил на самом деле, т. е. если бы он хотел и представлял иную природу, то он необходимо имел бы иной ум и иную волю, чем какис имеет. А если можно приписывать богу иной разум и иную волю и притом без всякого изменения его сущности и совершенства, то что мешает ему переменять свои постановления касательно сотворенных вещей и тем не менее оставаться одинаково совершенным? Ведь для его сущности и совершенства все равно, в каком бы отношении к сотворенным вещам и их порядку ни представлялись его ум и воля. Далее, все философы, которых я знаю, согласны в том, что в боге нет никакого разума в возможности (в потенции), но только в действительности (актуально). А так как его ум и воля не различаются от его сущности (в чем все они также согласны), то и отсюда следует, что если бы бог имел в действительности (актуально) иной разум и иную волю, то и сущность его необходимо была бы иная, а потому (как я и вывел вначале) если бы вещи были произведены богом иначе, чем они произведены на самом деле, то ум и воля бога, а следовательно, и его сущность, должны были бы быть иными; а это нелепо.

Так как, таким образом, вещи не могли быть произведены богом никаким иным образом и ни в каком ином порядке, и истина этого положения вытекает из высочайшего совершенства бога, то, конечно, никакое разумное

основание не может нас убедить, как мы надеемся, в том, что бог не хотел сотворить всего того, что находится в его уме, в том же совершенстве, в каком он представляет это. Однако говорят, что в вещах нет никакого ни совершенства, ни несовершенства, свойственного им самим, но что то, почему они совершенны или несовершенны и называются хорошими или дурными, зависит в них только от воли бога. Так что, если бы бог захотел, то он мог бы сделать так, чтобы то, что теперь составляет совершенство, было величайшим несовершенством, и обратно. Но разве это не то же самое, как открыто утверждать, что бог, который необходимо представляет, что хочет, может по своей воле сделать так, что он будет представлять вещи иначе, чем представляет на самом деле? А это (как я только что показал) величайшая нелепость. Поэтому я могу их аргумент обратить против них самих и сказать: «Все находится во власти бога. Поэтому для того, чтобы вещи могли быть иными, и воля бога необходимо должна быть также иною. Но воля бога иною быть не может (как мы сейчас доказали это самым ясным образом из совершенства бога); следовательно, и вещи иными быть не могут».

Я должен признаться, что означенное мнение, все подчиняющее какой-то индифферентной воле бога и все ставящее в зависимость от его благосоизволения, менее уклоняется от истины, чем мнение тех, которые полагают, будто бог все производит под идеей блага. Последние, повидимому, полагают, что вне бога существует нечто от него независимое, к чему бог обращается в своем творении, как к образцу, или к чему он стремится, как к известной цели. А это, конечно, все равно, что подчинять бога фактуму. Но нелепее этого ничего нельзя сказать о боге, который, как мы показали, составляет первую и единственную свободную причину как бытия всех вещей, так и сущности их. Поэтому я и не стану терять времени на опровержение этой нелепости.

#### Т е о р е м а 34.

*Могущество бога есть сама его сущность.*

Доказательство. Прямо из сущности бога следует, что бог составляет причину самого себя (по т. 11) и (по т. 16

и ес кор.) всех вещей. Следовательно, могущество бога, в силу которого существуют и действуют все вещи и он сам, есть сама его сущность; что и требовалось доказать.

### Т е о р е м а 35.

*Все, что по нашему представлению находится во власти бога, необходимо существует.*

**Доказательство.** Все, что находится во власти бога, должно (по пред. т.) таким образом заключаться в его сущности, чтобы необходимо вытекать из нее, и потому все это необходимо существует; что и требовалось доказать.

### Т е о р е м а 36.

*Нет ничего, из природы чего не вытекало бы какого-либо действия.*

**Доказательство.** Все, что существует, выражает известным и определенным образом природу или сущность бога (по кор. т. 25), т. е. (по т. 34) все, что существует, выражает известным и определенным образом могущество бога, составляющее причину всех вещей; следовательно (по т. 16), из всего этого должно вытекать какое-либо действие; что и требовалось доказать.

## П Р И Б А В Л Е Н И Е

Я раскрыл, таким образом, природу бога и его свойства, а именно — что он необходимо существует; что он един; что он существует и действует по одной только необходимости своей природы; что он составляет свободную причину всех вещей и каким образом; что все существует в боге и таким образом зависит от него; что без него не может ни существовать, ни быть представляемо; и, наконец, что все предопределено богом и именно не из свободы воли или абсолютного благоизволения, а из абсолютной природы бога, иными словами, бесконечного его могущества. Далее, при всяком случае я старался удалять те предрассудки, которые могли препятствовать пониманию моих доказательств. Но так как этих предрассудков



остаются еще немало, и они также, даже в весьма сильной степени, могли и могут препятствовать людям понимать связь вещей таким образом, как я раскрыл ее, то я счел здесь нелишним призвать и их на суд разума.

Все предрассудки, на которые я хочу указать здесь, имеют один источник, именно тот, что люди предполагают вообще, что все естественные вещи действуют так же, как они сами, ради какой-либо цели. Мало того, они считают за известное, что и сам бог все направляет к какой-либо определенной цели (они говорят, что бог все сотворил для человека, человека же — для того, чтобы он чтил его). Поэтому я рассмотрю сначала одно это. Именно, во-первых, я постараюсь найти причину, почему большая часть людей подвержена этому предрассудку и почему все они от природы склонны к нему; затем я раскрою его ложность и, наконец, покажу, каким образом возникли из него предрассудки *о добре и зле, заслуге и грехе, похвальном и постыдном, порядке и беспорядке, красоте и безобразии* и прочем в том же роде.

Здесь не место выводить это из природы души человеческой. Достаточно будет взять за исходный пункт то, в чем все должны быть согласны; а именно — что все люди рождаются незнающими причин вещей и что все они имеют стремление искать полезного для себя, что они и сознают. Первым следствием этого является то, что люди считают себя свободными, так как свои желания и свое стремление они сознают, а о причинах, располагающих их к этому стремлению и желанию, даже и во сне не грезят, ибо не знают их. Второе следствие — то, что люди все делают ради цели, именно ради той пользы, к которой они стремятся. Отсюда выходит, что они всегда стремятся узнавать только конечные причины (*causae finales*) совершившегося и успокаиваются, когда им укажут их, не имея, конечно, никакого повода к дальнейшим сомнениям. Если же они не имеют возможности узнать их от другого, то им не остается ничего более, как обратиться к самим себе и посмотреть, какими целями сами они руководствуются обыкновенно в подобных случаях; таким образом, они необходимо по себе судят о другом. Далее, так как они находят в себе и вне себя немало средств, весьма способствующих осуществлению их пользы, как то: глаза для зрения, зубы для жевания, растения и животных для питания, солнце для освещения, море для

выкармливания рыб и т. д., то отсюда и произошло, что они смотрят на все естественные вещи, как на средства для своей пользы. Они знают, что эти средства ими найдены, а не приготовлены ими самими, и это даст им повод верить, что есть кто-то другой, кто приготовил эти средства для их пользования. В самом деле, взглянув на вещи, как на средства, они не могли уже думать, что эти вещи сами себя сделали таковыми. Но по аналогии с теми средствами, которые они сами обыкновенно готовят для себя, они должны были заключить, что есть какой-то или какие-то правители природы, одаренные человеческой свободой, которые обо всем озаботились для них и все создали для их пользования. О характере этих правителей, так как они никогда ничего не слыхали о нем, они должны были судить по своему собственному. Вследствие этого они и предположили, что боги все устраивают для пользы людей, дабы люди были к ним привязаны и воздавали им высочайшие почести. Следствием было то, что каждый по-своему придумывал различные способы почитания бога, дабы бог любил его больше других и заставил всю природу служить удовлетворению его слепой страсти и ненасытной жадности. Таким-то образом предрассудок этот обратился в суеверие и пустил в умах людей глубокие корни. Это и было причиной, почему каждый всего более старался понять и объяснить конечные причины всех вещей. Но, стремясь доказать, что природа ничего не делает напрасно (т. е. что не служило бы в пользу людей), доказали, кажется, только то, что природа и боги сумасбродствуют не менее людей. Посмотрите, прошу вас, до чего, наконец, дошло! Среди стольких удобств природы должны были найти также немало и неудобств, каковы бури, землетрясения, болезни и т. д., и предположили, что это случилось потому, что боги были разгневаны нанесенными им от людей обидами или погрешностями, допущенными в их почитании. И хотя опыт ежедневно заявлял против этого и показывал в бесчисленных примерах, что польза и вред выпадают без разбора как на долю благочестивых, так и на долю нечестивых, однако же от укоренившегося предрассудка не отстали. Ведь легче было сложить это в массу другого неизвестного, пользы которого люди не знали, и таким образом сохранить свое настоящее и врожденное состояние невежества, чем разрушить все здание и выдумывать новое. Поэтому

приняли за истину, что решения богов далеко превосходят человеческую способность понимания, и это, конечно, было бы единственной причиной, почему истина навеки оставалась бы скрытой для человеческого рода, если бы только математика, имеющая дело не с целями, а лишь с сущностью и свойствами фигур, не показала людям иного мерила истины. Кроме математики можно указать также и другие причины (перечислять которые будет здесь излишним), которые могли заставить людей открыть глаза на эти общие предрассудки и привести их к истинному познанию вещей.

Изложенного достаточно для того, что я обещал рассмотреть на первом месте. Немногого также требует показать, что природа не предназначает для себя никаких целей и что все конечные причины составляют только человеческие вымыслы. Надеюсь, что это уже достаточно ясно как из указания тех оснований и причин, из которых берет начало означенный предрассудок, так и из т. 16 и кор. т. 32, не говоря уже обо всем том, посредством чего я доказал, что в природе все происходит в некоторой вечной необходимости и в высочайшем совершенстве. Прибавлю только к этому, что означенное учение о цели совершенно извращает природу. На то, что на самом деле составляет причину, оно смотрит, как на действие, и наоборот; далее, то, что по природе предшествует, оно делает последующим, и, наконец, то, что составляет высочайшее и совершеннейшее, оно делает самым несовершенным. В самом деле (опуская оба первых пункта, которые ясны сами собой), из т. 21, 22 и 23 явствует, что то действие есть самое совершенное, которое производится непосредственно богом, и чем больше нужно посредствующих причин для того, чтобы что-либо произошло, тем оно несовершеннее. Если же вещи, непосредственно произведенные богом, были бы сотворены ради достижения богом своей цели, то вещи самые последние, ради которых были сотворены первые, необходимо превосходили бы все другие. Далее, это учение уничтожает совершенство бога; ибо если бог творит ради какой-либо цели, то он необходимо стремится к тому, чего у него нет. II хотя теологи и метафизики делают различие между целью, преследуемой вследствие нужды в ней, и целью уподобления, однако они сознаются, что бог все создал только для себя, а не ради вещей, имеющих быть сотворенными, ибо до творения они не могут указать

ничего, кроме самого бога, ради чего бог действовал бы. Следовательно, они необходимо должны согласиться, что бог был лишен того, для чего он хотел приготовить средства, и желал этого, как это само собой ясно. Нельзя пройти здесь молчанием также и того, что сторонники этого учения, желавшие похвастаться своим умом в указании целей вещей, изобрели для оправдания означенного своего учения новый способ доказательства, именно введения не к невозможному, а к незнанию; а это показывает, что для этого учения не оставалось никакого другого средства аргументации. Если бы, например, с какой-либо кровли упал камень на чью-нибудь голову и убил его, они будут доказывать по этому способу, что камень упал именно для того, чтобы убить человека; так как если бы он упал не с этой целью по воле бога, то каким же образом могло бы случайно соединиться столько обстоятельств (так как часто их соединяется весьма много)? Вы ответите, может быть, что это случилось потому, что подул ветер, а человек шел по этой дороге. Однако они будут стоять на своем: почему ветер подул в это время? почему человек шел по этой дороге именно в это же самое время? Если вы опять ответите, что ветер поднялся тогда потому, что море накануне начало волноваться при спокойной до тех пор погоде, а человек был приглашен другом, они опять будут настаивать, так как вопросам нет конца: почему же море волновалось? почему человек был приглашен в это время? И, таким образом, не перестанут спрашивать о причинах причин до тех пор, пока вы не прибегнете к воле бога, т. е. к *asylum ignorantiae* (убежище незнания). Точно так же они приходят в изумление при виде строения человеческого тела и, не зная причин такого искусного произведения, заключают, что оно создано и устроено таким образом, что одна часть не причиняет вреда другой, не механическими силами, а божественным или сверхъестественным искусством. Отсюда и происходит, что кто ищет истинных причин чудес и старается смотреть на естественные вещи как ученый, а не удивляться им, как глупец, — того повсюду считают и провозглашают еретиком и нечестивцем те, перед кем толпа (*vulgus*) преклоняется, как перед истолкователями природы и богов. Они ведь знают, что при уничтожении невежества уничтожается также и изумление, т. е. единственное доступное для них средство для доказательства и охранения их авторитета. Однако остав-

ляю это и перехожу к третьему пункту, который решил рассмотреть здесь.

После того как люди убедили себя, что все, что происходит, происходит ради них, они должны были считать главным в каждой вещи то, что для них всего полезнее, и ставить выше всего другого то, что действует на них всего приятнее. Отсюда они должны были образовать понятия, которыми могли бы выражать природу вещей, как то: *добро, зло, порядок, беспорядок, тепло, холод, красота, безобразие и т. д.* А так как люди считают себя свободными, то возникли понятия о *похвальном и постыдном, грехе и заслуге*. Об этих последних я скажу ниже после исследования человеческой природы, первые же вкратце объясню здесь.

Все то, что способствует их благосостоянию или почитанию богов, люди называли *добром*, противоположное ему — *злом*. А так как не понимающие природы вещей ничего не утверждают относительно самих вещей, но только воображают их и эти образные представления считают за познание, то, не зная ничего о природе вещей и своей собственной, они твердо уверены, что в вещах существует *порядок*. Именно, если вещи расположены таким образом, что мы легко можем схватывать их образ в чувственном восприятии и, следовательно, легко припоминать их, то мы говорим, что они хорошо *упорядочены*, если же наоборот — что они находятся в дурном порядке или в *беспорядке*. А так как то, что мы легко можем вообразить, нам приятнее другого, то люди порядок ставят выше беспорядка, как будто бы порядок составлял в природе что-либо независимо от нашего представления, и говорят, что бог все сотворил в порядке, и таким образом, сами того не зная, приписывают богу воображение, если только не думают, что бог, заботясь о человеческом воображении, расположил все вещи таким образом, чтобы они как можно легче могли быть воображаемы. Их не смутит, пожалуй, существование бесконечно многого, что далеко превосходит наше воображение, и весьма многого, что сбивает его с толку в его бессилии. Но об этом довольно.

Остальные понятия также составляют не что иное, как различные способы воображения, что, однако, не препятствует незнающим смотреть на них, как на самые важные атрибуты вещей; ибо, как мы уже сказали, они уверены, что все вещи созданы ради них, и называют природу какой-

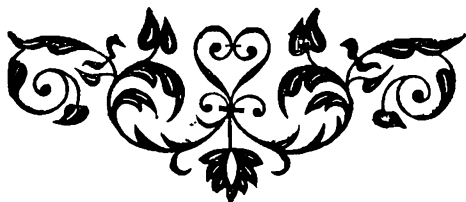
либо вещи хорошей или дурной, здоровой или гнилой и испорченной, смотря по тому, как она на них действует. Так, например, если движение, воспринимаемое нервами от предметов, представляемых посредством глаз, способствует здоровью, то предметы, служащие причиной этого движения, называются *красивыми*. В противном случае они называются *безобразными*. Далее, то, что действует на чувство через ноздри, называют благовонным или воющим, что действует через язык — сладким или горьким, вкусным или невкусным, через осязание — твердым или мягким, тяжелым или легким и т. д. Что, наконец, действует на ухо, про то говорят, что оно издает шум, звук или гармонию. Последняя так обезумила людей, что они стали верить, будто и сам бог также наслаждается ею. Существуют также философы, убежденные, что и небесные движения образуют гармонию<sup>9</sup>. Все это достаточно показывает, что каждый судил о вещах сообразно с устройством своего собственного мозга или, лучше сказать, состояния своей способности воображения принимал за самые вещи. Поэтому (заметим мимоходом) не удивительно, что среди людей возникло столько споров, а из них, наконец, — скептицизм. В самом деле, человеческие тела при многих сходствах еще в большем различаются друг от друга, и потому то, что одному кажется добром — другому кажется злом, что одному кажется упорядоченным — другому в беспорядке, что одному приятным — другому неприятным. То же должно сказать и об остальном, но я опускаю это как потому, что здесь не место в подробности говорить об этом, так и потому, что все достаточно испытали это. Беспреданно повторяется: «сколько голов, столько умов», «своего ума у каждого много», «в мозгах людей различий не меньше, чем во вкусах». Эти выражения достаточно показывают, что люди судят о вещах сообразно с устройством своего мозга и охотнее фантазируют о них, чем познают. Ведь если бы люди познали вещи, то последнее, как свидетельствует математика, если и не всем бы доставили удовольствие, то по крайней мере всех бы убедили.

Итак, мы видим, что все способы, какими обыкновенно объясняют природу, составляют только различные роды воображения и показывают не природу какой-либо вещи, а лишь состояние способности воображения. А так как они носят такие названия, как будто они относятся к вещам,

существующим помимо нашей способности воображения, то я и называю эти вещи не вещами рассудка (*entia rationis*)<sup>10</sup>, а вещами воображения (*entia imaginationis*); и, таким образом, все аргументы, приводимые против нас и опирающиеся на подобные понятия, можно легко опровергнуть. В самом деле, многие ведут обыкновенно свои доказательства следующим образом: если все было необходимым следствием совершеннейшей природы бога, то откуда же в природе произошло так много несовершенства, как-то: порча вещей до зловония, безобразия их, возбуждающее отвращение, беспорядок, зло, грех и т. д.? Все это, говорю я, легко опровергнуть. Пбо о совершенстве вещей должно судить по одной только их природе и способности; вещи более или менее совершенны вовсе не потому, что они услаждают или оскорбляют человеческое чувство, что они полезны для человеческой природы или враждебны ей. На вопрос же, почему бог не создал всех людей таким образом, чтобы они руководствовались одним только рассудком (*ratio*), у меня нет другого ответа, кроме следующего: конечно, потому, что у него было достаточно материала для сотворения всего, от самой высшей степени совершенства до самой низшей; или, прямее говоря, потому, что законы его природы настолько обширны, что их было достаточно для произведения всего, что только может представить себе бесконечный разум, как я доказал это в т. 16.

Вот те предрассудки, о которых я хотел здесь упомянуть. Если остались еще какие-либо в этом же роде, то они легко могут быть исправлены каждым при небольшом размышлении.





## ЧАСТЬ ВТОРАЯ

### О ПРИРОДЕ И ПРОИСХОЖДЕНИИ ДУШИ

#### ПРЕДИСЛОВИЕ

**П**ерехожу теперь к изложению того, что должно быть необходимым следствием сущности бога, существа вечного и бесконечного.

Конечно, это изложение не будет обнимать всего (так как в т.-16, ч. I мы доказали, что из сущности бога должно вытекать бесконечно многое бесконечно многими способами). В него войдет только то, что может привести нас, как бы руку за руку, к познанию человеческой души (*mens humana*) и ее высочайшего блаженства.

#### О П Р Е Д Е Л Е Н И Я

1. Под *телом* я разумею модус, выражающий известным и определенным образом сущность бога, поскольку он рассматривается как вещь протяженная (*res extensa*) (см. ч. I, т. 25, кор.).

2. К *сущности* какой-либо вещи относится, говорю я, то, через что вещь необходимо полагается, если оно дано, и необходимо уничтожается, если его нет; другими словами, то, без чего вещь и, наоборот, что без вещи не может ни существовать, ни быть представлено.

3. Под *идеей* я разумею понятие, образуемое душой в силу того, что она есть вещь мыслящая (*res cogitans*).

**Объяснение.** Я говорю *понятие* (*conceptus*), а не *восприятие* (*perceptio*), так как слово восприятие как будто указывает на пассивное отношение души к объекту. Напротив, слово понятие, как кажется, выражает *действие* души.



4. Под *адекватной идеей* (*idea adaequata*) я разумею такую идею, которая, будучи рассматриваема сама в себе без отношения к объекту (*objectum*), имеет все свойства или внутренние признаки истинной идеи.

**Объяснение.** Я говорю *внутренние* признаки — для исключения признака внешнего, именно согласия идеи с своим объектом (*ideatum*).

5. *Длительность* есть неопределенная непрерывность существования.

**Объяснение.** Я говорю неопределенная (*indefinita*), так как она никоим образом не может быть ограничена самой природой существующей вещи, а также и ее производящей причиной: последняя необходимо утверждает существование вещи, но не уничтожает его.

6. Под *реальностью и совершенством* я разумею одно и то же.

7. Под *отдельными вещами* (*res singulares*) я разумею вещи конечные и имеющие ограниченное существование. Если несколько отдельных вещей таким образом согласуются друг с другом в каком-либо действии, что все вместе составляют причину одного действия, то я смотрю на всех них, как на одну отдельную вещь.

## А К С И О М Ы

1. Сущность человека не заключает в себе необходимого существования, т. е. в порядке природы является возможным как то, чтобы тот или другой человек существовал, так и то, чтобы он не существовал.

2. Человек мыслит.

3. Такие модусы мышления, как любовь, желание и всякие другие так называемые аффекты души, могут существовать только в том случае, если в том же самом индивидууме существует идея вещи любимой, желаемой и т. д. Но идея может существовать и в том случае, если бы никакой другой модус мышления и не существовал.

4. Мы чувствуем, что некоторое тело подвергается различного рода действиям.

5. Мы не чувствуем и не воспринимаем никаких других отдельных вещей, кроме тел и модусов мышления.

Постулаты см. после т. 13.

## Т е о р е м а 1.

*Мышление составляет атрибут бога, иными словами, бог есть вещь мыслящая (res cogitans).*

**Доказательство.** Отдельные мышления (мысли — cogitationes), иными словами, то или другое состояние мышления, составляют модусы, выражающие природу бога известным и определенным образом (по кор. т. 2<sup>5</sup>, ч. 1). Следовательно, богу присущ (по опр. 5, ч. 1) атрибут, понятие которого заключают в себе все отдельные состояния мышления и через который все они и представляются. Итак, мышление составляет один из бесконечно многих атрибутов бога, выражающих его вечную и бесконечную сущность (см. опр. 6, ч. 1), иными словами, бог есть вещь мыслящая; что и требовалось доказать.

**Схoлнн.** Эта теорема вытекает также из того, что мы можем представлять бесконечное мыслящее существо. В самом деле, чем более мыслящее существо может мыслить, тем более, по нашему представлению, имеет оно реальности или совершенства. Следовательно, существо, которое может мыслить бесконечно многое бесконечно многими способами, необходимо бесконечно по силе своего мышления. Таким образом, мы представляем это существо бесконечным, обращая внимание на одно только его мышление, и потому мышление необходимо составляет (по опр. 4 и 6, ч. 1) один из бесконечно многих атрибутов бога, что мы и хотели доказать.

## Т е о р е м а 2.

*Протяжение составляет атрибут бога, иными словами, бог есть вещь протяженная (res extensa).*

**Доказательство** этой теоремы ведется тем же путем, как и предыдущей.

## Т е о р е м а 3.

*В боге необходимо существует идея как его сущности, так и всего, что необходимо вытекает из его сущности.*

**Доказательство.** Бог может мыслить (по т. 1) бесконечно многое бесконечно многими способами, иными сло-

вами (что то же по т. 16, ч. 1), он может образовать идею своей сущности и всего, необходимо вытекающего из нее. Но все, что находится во власти бога, необходимо существует (по т. 35, ч. 1). Следовательно, таковая идея необходимо существует и существует не иначе, как в боге (по т. 15, ч. 1); что и требовалось доказать.

**Схолия.** Под могуществом (*potentia*) бога обыкновенно понимают свободную волю и право бога надо всем существующим и потому обыкновенно считают все это случайным, говоря, что бог имеет власть все разрушить и обратиться в ничто. Далее, могущество бога весьма часто сравнивают с царским. Но мы опровергли это в кор. 1 и 2 т. 32, ч. 1, а в т. 16, ч. 1 показали, что бог действует по той же самой необходимости, с какой он сам себя познает, т. е. как из необходимости божественной природы следует (как все единогласно утверждают это), что бог познает себя, так с той же самой необходимостью следует, что бог производит бесконечно многое бесконечно многими способами. Затем мы показали в т. 34, ч. 1, что могущество бога есть не что иное, как его действительная сущность, и потому представлять, что бог не действует, для нас так же невозможно, как представлять, что он не существует. Мало того, если бы я хотел идти далее, я мог бы показать, что то могущество, какое обыкновенно придают богу, есть не только могущество человеческое (а это показывает, что бога представляют человеком или по образу человека), но даже заключает в себе бессилие. Но я не хочу говорить об одном и том же несколько раз. Я только настоятельно прошу читателя еще и еще раз обсудить то, что было говорено об этом предмете в ч. 1 с т. 16 до конца, так как никто не будет в состоянии правильно понять, что я хочу, если не будет тщательно избегать смешения могущества бога с могуществом или правом человеческим, принадлежащим царям.

#### Т е о р е м а 4.

*Идея бога, из которой вытекает бесконечно многое бесконечно многими способами, может быть только одна.*

**Доказательство.** Бесконечный ум (*intellectus infinitus*) (по т. 30, ч. 1) постигает только атрибуты бога и его модусы. Но бог един (по кор. 1 т. 14, ч. 1). Следовательно,

и идея бога, из которой вытекает бесконечно многое бесконечно многими способами, может быть только одна; что и требовалось доказать.

### Т е о р е м а 5.

*Формальное бытие идей имеет своей причиной бога, только поскольку он рассматривается как вещь мыслящая, а не поскольку он выражается каким-либо другим атрибутом; т. е. как идеи атрибутов бога, так и идеи отдельных вещей имеют своей производящей причиной не объекты (ideata) свои или воспринимаемые вещи, а самого бога, поскольку он есть вещь мыслящая.*

**Доказательство.** Это ясно из т. 3 этой части. Мы пришли в ней к заключению, что бог может образовать идею своей сущности и всего, необходимо вытекающего из нее, вследствие одного того, что он есть вещь мыслящая, а не потому, что он составляет объект своей идеи. Следовательно, формальное бытие идей имеет своей причиной бога, поскольку он есть вещь мыслящая. Иначе это можно доказать таким образом. Формальное бытие идей есть модус мышления (что само собой ясно), т. е. (по кор. т. 25, ч. I) модус, выражающий известным образом природу бога, поскольку он есть вещь мыслящая. А потому этот модус не заключает в себе представления ни о каком другом атрибуте бога (по т. 10, ч. I) и составляет, следовательно, единственно действие мышления, а не какого-либо другого атрибута (по акс. 4, ч. I). Итак, формальное бытие идей имеет своей причиной бога, только поскольку он рассматривается как вещь мыслящая, и т. д.; что и требовалось доказать.

### Т е о р е м а 6.

*Модусы какого бы то ни было атрибута имеют своей причиной бога, поскольку он рассматривается только под тем атрибутом, модусы которого они составляют, а не под каким-либо иным.*

**Доказательство.** Всякий атрибут познается сам через себя независимо от всякого другого (по т. 10, ч. I). Поэтому модусы всякого атрибута заключают в себе пред-

ставление только своего атрибута и никакого другого. Следовательно (по акс. 4, ч. I), они имеют своей причиной бога, поскольку он рассматривается только под тем атрибутом, модусы которого они составляют, а не под каким-либо иным; что и требовалось доказать.

**Королларий.** Отсюда следует, что формальное бытие вещей, не составляющих модусов мышления, вытекает из божественной природы не потому, чтобы бог сначала познал эти вещи: объекты идей вытекают и выводятся из своих атрибутов таким же образом и в той же самой необходимости, в какой идеи вытекают, как мы показали, из атрибута мышления.

### Т е о р е м а 7.

*Порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей.*

**Доказательство.** Это ясно из акс. 4, ч. I. Ибо идея всего, обусловленного какой-либо причиной, зависит от познания причины, следствие которой оно составляет.

**Королларий.** Отсюда следует, что могущество бога в мышлении равно его актуальному могуществу в действовании; т. е. все, что вытекает из бесконечной природы бога, формально, все это в том же самом порядке и той же самой связи проистекает в боге из его идеи объективно.

**Схотлия.** Прежде чем идти далее, нам надо припомнить здесь уже доказанное нами выше: именно, что все, что только может быть представляемо бесконечным умом как составляющее сущность субстанции, относится только к одной субстанции и что, следовательно, субстанция мыслящая и субстанция протяженная составляют одну и ту же субстанцию, понимаемую в одном случае под одним атрибутом, в другом под другим. Точно так же модус протяжения и идея этого модуса составляют одну и ту же вещь, только выраженную двумя способами. Это как бы в тумане видели, кажется, и некоторые из еврейских писателей<sup>11</sup>: они утверждали, что бог, ум бога и вещи, им мыслимые, составляют одно и то же. Так, например, круг, существующий в природе, и идея этого круга, находящаяся также в боге, есть одна и та же вещь, выраженная различными атрибутами. Так что, будем ли мы представлять природу под атрибутом протяжения, или под атрибутом мышления, или под каким-либо иным атрибутом, мы во

всех случаях найдем один и тот же порядок, иными словами, одну и ту же связь причин, т. е. что те же самые вещи следуют друг за другом. И если я сказал, что бог составляет, например, причину идеи круга, только поскольку он есть вещь мыслящая, а причину круга, только поскольку он есть вещь протяженная, то это только потому, что формальное бытие идеи круга может быть понято лишь через другой модус мышления как через свою ближайшую причину, этот — в свою очередь через третий и так до бесконечности, так что, если вещи рассматриваются как модусы мышления, то и порядок всей природы или связь причин мы должны выражать лишь посредством атрибута мышления; если же они рассматриваются как модусы протяжения, то и порядок всей природы должно выражать лишь посредством атрибута протяжения. То же самое относится и к другим атрибутам. Так что в действительности бог составляет причину всех вещей, как они существуют в себе, в силу того, что он состоит из бесконечно многих атрибутов. В настоящее время я не могу объяснить этого яснее.

### Т е о р е м а 8.

*Идеи отдельных вещей, или модусов, не существующих в действительности, должны содержаться в бесконечной идее бога точно так же, как формальные сущности отдельных вещей, или модусов, содержатся в его атрибутах.*

**Доказательство.** Эта теорема ясна из предыдущей схолии.

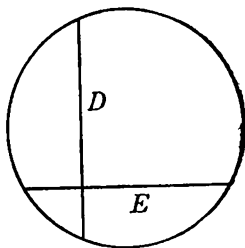
**Королларий.** Отсюда следует, что, пока отдельные вещи существуют только, поскольку они содержатся в атрибутах бога, их объективное бытие, т. е. идеи, существует только, поскольку существует бесконечная идея бога. Если же отдельным вещам приписывают существование не только, поскольку они содержатся в атрибутах бога, но и поскольку они имеют временное продолжение, то это значит, что идеи их также заключают в себе такого рода существование, в силу которого им приписывается временное продолжение.

**Схолия.** Если бы кто пожелал, чтобы я привел пример для более полного уяснения сказанного, то я должен буду признаться, что не могу представить ни одного, кото-

рый дал бы адекватное объяснение этого предмета, единственного в своем роде.

Однако попытаюсь объяснить его, насколько это возможно.

Природа круга такова, что все прямоугольные четырехугольники, построенные из отрезков прямых линий, пересекающихся в одной и той же точке внутри его, равновелики между собой. Таким образом, в круге заключается бесконечное число равновеликих прямоугольных четырехугольников. Однако про каждый из них можно сказать, что он существует только постольку, поскольку существует круг, и что идея каждого из этих прямоугольных четырехугольников может быть названа существующей лишь постольку, поскольку она содержится в идее круга. Представим себе теперь, что из бесконечного числа таких прямоугольников в действительности существуют только два, именно прямоугольники, построенные из отрезков линий  $E$  и  $D$ . Конечно, идеи этих прямоугольников также существуют теперь не только, поскольку они содержатся в идее круга, но и поскольку обнимают собой существование данных прямоугольников, чем они и отличаются от всех остальных идей прочих прямоугольников.



Фиг. 17.

### Т е о р е м а 9.

*Идея отдельной вещи, существующей в действительности, имеет своей причиной бога, не поскольку он бесконечен, но поскольку рассматривается составляющим другую идею отдельной вещи, существующей в действительности, причина которой (идеи) также есть бог в силу того, что он составляет третью идею, и т. д. до бесконечности.*

**Доказательство.** Идея отдельной вещи, существующей в действительности, составляет особый модус мышления, отличный от всех других модусов (по кор. и сх., т. 8), который, следовательно (по т. 6), имеет своей причиной бога, поскольку он есть вещь мыслящая. Но (по т. 28,

ч. 1) не поскольку он есть вещь абсолютно мыслящая, а поскольку он рассматривается находящимся в состоянии другого модуса мышления, имеющего своей причиной бога, поскольку он находится в состоянии третьего модуса мышления, и так до бесконечности. Но порядок и связь идей (по т. 7) те же, что порядок и связь причин. Следовательно, причину какой-либо отдельной идеи составляет другая идея, иными словами, бог, поскольку он рассматривается составляющим эту другую идею; эта в свою очередь имеет своей причиной бога, поскольку он составляет третью идею, и так до бесконечности; что и требовалось доказать.

**Королларий.** В боге существует познание всего, что имеет место в отдельном объекте какой-либо идеи, только поскольку он имеет идею того же объекта.

**Доказательство.** В боге существует идея всего, что только имеет место в отдельном объекте какой-либо идеи (по т. 3), не поскольку он бесконечен, но поскольку рассматривается составляющим другую идею отдельной вещи (по пред. т.). Но порядок и связь идей (по т. 7) те же, что порядок и связь вещей. Следовательно, познание того, что имеет место в каком-либо отдельном объекте, существует в боге единственно постольку, поскольку он имеет идею этого объекта; что и требовалось доказать.

### Т е о р е м а 10.

*Сущности человека не присуща субстанциальность, иными словами, субстанция не составляет форму человека.*

**Доказательство.** Субстанциальность включает в себе необходимо существование (по т. 7, ч. 1). Поэтому, если бы сущности человека была присуща субстанциальность, то, раз дана субстанция, необходимо был бы дан (по опр. 2) и человек, и, следовательно, он необходимо существовал бы; а это (по акс. 1) нелепо. Следовательно, и т. д.; что и требовалось доказать.

**Схоллия 1.** Эта теорема доказывается также из т. 5, ч. 1, именно из того, что двух субстанций одной и той же природы быть не может. А так как людей может существовать много, то то, что составляет форму человека, не есть субстанциальность. Кроме того, эта теорема, как всякий



легко может видеть, вытескает из других свойств субстанции, именно из того, что субстанция по своей природе бесконечна, неизменяема, неделима и т. д.

**Королларий.** Отсюда следует, что сущность человека составляют известные модификации (модусы) атрибутов бога.

**Доказательство.** В самом деле, субстанциальность (по пред. т.) не присуща сущности человека. Следовательно, сущность человека (по т. 15, ч. 1) составляет нечто существующее в боге, что без бога не может ни существовать, ни быть представляемо, иными словами (по кор. т. 25, ч. 1), состояние или модус, выражающий природу бога известным и определенным образом.

**Схолия 2.** Все, конечно, должны согласиться в том, что без бога ничто не может ни существовать, ни быть представляемо: все признают, что бог составляет единственную причину всех вещей, как их сущности, так и существования, т. е. что бог составляет причину вещей не только в отношении их происхождения, но и в отношении их бытия. Но при этом большей частью говорят, что к сущности какой-либо вещи относится то, без чего вещь не может ни существовать, ни быть представляема; и таким образом или полагают, что божественная природа присуща сущности сотворенных вещей, или — что сотворенные вещи могут существовать и быть представляемы без бога, или же, что вернее, не оказываются достаточно последовательными. Причина этого, на мой взгляд, та, что не был соблюден порядок в ходе философской мысли. Божественную природу, которую должно было бы рассматривать прежде всего в силу того, что она в порядке познания предшествует как познанию, так и природе, поставили последней, вещи же, называемые объектами чувств, — самими первыми. От этого и произошло то, что вещи естественные они рассмотрели, о божественной же природе думали менее, чем о чем-либо, и когда затем обратились к ее рассмотрению, то они всего менее могли думать о первоначальных своих вымыслах, на которых построили знание естественных вещей, так как в познании божественной природы это не могло принести никакой пользы; поэтому нет ничего удивительного, что они на каждом шагу противоречили сами себе.

Но оставим это. Моею целью было здесь показать только, почему я не сказал, что к сущности какой-либо

вещи относится то, без чего она не может ни существовать, ни быть представляема: именно потому, что отдельные вещи без бога не могут ни существовать, ни быть представляемы; однако же бог не относится к их сущности; сущность вещи необходимо составляет, как я сказал, то, существование чего влечет за собой существование вещи и по уничтожении чего уничтожается и вещь, или то, без чего вещь не может ни существовать, ни быть представляема, и наоборот.

## Т е о р е м а 11.

*Первое, что составляет действительное (актуальное) бытие человеческой души, есть не что иное, как идея некоторой отдельной вещи, существующей в действительности (актуально).*

**Доказательство.** Сущность человека (по кор. пред. т.) составляют известные модусы атрибутов бога: именно (по акс. 2) модусы мышления, из которых (по акс. 3) по своей природе первое всех других идея, и если она существует, то в том же индивидууме (по акс. 3) должны существовать и остальные модусы (именно те, которых она по своей природе первое). Следовательно, идея есть первое, что составляет бытие человеческой души. Но это не может быть идея несуществующей вещи, ибо в таком случае (по кор. т. 8) сама идея не могла бы быть названа существующей. Следовательно, это есть идея вещи, существующей в действительности (актуально). Но не вещи бесконечной, так как бесконечная вещь (по т. 21 и 22, ч. 1) должна всего необходимо существовать; а в данном случае это (по акс. 1) нелепо. Следовательно, первое, что составляет действительное бытие человеческой души, есть идея отдельной вещи, существующей в действительности (актуально); что и требовалось доказать.

**Королларий.** Отсюда следует, что человеческая душа есть часть бесконечного разума бога. Поэтому, когда мы говорим, что человеческая душа воспринимает то или другое, мы этим говорим только, что бог, не поскольку он бесконечен, а поскольку он выражается природой человеческой души, иными словами, поскольку он составляет сущность ее, имеет ту или другую идею. Говоря же, что бог имеет ту или другую идею, не только поскольку он

составляет природу человеческой души, но и поскольку он имеет вместе с человеческой душой идею еще другой вещи, мы говорим этим, что человеческая душа постигает вещь только отчасти, иными словами, не адекватно.

**Схотия.** Без сомнения, читатели здесь останутся и им придет на мысль многое, что помешает идти далее. Поэтому я прошу их не спеша продолжать со мной путь и не выносить суждения об этом до тех пор, пока не прочтут всего.

### Т е о р е м а 12.

*Все, что только имеет место в объекте идеи, составляющей человеческую душу, все это должно быть воспринимлемо человеческой душой, иными словами, в душе необходимо будет существовать идея этого, т. е. если объектом идеи, составляющей человеческую душу, служит тело, то в этом теле не может быть ничего, что не воспринималось бы душой.*

**Доказательство.** В боге (по кор., т. 9) необходимо существует познание всего, что имеет место в объекте какой-либо идеи, поскольку он рассматривается составляющим идею данного объекта, т. е. (по т. 11) поскольку он составляет душу какой-либо вещи. Следовательно, в боге необходимо существует познание всего, что имеет место в объекте идеи, составляющей человеческую душу, поскольку бог составляет природу человеческой души, т. е. (по кор. т. 11) познание этого объекта необходимо будет в душе, иными словами, душа воспринимает его; что и требовалось доказать.

**Схотия.** Эта теорема вытекает и еще яснее уразумевается из сх. т. 7, которую и смотри.

### Т е о р е м а 13.

*Объектом идеи, составляющей человеческую душу, служит тело, иными словами, известный модус протяжения, существующий в действительности (актуально), и ничего более.*

**Доказательство.** Если бы тело не было объектом человеческой души, то идеи о состояниях тела находились бы в боге (по кор., т. 9), не поскольку он составляет челове-

ческую душу, а поскольку он составляет душу какой-либо иной вещи; т. е. (по кор. т. 11) в нашей душе не было бы идей о состояниях тела. Но (по акс. 4) мы имеем идеи о состояниях тела. Следовательно, объект идеи, составляющей человеческую душу, есть тело, и притом (по т. 11) в действительности (актуально) существующее. Далее, если бы кроме тела был еще какой-либо другой объект души, то в нашей душе необходимо должна была бы находиться идея о каком-либо его действии, так как (по т. 36, ч. I) не существует ничего, из чего не вытекало бы какого-либо действия. Но (по акс. 5) никакой такой идеи в нашей душе нет. Следовательно, объектом нашей души служит тело, в действительности (актуально) существующее, и ничего более; что и требовалось доказать.

**Королларий.** Отсюда следует, что человек состоит из души и тела и что тело человеческое существует так, как мы его ощущаем.

**Схолья.** Из сказанного для нас становится понятным не только то, что человеческая душа соединена с телом, но также и то, что должно понимать под единством тела и души. Никто, однако, не будет в состоянии адекватно и отчетливо понять это единство, если наперед не приобретет адекватного познания о нашем теле. Все, что было нами изложено до сих пор, имеет лишь общее значение и относится к человеку не более, чем к другим индивидуумам, которые, хотя и в различных степенях, однако же все одушевлены. В самом деле, в божестве необходимо существует идея всякой вещи, причину которой он составляет, точно так же как и идея человеческого тела, поэтому все сказанное нами об идее человеческого тела необходимо должно быть приложимо и к идее всякой другой вещи. Однако мы не можем отрицать и того, что идеи разнятся между собой, как и самые объекты, что одна идея бывает выше другой и заключает в себе более реальности, точно так же как и объект одной идеи бывает выше объекта другой и заключает в себе более реальности. Поэтому для определения того, чем отличается человеческая душа от других душ и в чем она выше их, нам необходимо изучить, как мы сказали, природу ее объекта, т. е. природу человеческого тела. Но я и не мог здесь изъяснить ее, да это и не представляет необходимости для того, что я хочу доказать. Скажу только вообще, что, чем какое-либо тело способнее других к большому числу одновременных дей-

ствий или страданий, тем душа его способнее других к одновременному восприятию большего числа вещей; и чем более действия какого-либо тела зависят только от него самого и чем менее другие тела принимают участия в его действиях, тем способнее душа его к отчетливому пониманию. Из этого мы можем видеть превосходство одной души перед другими, можем далее найти также причину того, почему мы имеем лишь весьма смутное познание о нашем теле, а также и многое другое, что я из этого далее выведу. По этой причине я счел излишним тщательно изложить и доказать это, а для этого необходимо сказать прежде несколько слов *о природе тел*.

### Аксиома 1.

Все тела или движутся, или покоятся.

### Аксиома 2.

Всякое тело движется то медленнее, то скорее.

### Лемма 1.

*Тела различаются между собой по своему движению и покою, скорости и медленности, а не по субстанции.*

**Доказательство.** Первая часть этой леммы, полагаю, ясна сама собой. А что тела не различаются между собой по своей субстанции, это следует как из т. 5, так и из т. 8, ч. I, но еще яснее из того, что было сказано в сх., т. 15, ч. I.

### Лемма 2.

*Все тела имеют между собой нечто общее.*

**Доказательство.** Все тела имеют между собой то общее, что все они заключают в себе представление одного и того же атрибута (по опр. 1); далее, то, что все они могут двигаться то медленнее, то скорее и вообще — то двигаться, то покоиться.

### Л е м м а 3.

*Тело, движущееся или покоящееся, должно определяться к движению или покою другим телом, которое в свою очередь определено к движению или покою третьим телом, это — четвертым, и так до бесконечности.*

**Доказательство.** Тела (по опр. 1 этой части) суть единичные вещи, различающиеся между собой (по лемме 1) движением и покоем; следовательно (по т. 28, ч. I), каждое из них необходимо должно определяться к движению и покою другой единичной вещью, именно (по т. 6) другим телом, которое (по акс. 1) также движется или покоится. Но оно также (на том же основании) может двигаться или покоиться только в том случае, если определено к движению или покою третьим телом, это в свою очередь (на том же основании) четвертым, так до бесконечности; что и требовалось доказать.

**Королларий.** Отсюда следует, что тело движущееся движется до тех пор, пока не будет определено к покою другим телом; и что тело покоящееся также покоится до тех пор, пока не будет определено к движению другим телом. Это ясно само собой. Ибо если я предположу, например, что тело *A* покоится, и не буду обращать внимания на другие движущиеся тела, то я не могу сказать о теле *A* ничего, кроме того, что оно покоится. Так что если затем случится, что тело *A* станет двигаться, то, конечно, это не может произойти вследствие того, что оно покоилось, так как следствием этого покоя мог быть единственно только покой же тела *A*. Наоборот, если предположить, что тело *A* движется, то, обращая внимание только на *A*, мы можем сказать о нем только то, что оно движется. Так что, если затем случится, что *A* будет находиться в покое, то это также не может, конечно, произойти вследствие движения, которое оно имело, так как следствием движения тела *A* могло быть только движение его. Следовательно, покой происходит от вещи, которой не было в *A*, именно от внешней причины, определившей тело *A* к покою.

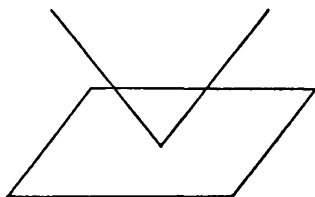
### А к с и о м а 1.

Все состояния (модусы), в которые какое-либо тело приводится действием другого тела, вытекают как из природы тела, подвергающегося действию, так и из природы

тела действующего. Так что одно и то же тело движется различно, смотря по различию природы тел движущих, и, наоборот, одним и тем же телом различные тела движутся различно.

## Аксиома 2.

Когда какое-либо тело двигающееся ударяется о другое тело покоящееся, которое оно не может привести в движение, оно отражается, продолжая двигаться; и угол, образуемый линией отраженного движения с той плоскостью покоящегося тела, о которую ударяется тело двигающееся, равен углу, образованному линией первоначального движения с той же плоскостью.



Фиг. 18.

Все сказанное касается *тел простейших*, именно тел, различающихся между собой только движением и покоем, скоростью и медленностью. Теперь перейдем к *телам сложным*.

## О П Р Е Д Е Л Е Н И Е.

*Если несколько тел одинаковой или различной величины стесняются другими телами до соприкосновения друг с другом, или если они движутся с одинаковыми или различными скоростями так, что сообщают известным образом свои движения друг другу, то мы будем говорить, что такие тела соединены друг с другом и все вместе составляют одно тело, или индивидуум, отличающийся от других этой связью тел.*

## Аксиома 3.

Чем большими или меньшими поверхностями соприкасаются друг с другом части какого-либо индивидуума или сложного тела, тем труднее или тем легче можно заставить их изменить свое положение и, следовательно, тем легче или труднее заставить самый индивидуум принять

другую фигуру. Поэтому те тела, части которых соприкасаются друг с другом большими поверхностями, я буду называть *твердыми*; части которых соприкасаются малыми поверхностями, — *мягкими* и, наконец, те, части которых подвижны между собой, — *жидкими*.

#### Л е м м а 4.

*Если в каком-либо теле или индивидууме, составленном из нескольких тел, некоторые из этих последних выделяются, а на их место станет такое же число других тел той же природы, то индивидуум сохранит свою прежнюю природу без всякого изменения своей формы.*

**Доказательство.** Тела (по лемме 1) по своей субстанции не различаются между собой. То, что составляет форму индивидуума, состоит (по пред. опр.) в связи составляющих его тел. Но эта связь, хотя бы тела, составляющие индивидуум, непрерывно менялись (по предположению), остается той же самой. Следовательно, и индивидуум будет сохранять свою прежнюю природу как в отношении своей субстанции, так и в отношении своего модуса; что и требовалось доказать.

#### Л е м м а 5.

*Если части, составляющие какой-либо индивидуум, сделаются больше или меньше, но в такой пропорции, что все они сохраняют в отношении друг к другу прежний способ движения и покоя, то и индивидуум также сохранит свою прежнюю природу без всякого изменения своей формы.*

**Доказательство** этой леммы то же, что и предыдущей.

#### Л е м м а 6.

*Если некоторые из тел, составляющих индивидуум, будут принуждены изменить движение, которое они имеют по одному направлению, на движение по другому направлению, но таким образом, что будут в состоянии продолжать свои движения и сообщать их друг другу таким же образом, как и прежде, то и индивидуум сохранит свою природу без всякого изменения формы.*



**Доказательство.** Это ясно само собой, так как предполагается, что он сохранит все, что согласно определению составляет его форму.

#### Л е м м а 7.

*Кроме всего этого, индивидуум, образованный таким образом, будет ли он в своем целом двигаться или оставаться в покое, будет ли его движение совершаться по тому или другому направлению, во всяком случае сохраняет свою природу, лишь бы только всякая часть его сохраняла свое движение и сообщала его другим частям точно так же, как и прежде.*

**Доказательство.** Это ясно из самого определения индивидуума, которое см. перед леммой 4.

**Схолья.** Из сказанного мы видим, каким образом сложный индивидуум может претерпевать различные состояния, сохраняя тем не менее свою природу. Притом мы брали до сих пор индивидуум, слагающийся из тел, различающихся между собой лишь своим движением и покоем, скоростью и медленностью, т. е. индивидуум, слагающийся из тел простейших. Если мы возьмем теперь другой индивидуум, составленный из нескольких индивидуумов различной природы, то найдем, что он может претерпевать еще многие другие состояния и тем не менее сохранять свою форму, так как каждая часть его, будучи составлена из многих тел, может (по пред. лемме) без всякого изменения своей природы двигаться то скорее, то медленнее и, следовательно, сообщать свои движения другим частям то скорее, то медленнее. Далее, если мы представим себе третий род индивидуумов, составленный из означенных индивидуумов второго рода, то найдем, что он может изменяться еще многими другими способами без всякого изменения своей формы.

И если пойдем таким образом далее до бесконечности, то мы легко представим себе, что вся природа составляет один индивидуум, части которого, т. е. все тела, изменяются бесконечно многими способами без всякого изменения индивидуума в его целом.

Я должен был бы все это раскрыть шире и доказать, если бы моей целью был трактат собственно о теле. Но, как я уже сказал, моя цель иная, и я предпослал это только потому, что легко могу вывести из этого то, что предположил доказать.

## ПОСТУЛАТЫ

1. *Тело человеческое* слагается из очень многих индивидуумов (различной природы), из которых каждый весьма сложен.

2. Некоторые из индивидуумов, из которых слагается человеческое тело, *жидки*, другие *мягки*, третьи, наконец, *тверды*.

3. Индивидуумы, слагающие человеческое тело, а следовательно, и само оно, подвергаются весьма многим действиям со стороны внешних тел.

4. Человеческое тело нуждается для своего сохранения в весьма многих других телах, через которые оно непрерывно как бы возрождается.

5. Если жидкая часть человеческого тела определяется внешним телом таким образом, что часто ударяется о другую часть его, мягкую, то она изменяет поверхность последней и оставляет на ней как бы некоторые следы внешнего действующего тела.

6. Человеческое тело может весьма многими способами двигать и располагать внешние тела.

### Т е о р е м а 14.

*Человеческая душа способна к восприятию весьма многого и тем способнее, чем в большее число различных состояний может приходить ее тело.*

**Доказательство.** Человеческое тело (по пост. 3 и 6) подвергается весьма многим действиям со стороны внешних тел и в свою очередь способно весьма многими способами действовать на внешние тела. А так как все, что имеет место в человеческом теле, душа человеческая (по т. 12) должна воспринимать, то отсюда следует, что человеческая душа способна к восприятию весьма многого и тем способнее и т. д.; что и требовалось доказать.

### Т е о р е м а 15.

*Идея, составляющая формальное бытие человеческой души, не проста, но слагается из весьма многих идей.*

**Доказательство.** Идея, составляющая формальное бытие человеческой души, есть идея тела (по т. 13), которое

(по пост. 1) слагается из очень многих весьма сложных индивидуумов. Но в боге (по кор. т. 8) необходимо существует идея всякого индивидуума, входящего в состав тела. Следовательно (по т. 7), идея человеческого тела слагается из весьма многих идей, частей, его составляющих; что и требовалось доказать.

### Т е о р е м а 16.

*Идея всякого состояния, в которое тело человеческое приводится действием внешних тел, должна заключать в себе как природу человеческого тела, так и природу тела внешнего.*

**Доказательство.** Все состояния, в которые приводится какое-либо тело, вытекают (по акс. 1, после кор. леммы 3) как из природы тела, подвергающегося действию, так и из природы тела действующего. Поэтому идея их (по акс. 4, ч. 1) необходимо будет заключать в себе природу и того и другого. Следовательно, идея всякого состояния, в которое тело человеческое приводится действием внешних тел, заключает в себе как природу человеческого тела, так и природу тела внешнего; что и требовалось доказать.

**Королларий 1.** Отсюда следует, во-первых, что душа человеческая воспринимает вместе с природой своего тела и природу многих других тел.

**Королларий 2.** Следует, во-вторых, что идеи, которые мы имеем о внешних телах, более относятся к состоянию нашего тела, чем к природе тел внешних, что я и объяснил многими примерами в прибавлении к первой части.

### Т е о р е м а 17.

*Если тело человеческое приведено в состояние, заключающее в себе природу какого-либо внешнего тела, то душа человеческая будет смотреть на это внешнее тело, как на действительно (актуально) существующее или находящееся налицо до тех пор, пока тело не подвергнется действию, исключающему существование или наличность означенного тела.*

**Доказательство.** Очевидно это так. В самом деле, пока человеческое тело будет находиться в таком состоянии, душа человеческая (по т. 12) будет созерцать это

состояние тела, т. е. (по пред. т.) будет иметь идею модуса, действительно (актуально) существующего, заключающую в себе природу внешнего тела, т. е. идею, которая не исключает существование или наличность внешнего тела, а полагает. Следовательно, душа человеческая (по кор. 1 пред. т.) до тех пор будет смотреть на внешнее тело, как на действительно существующее или находящееся налицо, пока и т. д.; что и требовалось доказать.

**Королларий.** Душа может смотреть на внешние тела, как бы на находящиеся налицо, хотя бы они на самом деле и не существовали и налицо не находились, если только человеческое тело подверглось однажды действию со стороны их.

**Доказательство.** Внешние тела, заставляя жидкие части человеческого тела ударяться о части более мягкие (по пост. 5), изменяют поверхности последних. Вследствие этого (см. акс. 2, после кор. леммы 3) жидкие части отражаются от мягких иначе, чем прежде, и если затем снова встречаются с этими новыми поверхностями в своем свободном движении, то отражаются от них точно так же, как когда они направлялись к этим поверхностям внешними телами. Вследствие этого, когда они, так отраженные, будут продолжать двигаться, они будут действовать на человеческое тело попрежнему. Душа же (по т. 12) снова будет иметь это действие объектом мышления, т. е. (по т. 17) снова будет смотреть на внешнее тело, как на находящееся налицо; и это будет повторяться всякий раз, как жидкие части человеческого тела встретятся в своем свободном движении с теми самыми поверхностями. Таким образом, хотя бы внешние тела, от которых тело человеческое однажды подверглось действию, и не существовали, душа, однако, будет смотреть на них, как на находящиеся налицо, всякий раз, как будет повторяться такое действие; что и требовалось доказать.

**Схотия.** Итак, мы видим, каким образом может произойти то, что мы, как это часто бывает, смотрим на то, чего не существует, как на находящееся налицо. Может быть, это происходит и по другим причинам, но для меня достаточно показать здесь одну, которой я мог бы объяснить это так же хорошо, как если бы я вывел это из истинной причины. Однако я не думаю, чтобы я очень уклонился от истинной причины, так как все те постулаты, которые я принял, едва ли содержат что-либо, что не было бы из-

вестно из опыта, в котором нам нельзя сомневаться после того, как мы доказали, что тело человеческое существует так, как мы его ощущаем (см. кор. после т. 13). Кроме того (из пред. кор. и кор. 2 т. 16), мы ясно понимаем, в чем состоит различие между идеей, например, Петра, составляющей сущность души его, и идеей Петра, существующей в другом человеке, положим в Павле. Первая прямо выражает сущность тела самого Петра и заключает в себе существование только до тех пор, пока существует Петр. Вторая же более указывает на состояние тела Павла, чем на природу Петра, и следовательно, если такое состояние тела Павла будет продолжаться, душа его будет смотреть на Петра, как на находящегося налицо, хотя бы он и не существовал.

Чтобы сохранить слова в их обыкновенном употреблении, мы будем называть далее такие состояния человеческого тела, идеи которых представляют нам внешние тела находящимися налицо, — *образами вещей* (*rerum imagines*), хотя бы они и не передавали фигур вещей; и когда душа будет созерцать тело таким образом, мы будем говорить, что она *воображает* (*imaginari*).

Я должен заметить здесь (чтобы приступить к объяснению того, что такое заблуждение), что *воображения* (*imaginatioes*) души, рассматриваемые сами в себе, нисколько не заключают в себе заблуждения; иными словами, душа не ошибается в силу того только, что она воображает; ошибается она лишь постольку, поскольку рассматривается лишенной идеи, исключаящей существование тех вещей, которые она воображает существующими налицо. Ведь если бы душа, воображая несуществующие вещи находящимися налицо, вместе с тем знала, что эти вещи на самом деле не существуют, то такую силу воображения она считала бы, конечно, совершенством своей природы, а не недостатком; в особенности если бы такая способность воображения зависела от одной только ее природы, т. е. (по опр. 7, ч. 1) была бы свободной.

### Т е о р е м а 18.

*Если человеческое тело подверглось однажды действию одновременно со стороны двух или нескольких тел, то душа, воображая впоследствии одно из них, тотчас будет вспоминать и о других.*

**Доказательство.** Душа (по кор. пред. т.) воображает какое-либо тело по той причине, что следы, оставленные внешним телом, действуют на человеческое тело и располагают его точно таким же образом, как в то время, когда некоторые части его подвергались действию со стороны самого внешнего тела. Но (по предположению) тело находилось тогда в таком состоянии, что душа воображала сразу два тела. Следовательно, и теперь она будет воображать сразу два тела, и если вообразит одно из них, то тотчас же вспомнит и о другом.

**Схолия.** Отсюда ясно, что такое *память*. Она есть не что иное, как некоторое сцепление идей, заключающих в себе природу вещей, находящихся вне человеческого тела, происходящее в душе сообразно с порядком и сцеплением состояний человеческого тела. Я говорю, во-первых, что память есть сцепление только идей, *заключающих* в себе природу вещей, находящихся вне человеческого тела, а не идей, *выражающих* природу этих вещей. Так как на самом деле эти идеи (по т. 16) суть идеи состояний человеческого тела, заключающих в себе как его природу, так и природу внешних тел. Во-вторых, я говорю, что это сцепление идей происходит сообразно с порядком и сцеплением состояний человеческого тела, дабы отличить его от сцепления идей, происходящего сообразно с порядком разума, помощью которого душа постигает вещи в их первых причинах и который один и тот же для всех людей.

Отсюда мы можем так же ясно понять, почему душа от мышления одной вещи тотчас же переходит к мышлению другой, не имеющей с первой никакого сходства. Так, например, римлянин от мышления слова *rotum* (яблоко) тотчас же переходит к мышлению плода, не имеющего с этим членораздельным звуком никакого сходства и ничего общего, кроме того, что тело этого человека часто подвергалось действию со стороны двух этих вещей, т. е. что человек часто при виде плода слышал слово *rotum*. Таким образом, всякий переходит от одной мысли к другой, смотря по тому, как привычка расположила в его теле образы вещей. Солдат, например, при виде следов коня на песке тотчас переходит от мысли о коне к мысли о всаднике, а отсюда — к мысли о войне и т. д. Крестьянин же от мысли о коне переходит к мысли о плуге, поле и т. д.;

точно так же и всякий от одной мысли переходит к той или другой сообразно с тем, привык ли он соединять и связывать образы вещей таким или иным способом.

### Т е о р е м а 19.

*Человеческая душа сознает тело человеческое и знает о его существовании только через идеи о состояниях, испытываемых телом.*

**Доказательство.** Душа человеческая есть сама идея, иными словами — познание человеческого тела (по т. 13), находящаяся (по т. 9) в боге, поскольку он рассматривается составляющим другую идею отдельной вещи; или же так как (по пост. 4) тело человеческое нуждается в весьма многих телах, через которые оно беспрерывно возрождается, а порядок и связь идей (по т. 7) те же, что порядок и связь причин, то, следовательно, эта идея будет находиться в боге, поскольку он рассматривается составляющим идеи весьма многих отдельных вещей. Таким образом, бог имеет идею человеческого тела, иными словами, сознает его, поскольку он составляет весьма многие идеи, а не поскольку он составляет природу души человеческой, т. е. (по кор. т. 11) душа человеческая непосредственно человеческого тела не сознает. Но идеи состояний тела находятся в боге, поскольку он составляет природу человеческой души, иными словами, человеческая душа воспринимает эти состояния (по т. 12), а следовательно (по т. 16), и само человеческое тело и притом (по т. 17) как действительно (актуально) существующее. Таким образом, душа человеческая только постольку и воспринимает человеческое тело; что и требовалось доказать.

### Т е о р е м а 20.

*В боге существует так же идея, иными словами, познание человеческой души, проистекающая в боге таким же образом и относящаяся к богу точно так же, как идея, или познание человеческого тела.*

**Доказательство.** Мышление есть атрибут бога (по т. 1), а потому (по т. 3) в боге необходимо должна существовать идея как самого мышления, так и всех его модусов,

а следовательно (по т. 11), и человеческой души. Далее следует, что эта идея, или познание, души находится в божестве, не поскольку он бесконечен, а поскольку он составляет другую идею отдельной вещи (по т. 9). Но порядок и связь идей те же, что порядок и связь причин (по т. 7). Следовательно, эта идея, иными словами, познание, души проистекает в божестве и относится к богу точно так же, как идея, или познание, тела; что и требовалось доказать.

### Т е о р е м а 21.

*Эта идея души соединена с душой точно так же, как сама душа соединена с телом.*

**Доказательство.** Что душа соединена с телом, это мы доказали из того, что тело составляет объект души (см. т. 12 и т. 13). Следовательно, на том же самом основании идея души должна быть соединена со своим объектом, т. е. с самой душой, точно так же, как сама душа соединена с телом; что и требовалось доказать.

**Схолья.** Эту теорему гораздо яснее можно понять из сказанного в сх. т. 7. Мы показали там, что идея и тело, т. е. (по т. 13) душа и тело, составляют один и тот же индивидуум, представляемый в одном случае под атрибутом мышления, в другом — под атрибутом протяжения. Поэтому идея души и сама душа составляют одну и ту же вещь, представляемую под одним и тем же атрибутом, именно атрибутом мышления. Следовательно, говорю я, идея души и сама душа существуют в божестве, вытекая с одной и той же необходимостью из одной и той же способности мышления, так как в действительности идея души, т. е. идея идеи, есть не что иное, как форма идеи, поскольку она рассматривается как модус мышления безотносительно к объекту. Ибо раз кто-нибудь что-либо знает, он тем самым знает, что он это знает, и вместе с тем знает, что он знает, что он это знает, и так до бесконечности. Но об этом после.

### Т е о р е м а 22.

*Человеческая душа воспринимает не только состояния тела, но также и идеи этих состояний.*

**Доказательство.** Идеи идей состояний проистекают в божестве таким же образом и относятся к богу точно так же,



как сами идеи состояний; это доказывается таким же образом, как т. 20. Но идеи состояний тела находятся в человеческой душе (по т. 12), т. е. (по кор. т. 11) в боге, поскольку он составляет сущность человеческой души. Следовательно, идеи этих идей будут находиться в боге, поскольку он имеет познание или идею человеческой души, т. е. (по т. 21) в самой человеческой душе, которая, следовательно, воспринимает не только состояния тела, но также и идеи их; что и требовалось доказать.

### Т е о р е м а 23.

*Душа познает самое себя лишь постольку, поскольку она воспринимает идеи состояний тела.*

**Доказательство.** Идея, или познание, души (по т. 20) происходит в боге таким же образом и относится к нему точно так же, как идея, или познание, тела. А так как (по т. 19) душа человеческая не познает человеческое тело само по себе, т. е. (по кор. т. 11) так как познание человеческого тела имеет место в боге не постольку, поскольку он составляет природу человеческой души, то и познание души имеет место в боге не постольку он составляет сущность человеческой души; и следовательно (по тому же кор. т. 11), постольку человеческая душа не познает самое себя. Далее, идеи состояний, которым подвергается тело, обнимают собой природу самого человеческого тела (по т. 16), т. е. (по т. 13) сходны с природой души. Поэтому познание этих идей необходимо будет заключать в себе познание души. Но в человеческой душе (по пред. т.) находится познание этих идей. Следовательно, человеческая душа лишь постольку и знает самое себя; что и требовалось доказать.

### Т е о р е м а 24.

*Человеческая душа не заключает в себе адекватного познания частей, слагающих человеческое тело.*

**Доказательство.** Части, слагающие человеческое тело, относятся к сущности самого тела лишь постольку, поскольку они сообщают друг другу известным образом свои движения (см. опр., после кор. леммы 3), а не постольку

они могут быть рассматриваемы как индивидуумы безотносительно к человеческому телу. В самом деле, части человеческого тела (по пост. 1) представляют собой очень сложные индивидуумы, части которых (по л. 4) могут выделяться из человеческого тела при полном сохранении его природы и формы и сообщать свои движения иным телам иным способом (см. акс. 2, после леммы 3). Таким образом (по т. 3), идея, или познание, каждой части будет находиться в боге, поскольку он рассматривается составляющим другую идею отдельной вещи, которая по порядку природы первее самой этой части (по т. 7). То же самое должно сказать далее и о каждой части самого индивидуума, составляющего человеческое тело. Таким образом, познание всякой части, входящей в состав человеческого тела, существует в боге, поскольку он составляет весьма многие идеи вещей, а не поскольку он имеет только идею человеческого тела, т. е. (по т. 13) идею, составляющую природу человеческой души. И, следовательно (по кор. т. 11) душа человеческая не включает в себе адекватного познания частей, слагающих человеческое тело; что и требовалось доказать.

### Т е о р е м а 25.

*Идея какого бы то ни было состояния человеческого тела не включает в себе адекватного познания внешнего тела.*

**Доказательство.** Мы показали (по т. 16), что идея состояния человеческого тела обнимает собой природу внешнего тела постольку, поскольку последнее определяет известным образом само человеческое тело. Идея же, или познание, внешнего тела, поскольку последнее составляет индивидуум безотносительно к человеческому телу, существует в боге (по т. 9), поскольку он рассматривается составляющим идею другой вещи, которая (по т. 7) по своей природе первее этого внешнего тела. Следовательно, адекватное познание внешнего тела существует в боге не постольку, поскольку он имеет идею состояния человеческого тела, иными словами, идея какого бы то ни было состояния человеческого тела не включает в себе адекватного познания внешнего тела; что и требовалось доказать.

## Т е о р е м а 26.

*Человеческая душа воспринимает всякое внешнее тело как действительно (актуально) существующее только посредством идеи о состояниях своего тела.*

**Доказательство.** Если человеческое тело не подвергается никакому действию со стороны какого-либо внешнего тела, то (по т. 7) и идея человеческого тела, т. е. (по т. 13) человеческая душа, не подвергается никакому действию со стороны идеи о существовании этого тела, иными словами, существования этого внешнего тела она никоим образом не воспринимает. Поскольку же тело человеческое подвергается действию со стороны какого-либо внешнего тела, постольку (по т. 16 и ее кор.) и она воспринимает это внешнее тело; что и требовалось доказать.

**Королларий.** Поскольку человеческая душа воображает внешнее тело, она не имеет адекватного познания его.

**Доказательство.** Когда человеческая душа созерцает внешние тела через посредство идей о состояниях своего собственного тела, то мы говорим, что она воображает (см. сх. т. 17); каким-либо иным способом воображать внешние тела действительно (актуально) существующими душа (по пред. т.) и не может. Следовательно (по т. 25), поскольку человеческая душа воображает внешнее тело, она не имеет адекватного познания его; что и требовалось доказать.

## Т е о р е м а 27.

*Идея какого бы то ни было состояния человеческого тела не заключает в себе адекватного познания самого человеческого тела.*

**Доказательство.** Всякая идея какого бы то ни было состояния человеческого тела заключает в себе природу человеческого тела постольку, поскольку само человеческое тело рассматривается находящимся в некотором определенном состоянии (см. т. 16). Но, поскольку человеческое тело составляет индивидуум, способный подвергаться весьма многим другим действиям, его идея и т. д. (см. доказ. т. 25).

## Т е о р е м а 28.

*Идеи состояний человеческого тела, поскольку они относятся к одной только человеческой душе, не суть идеи ясные и отчетливые, но смутные.*

**Доказательство.** Идеи состояний человеческого тела заключают в себе природу как самого человеческого тела, так и внешних тел (по т. 16); и притом они должны заключать в себе природу не только человеческого тела, но и его частей, ибо состояния суть (по пост. 3) способы (модусы — modi) внешних воздействий на части человеческого тела, а следовательно, и на все тело. Но (по т. 24 и 25) адекватное познание тел внешних, равно как и частей, слагающих человеческое тело, находится в божестве, поскольку оно рассматривается составляющим не человеческую душу, но другие идеи. Следовательно, эти идеи состояний, поскольку они относятся к одной только человеческой душе, составляют как бы заключения без посылок, т. е. (как само собой ясно) идеи смутные; что и требовалось доказать.

**Схоллия.** Точно таким же образом можно доказать, что идея, составляющая природу человеческой души, рассматриваемая сама в себе, не есть идея ясная и отчетливая; то же должно сказать, как это всякий легко может видеть, и об идее человеческой души и идеях идей состояний человеческого тела, поскольку они относятся к одной только душе.

## Т е о р е м а 29.

*Идея идеи какого бы то ни было состояния человеческого тела адекватного познания человеческой души в себе не заключает.*

**Доказательство.** Идея состояния человеческого тела (по т. 27) адекватного познания самого тела в себе не заключает, иными словами — не выражает адекватно его природы, т. е. (по т. 13) она с природой души адекватно не согласуется. Следовательно (по акс. 6, ч. 1), идея этой идеи не выражает адекватно природы человеческой души, иными словами не заключает в себе адекватного ее познания; что и требовалось доказать.

**Королларий.** Отсюда следует, что человеческая душа во всех случаях, когда она воспринимает вещи из обыкно-

венного порядка природы, имеет не адекватное познание о себе самой, о своем теле и внешних телах, но только смутное и искаженное. Ибо душа познает самое себя лишь постольку, поскольку она воспринимает идеи состояний тела (по т. 23). Тело же свое (по т. 19) она точно так же воспринимает лишь через идеи о его состояниях, через которые (по т. 26) она воспринимает также и внешние тела. Следовательно, поскольку она их имеет, она имеет неадекватное познание о самой себе (по т. 29), о своем теле (по т. 27) и о внешних телах (по т. 25), но только (по т. 28 и ее сх.) искаженное и смутное.

**Схолия.** Я настаиваю на том, что душа имеет не адекватное познание о самой себе, о своем теле и о внешних телах, но только смутное и искаженное, всякий раз, когда она воспринимает вещи из обыкновенного порядка природы, т. е. во всех тех случаях, когда она определяется к рассмотрению того или другого *извне*, случайно встречаясь с вещами, но не тогда, когда она определяется к уразумению сходств, различий и противоположностей между вещами *изнутри*, именно вследствие того, что она рассматривает сразу много вещей. Так как во всех тех случаях, когда она определяется так или иначе изнутри, она созерцает вещи ясно и отчетливо, что я и покажу ниже.

### Т е о р е м а 30.

*О временном продолжении (длительности) нашего тела мы можем иметь только весьма неадекватное познание.*

**Доказательство.** Временное продолжение нашего тела не зависит от его сущности (по акс. 1); не зависит оно также и от абсолютной природы бога (по т. 21, ч. I); но тело наше (по т. 28, ч. I) определяется к существованию и действию такими причинами, которые определены к существованию и действию известным и определенным образом другими причинами, эти в свою очередь третьими, и так до бесконечности. Таким образом, продолжение нашего тела зависит от всеобщего порядка природы и строя вещей. Адекватное же познание того строя, в каком находятся вещи, находится в боге, поскольку он имеет идеи всех их, а не поскольку он имеет одну только идею человеческого тела (по кор. т. 9). Поэтому, по-

сколькx бог рассматривается составляющим природу лишь человеческой души, он имеет о продолжении нашего тела познание весьма неадекватное, т. е. (по кор. т. 11) это познание в нашей душе весьма неадекватно; что и требовалось доказать.

### Т е о р е м а 31.

*О продолжении отдельных вещей, находящихся вне нас, мы можем иметь только весьма неадекватное познание.*

**Доказательство.** Всякая отдельная вещь, так же как и человеческое тело, должна определяться к существованию и действию известным и определенным образом другой отдельной вещью; эта в свою очередь — третьей и так до бесконечности (см. т. 28, ч. I). А так как, исходя из этого всеобщего свойства отдельных вещей, мы доказали в предыдущей теореме, что о продолжении нашего тела мы можем иметь лишь весьма неадекватное познание, то то же должны будем заключить и о продолжении отдельных вещей, а именно, что мы можем иметь о нем лишь весьма неадекватное познание; что и требовалось доказать.

**Королларий.** Отсюда следует, что все единичные вещи случайны и разрушны. В самом деле, мы не можем иметь об их длительности никакого адекватного познания (по пред. т.), а это и есть то, что должно разуметь под случайностью вещей и их способностью к разрушению (см. сх. 1, т. 33, ч. I), так как кроме этого (по т. 29, ч. I) случайного нет ничего.

### Т е о р е м а 32.

*Все идеи, поскольку они относятся к богу, истинны.*

**Доказательство.** Все идеи, находящиеся в боге, совершенно согласны с своими объектами (*ideata*) (по кор. т. 7), и, следовательно, все они (по акс. 6, ч. I) истинны; что и требовалось доказать.

### Т е о р е м а 33.

*Идеи называются ложными не вследствие чего-либо положительного, в них находящегося.*

**Доказательство.** Если кто отрицает это, пусть представит себе, если возможно, положительный модус мышле-

ния, составляющий форму ошибки или ложности. Этот модус мышления не может находиться в боге (по пред. т.), а также не может ни находиться, ни быть представляем и вне бога (по т. 15, ч. I). Следовательно, в идеях не может быть ничего положительного, вследствие чего они называются ложными; что и требовалось доказать.

#### Т е о р е м а 34.

*Всякая существующая в нас идея абсолютная, иными словами, адекватная и совершенная, — истинна.*

**Доказательство.** Когда мы говорим, что в нас существует идея адекватная и совершенная, мы говорим этим (по кор. т. 11) не что иное, как то, что в боге существует адекватная и совершенная идея, поскольку он составляет сущность нашей души, следовательно (по т. 23), не что иное, как то, что таковая идея истинна; что и требовалось доказать.

#### Т е о р е м а 35.

*Ложность состоит в недостатке познания, заключающемся в неадекватных, т. е. искаженных и смутных, идеях.*

**Доказательство.** В идеях нет ничего положительного, что составляло бы форму ложности (по т. 33). Но ложность не может состоять в абсолютном недостатке знания (так как не о телах, а о душах говорят, что они ошибаются и заблуждаются); она не может состоять также и в абсолютном поведении, так как не знать и заблуждаться — две вещи, совершенно различные. Следовательно, ложность состоит в недостатке знания, заключающемся в неадекватном познании вещей, т. е. в неадекватных и смутных идеях; что и требовалось доказать.

**Схотня.** В сх. т. 17 этой части я объяснил, в каком смысле ошибка состоит в недостатке познания. Для большего уяснения этого я дам такой пример. Люди заблуждаются, считая себя свободными. Это мнение основывается только на том, что свои действия они сознают, причин же, которыми они определяются, не знают. Следовательно, идея их свободы состоит в том, что они не знают никакой причины своих действий; что же касается того, что они

говорят, будто человеческие действия зависят от свободы, то это слова, с которыми они не соединяют никакой идеи. В самом деле, что такое воля и каким образом двигает она тело, этого никто из них не знает; те же, которые болтают о другом и придумывают седалища и места пребывания души, обыкновенно возбуждают лишь смех или отвращение<sup>12</sup>. Точно таким же образом, смотря на солнце, мы воображаем, что оно находится от нас на расстоянии около 200 шагов. Но заблуждение это состоит не в одном только таком воображении, но в том, что, воображая таким образом, мы не знаем истинного расстояния солнца и причины этого воображения. Так как, хотя бы мы впоследствии и узнали, что солнце отстоит от нас более чем на 600 земных диаметров, тем не менее мы не перестанем воображать его вблизи; ибо мы воображаем солнце на таком близком расстоянии не потому, что не знаем его истинного расстояния, но потому, что состояние нашего тела обнимает собой сущность солнца лишь постольку, поскольку само тело подвергается действию со стороны его.

### Т е о р е м а 36.

*Идеи неадекватные и смутные вытекают с такой же необходимостью, как и идеи адекватные, т. е. ясные и отчетливые.*

**Доказательство.** Все идеи существуют в боге (по т. 15, ч. I), и, поскольку они относятся к богу, все они истинны (по т. 32) и (по кор. т. 7) адекватны. Следовательно, они неадекватны и смутны лишь постольку, поскольку они относятся к единичной душе кого-либо (об этом см. т. 24 и т. 28 этой части). И потому все они, как адекватные, так и неадекватные (по кор., т. 6), вытекают с той же необходимостью; что и требовалось доказать.

### Т е о р е м а 37.

*То, что обще всем вещам (о чем см. выше лемму 2) и что одинаково находится как в части, так и в целом, не составляет сущности никакой единичной вещи.*

**Доказательство.** Кто несогласен с этим, пусть вообразит, если возможно, что общее всем вещам составляет сущ-



ность какой-либо единичной вещи, например, сущность вещи *B*. Следовательно (по опр. 2), оно не может без *B* ни существовать, ни быть представляемо. А это противно предположению. Итак, оно не относится к сущности *B*, а также не составляет и сущности какой-либо другой отдельной вещи; что и требовалось доказать.

### Т е о р е м а 38.

*То, что обще всем вещам и что одинаково находится как в части, так и в целом, может быть представляемо только адекватно.*

**Доказательство.** Пусть *A* будет чем-либо общим всем телам и одинаково находящимся как в части какого-либо тела, так и в целом. Я говорю, что *A* может быть представляемо не иначе, как адекватно. В самом деле, идея его (по кор. т. 7) необходимо будет в боге адекватна, и поскольку он имеет идею человеческого тела, и поскольку имеет идеи его состояний, заключающих в себе (по т. 16, т. 25 и 27) как природу человеческого тела, так отчасти и природу тел внешних, т. е. (по т. 12 и т. 13) эта идея необходимо будет адекватна в боге, поскольку он составляет человеческую душу, иными словами, поскольку он имеет идеи, существующие в человеческой душе. Следовательно, душа (по кор. т. 11) необходимо воспринимает *A* адекватно, и притом, как поскольку она воспринимает самое себя, так и поскольку она воспринимает свое или какое бы то ни было внешнее тело; иным образом *A* представляемо быть и не может; что и требовалось доказать.

**Королларий.** Отсюда следует, что существуют некоторые идеи или понятия, общие всем людям, так как (по лемме 2) все тела имеют между собой нечто общее, что (по пред. т.) должно быть всеми воспринимательно адекватно, т. е. ясно и отчетливо.

### Т е о р е м а 39.

*Идея того, что обще и свойственно человеческому телу и некоторым из внешних тел, со стороны которых тело человеческое обыкновенно подвергается действиям, и что одинаково находится как в части каждого из этих тел, так и в целом, будет в душе также адекватна.*

**Доказательство.** Пусть  $A$  будет то, что обще и свойственно человеческому телу и некоторым из внешних тел, что одинаково находится как в человеческом теле, так и в этих внешних телах и что, наконец, одинаково находится как в части каждого из внешних тел, так и в целом. В боге (по кор. т. 7) будет находиться адекватная идея этого  $A$ , и поскольку он имеет идею человеческого тела, и поскольку он имеет идеи этих внешних тел. Предположим теперь, что тело человеческое подвергается действию со стороны внешнего тела посредством того, что оно имеет с ним общего, т. е. посредством  $A$ . Идея этого состояния будет заключать в себе свойство  $A$  (по т. 16); следовательно (по тому же кор. т. 7), идея этого состояния, поскольку она заключает в себе свойство  $A$ , будет адекватна в боге, поскольку он составляет идею человеческого тела, т. е. (по т. 13) поскольку он составляет природу человеческой души. Следовательно (по кор. т. 11), эта идея будет адекватна также и в человеческой душе; что и требовалось доказать.

**Королларий.** Отсюда следует, что душа тем способнее ко многим адекватным восприятиям, чем более общего имеет ее тело с другими телами.

### Т е о р е м а 40.

*Все идеи, которые вытекают в душе из находящихся в ней адекватных идей, также адекватны.*

**Доказательство.** Очевидно — это так. Ибо когда мы говорим, что идея вытекает в человеческой душе из находящихся в ней адекватных идей, мы говорим этим не что иное (по кор. т. 11), как то, что в самом божественном разуме существует идея, причину которой составляет бог, не поскольку он бесконечен и не поскольку он подвергается воздействию со стороны идей весьма многих единичных вещей, но поскольку он составляет сущность только человеческой души.

**Схолия 1.** Я показал, таким образом, причину тех понятий, которые называются *общими* (*Notiones Communes*) и составляют основание для наших умозаключений. Но существуют еще и другие причины некоторых аксиом или понятий, которые полезно было бы объяснить тем же методом; из них стало бы ясно, какие понятия полезнее

других и какие едва ли могут принести какую-либо пользу; какие затем общи всем и какие ясны и отчетливы только для тех, кто свободен от предрассудков, и какие, наконец, являются плохо основанными. Кроме того, стало бы ясно, откуда берут свое начало понятия, называемые *понятиями второго порядка*, а следовательно, и аксиомы, лежащие в их основе, а также и многое другое, составляющее когда-то предмет моих размышлений в этой области. Но так как я сделал это предметом другого трактата, а также, чтобы не утомить читателей излишним многословием, я решил здесь не затрагивать этого.

Однако, чтобы не упустить здесь чего-либо такого, что необходимо знать, я изложу вкратце те причины, от которых берут свое начало так называемые *трансцендентальные термины*, как то: *сущее, вещь, нечто*.

Эти термины происходят вследствие того, что тело человеческое по своей ограниченности способно сразу образовывать в себе отчетливо только известное число образов (что такое образ, я объяснил в сх. т. 17). Если это число переступается, то такие образы начинают сливаться, и если это число образов, к одновременному отчетливому образованию которых тело способно, далеко переступается, то все они совершенно сливаются между собой. В таком случае, как ясно из кор., т. 17 и т. 18, человеческая душа может сразу отчетливо воображать лишь столько тел, сколько образов может сразу образоваться в ее теле. Если же образы в теле совершенно сливаются, то и душа будет воображать все тела слитно, без всякой отчетливости, и понимать их как бы под одним атрибутом, именно под атрибутом сущего, вещи и т. д. Это можно вывести также и из того, что образы не всегда имеют одинаковую силу, а также и из других причин, аналогичных этим, излагать которые здесь нет нужды, так как для той цели, которую мы преследуем, достаточно рассмотреть только одну, ибо все они приводят к тому заключению, что эти термины обозначают идеи самые смутные.

Из подобных же причин возникли далее те понятия, которые называют *всеобщими* (универсальными, абстрактными), как то: *человек, лошадь, собака* и т. д. А именно понятия эти возникают вследствие того, что в человеческом теле образуется столько образов, например людей, что они если не совершенно превосходят силу воображения, то однако в такой степени, что незначительны осо-

бенности, отличающие каждого из них (а именно цвет, величину и т. д.), и их определенное число душа воображать не в силах и воображает отчетливо только то, в чем все они, поскольку тело подвергается действию со стороны их, сходны, ибо с этой стороны тело подвергается действию всего более, а именно от всякого отдельного человека. Это-то душа и выражает словом человек и утверждает о всех бесконечно многих отдельных людях, ибо воображать определенное число отдельных людей душа, как мы сказали, не в состоянии. Но должно заметить, что эти понятия образуются не всеми одинаково, но различны для каждого соответственно с тем, со стороны чего его тело чаще подвергалось действию и что его душа легче воображает или вспоминает. Так, например, тот, кто чаще с удивлением созерцал телосложение человека, понимает под словом *человек* животное с прямым положением тела; а кто привык обращать внимание на что-либо другое, образует иной общий образ людей, — что человек, например, есть животное, способное смеяться, животное двуногое, лишенное перьев, животное разумное. Точно так же и обо всем остальном каждый образует универсальные образы сообразно с особенностями своего тела. Поэтому неудивительно, что среди философов, желавших объяснить естественные вещи одними только образами вещей, возникло столько несогласий.

**Схолия 2.** Из всего вышесказанного становится ясно, что мы многое постигаем и образуем всеобщие понятия, во-первых, из отдельных вещей, искаженно, смутно и беспорядочно воспроизводимых перед нашим умом нашими чувствами (см. кор. т. 29); поэтому я обыкновенно называю такие понятия — *познанием через беспорядочный опыт* (*cognitio ab experientia vaga*). Во-вторых, из знаков, например из того, что, слыша или читая известные слова, мы вспоминаем о вещах и образуем о них известные идеи, схожие с теми, посредством которых мы воображаем вещи (см. сх. т. 18). Оба эти способа рассмотрения вещей я буду называть впоследствии *познанием первого рода, мнением или воображением* (*cognitio primi generis, opinio vel imaginatio*). В-третьих, наконец, из того, что мы имеем общие понятия и адекватные идеи о свойствах вещей (см. кор. т. 38, т. 39 с ее кор. и т. 40). Этот способ познания я буду называть *рассудком и познанием второго рода* (*ratio et secundi generis cognitio*). Кроме

этих двух родов познания существует, как я покажу впоследствии, еще третий, который будем называть *знанием интуитивным* (*scientia intuitiva*). Этот род познания ведет от адекватной идеи о формальной сущности каких-либо атрибутов бога к адекватному познанию сущности вещей. Объясню все это одним примером. Даны три числа для определения четвертого, которое относится к третьему так же, как второе к первому. Купцы не затруднятся помножить второе число на третье и полученное произведение разделить на первое; потому, разумеется, что они еще не забыли то, что слышали без всякого доказательства от своего учителя, или потому, что многократно испытали это на простейших числах, или, наконец, в силу доказательства т. 197-й книги Евклида, именно из общего свойства пропорций. В случае же самых простых чисел во всем этом нет никакой нужды. Если даны, например, числа 1, 2, 3, то всякий видит, что четвертое пропорциональное число есть 6, и притом гораздо яснее, так как о четвертом числе мы заключаем из отношения между первым и вторым, которое видим с первого взгляда.

#### Т е о р е м а 41.

*Познание первого рода есть единственная причина ложности, познание же второго и третьего рода необходимо истинно.*

**Доказательство.** К познанию первого рода относятся, как мы сказали в пред. сх., все те идеи, которые неадекватны и смутны; следовательно (по т. 35), познание это есть единственная причина ложности. К познанию же второго и третьего рода относятся, как мы сказали, идеи адекватные; и потому (по т. 34) оно необходимо истинно; что и требовалось доказать.

#### Т е о р е м а 42.

*Познание второго и третьего рода, но не первого, учит нас отличать истинное от ложного.*

**Доказательство.** Это ясно само собой. Ибо кто умеет различать истинное от ложного, должен иметь адекватную идею истинного и ложного, т. е. (по сх. 2, т. 40) познавать истинное и ложное по второму или третьему роду познания.

### Т е о р е м а 43.

*Тот, кто имеет истинную идею, вместе с тем знает, что имеет ее и в истинности вещи сомневаться не может.*

**Доказательство.** Истинная идея в нас — это такая идея, которая адекватна в боге, поскольку он выражается природой человеческой души (по кор. т. 11). Итак, положим, что в боге, поскольку он выражается природой человеческой души, существует адекватная идея *A*. В боге необходимо должна существовать также идея этой идеи, относящаяся к богу точно так же, как и идея *A* (по т. 20, доказательство которой всеобщее). Но по предположению идея *A* относится к богу, поскольку он выражается природой человеческой души; следовательно, и идея идеи *A* должна относиться к богу точно таким же образом, т. е. (по тому же кор. т. 11) эта адекватная идея идеи *A* будет находиться в самой душе, имеющей адекватную идею *A*. Итак, тот, кто имеет адекватную идею, иными словами (по т. 34), кто верно познает какую-либо вещь, должен в то же самое время иметь адекватную идею или истинное познание своего познания, т. е. (как само собой очевидно) должен вместе с тем и знать об этом; что и требовалось доказать.

**Схолия.** В сх. т. 21 этой части я объяснил, что такое идея идеи. Но должно заметить, что предыдущая теорема достаточно ясна и сама собой. В самом деле, всякий, имеющий истинную идею, знает, что истинная идея заключает в себе величайшую достоверность, так как иметь истинную идею значит не что иное, как познавать известную вещь совершенным, т. е. наилучшим, образом, и никто, конечно, не может сомневаться в этом, если только он не думает, что идея есть что-то немое наподобие рисунка на доске, а не модус мышления, именно само разумение. Кто может знать, спрашиваю я, что он обладает разумением какой-либо вещи, если он ее уже не уразумел? Т. е. кто может знать, что ему известна какая-либо вещь, если она прежде уже не стала ему известна? И какое мерило истины может быть яснее и вернее, как не сама истинная идея? Как свет обнаруживает и самого себя и окружающую тьму, так и истина есть мерило и самой себя и лжи.

Я ответил этим, думаю я, на следующие вопросы. Если истинная идея отличается от ложной только согласием с своим объектом (*ideatum*), то обладает ли истинная идея

какой-либо реальностью или совершенством преимущественно перед ложной (они ведь различаются между собой лишь по внешнему признаку), а следовательно, и человек, имеющий истинные идеи, имеет ли какос-либо преимущество перед тем, который имеет лишь идеи ложные? Отчего происходит далее то, что люди имеют ложные идеи? И, наконец, откуда кто-либо может наверное знать, что он имеет идеи, согласные с их объектами? Ответы на эти вопросы, говорю я, по моему мнению, уже даны мною. Ибо что касается до различия между истинной идеей и ложной, то из т. 35 известно, что первая из них относится ко второй точно так же, как существующее к несуществующему; причину же лжи я самым ясным образом показал в т. 19—35 с схолиєю последней из них; ясно также и различие между человеком, имеющим истинные идеи, и тем, который имеет одни только ложные. Наконец, что касается последнего вопроса, именно откуда человек может знать, что он имеет идею, согласную с своим объектом (*ideatum*), то я только что более чем достаточно показал, что это происходит из одного только того, что он имеет идею, согласную с своим объектом, иными словами, из того, что истина есть мерило самой себя. К этому надо прибавить, что душа наша, поскольку она правильно воспринимает вещи, составляет часть бесконечного разума бога (по кор. т. 11), и следовательно, необходимо, чтобы ясные и отчетливые идеи нашей души были так же истинны, как идеи бога.

#### Т е о р е м а 44.

*Природе разума свойственно рассматривать вещи не как случайные, но как необходимые.*

**Доказательство.** Природе разума свойственно воспринимать вещи правильно (по т. 41), а именно, как они существуют в себе (по акс. 6, ч. 1), т. е. (по т. 29, ч. 1) не как случайные, но как необходимые; что и требовалось доказать.

**Королларий 1.** Отсюда следует, что от одного только воображения зависит то, что мы смотрим на вещи, как на случайные, как в отношении к прошедшему, так и в отношении к будущему.

**Схолия.** Объясню в немногих словах, каким образом это происходит. Выше мы показали (т. 17 с ее кор.), что

душа, хотя бы вещи и не существовали, однако всегда воображает их находящимися налицо, если только нет причин, исключающих их наличное существование. Затем (т. 18) мы показали, что если тело человеческое подверглось однажды действию одновременно со стороны двух внешних тел, то душа, воображая впоследствии какое-либо одно из них, тотчас же вспомнит и о другом, т. е. будет смотреть на оба тела, как на находящиеся налицо, если только нет причин, исключающих их наличное существование. Никто не сомневается, кроме того, что мы воображаем также и время, именно вследствие того, что воображаем, что тела движатся медленнее или скорее друг друга или же с одинаковой скоростью. Предположим теперь, что мальчик, который вчера утром в первый раз видел Петра, в полдень Павла, вечером Семена, сегодня утром видит Петра во второй раз. Из т. 18 этой части ясно, что, как только он увидит утренний свет, он вообразит себе солнце проходящим по небу тот же путь, как и в предыдущий день, иными словами, целый день, а вместе с тем одновременно с утром он вообразит Петра, с полднем — Павла, с вечером — Семена, т. е. существование Павла и Семена он вообразит в отношении к будущему времени. И, наоборот, если он увидит вечером Семена, то отнесет Павла и Петра к прошедшему времени, именно воображая их вместе с прошедшим временем; и так он будет воображать тем постоянно, чем чаще будет видеть их в том же самом порядке. Если случится когда-либо, что когда-нибудь вечером вместо Семена он увидит Якова, то на следующее утро он будет воображать вместе с вечером то Семена, то Якова, но не обоих их вместе, так как предполагается, что он видел вечером только одного из них, а не обоих. Таким образом, его воображение будет колебаться, и он будет воображать с будущим вечером то того, то другого, т. е. никого из них он не будет созерцать в будущем времени наверное, но обоих случайно. Такое же колебание воображения будет происходить в случае воображения таких вещей, которые мы рассматриваем таким же образом в отношении к прошедшему времени или настоящему; и следовательно, мы будем воображать вещи как в отношении к настоящему времени, так и к прошедшему или будущему случайными.

**Королларий 2.** Природе разума свойственно постигать вещи под некоторой формой вечности.



**Доказательство.** Природе разума (по пред. т.) свойственно рассматривать вещи как необходимые, а не как случайные. Эту необходимость вещей разум постигает правильно, т. е. (по акс. 6, ч. I) как она есть в себе. Но (по т. 16, ч. I) эта необходимость вещей есть сама необходимость вечной природы бога. Следовательно, природе разума свойственно рассматривать вещи под формой вечности. К этому следует прибавить, что основы разума (Ratio) составляют понятия (по т. 38), выражающие то, что общее для всех вещей, а (по т. 37) не сущности какой-либо единичной вещи, и которые поэтому должны быть представляемы без всякого отношения ко времени, но под формой вечности; что и требовалось доказать.

### Т е о р е м а 45.

*Всякая идея любого тела или единичной вещи, действительно (актуально) существующей, необходимо включает в себе вечную и бесконечную сущность бога.*

**Доказательство.** Идея единичной вещи, действительно (актуально) существующей, необходимо включает в себе (по кор. т. 8) как сущность, так и существование вещи. Но отдельные вещи (по т. 15, ч. I) без бога представляемы быть не могут, а так как они (по т. 6) имеют своей причиной бога, поскольку он рассматривается под тем атрибутом, модусы которого они составляют, то идеи их (по акс. 4, ч. I) необходимо должны заключать в себе представление их атрибута, т. е. (по опр. 6, ч. I) вечную и бесконечную сущность бога; что и требовалось доказать.

**Схолия.** Под существованием я не разумею здесь временного продолжения, т. е. существования, поскольку оно понимается абстрактно и как некоторый вид количества. Я говорю о самой природе существования, приписываемого отдельным вещам на основании того, что из вечной необходимости божественной природы вытекает бесконечно многое бесконечно многими способами (см. т. 16, ч. I). Речь моя, говорю я, о самом существовании единичных вещей, поскольку они находятся в боге. Ибо хотя каждая отдельная вещь определяется к известного рода существованию другой отдельной вещью, однако сила, с которой каждая из них пребывает в своем существовании, вытекает из вечной необходимости божественной природы (см. об этом кор. т. 24, ч. I).

## Т е о р е м а 46.

*Познание вечной и бесконечной сущности бога, которую включает в себе всякая идея, адекватно и совершенно.*

**Доказательство.** Доказательство предыдущей теоремы всеобщее, и, будет ли вещь рассматриваться как часть или как целое, идея этой вещи, всей ее или части, будет (по пред. т.) заключать в себе вечную и бесконечную сущность бога. Поэтому то, что дает познание вечной и бесконечной сущности бога, обще всем вещам и одинаково находится как в целом, так и в части, и, следовательно (по т. 38), это познание будет адекватно; что и требовалось доказать.

## Т е о р е м а 47.

*Человеческая душа имеет адекватное познание вечной и бесконечной сущности бога.*

**Доказательство.** Человеческая душа имеет идеи (по т. 22), из которых (по т. 23) она познает самое себя, свое тело (по т. 19) и (по кор. т. 16 и по т. 17) внешние тела как действительно (актуально) существующие. Следовательно (по т. 45 и т. 46), она имеет адекватное познание вечной бесконечной сущности бога; что и требовалось доказать.

**Схолия.** Отсюда мы видим, что бесконечная сущность бога и его вечность всем известны. А так как все существует в боге и представляется через бога, то отсюда следует, что мы из этого познания можем вывести весьма многое, что будет адекватно познаваемо нами, и образовать через это тот третий род познания, о котором мы говорили в сх. 2, т. 40 этой части и преимущество и пользу которого покажем в пятой части. Что же касается до того, что люди не имеют столь же ясного познания бога, как познание общих понятий, то это происходит потому, что они не могут воображать бога так, как воображают тела, и что слово бог они связывают с образами вещей, которые обыкновенно видят; они и не могут избежать этого, так как беспрестанно подвергаются действию со стороны внешних тел. И действительно, большая часть ошибок состоит лишь в том, что мы неправильно прилагаем к вещам названия. Если, например, кто-либо говорит, что линии, проведенные из

центра круга к его окружности, не равны, то, конечно, он разумеет под кругом нечто другое, чем математики. Точно так же, когда люди ошибаются в вычислении, в уме они имеют одни цифры, на бумаге другие. Поэтому, обращая внимание на их ум, они, конечно, не ошибаются; однако мы считаем их ошибающимися, так как думаем, что в уме они имеют те же самые числа, которые стоят на бумаге. Если бы этого не было, то мы не верили бы, что они ошибаются, точно так же, как я не поверил, что ошибался человек, кричавший недавно, что его двор улетел на курицу соседа; мысль его была для меня достаточно ясна. Отсюда-то и возникает большая часть несогласий, а именно или вследствие того, что люди неправильно выражают свои мысли, или вследствие того, что неверно истолковывают чужие, ибо в действительности в то время, как они самым жестоким образом противоречат друг другу, они думают или то же самое, или различное, так что тех ошибок и нелепостей, которые они приписывают друг другу, на самом деле не существует.

#### Т е о р е м а 48.

*В душе нет никакой абсолютной или свободной воли; но к тому или другому хотению душа определяется причиною, которая в свою очередь определена другой причиною, эта — третьей и так до бесконечности.*

**Доказательство.** Душа (по т. 11) составляет известный и определенный модус мышления и, следовательно (по кор. 2 т. 17, ч. I), не может быть свободной причиною своих действий, иными словами, не может иметь абсолютной способности хотеть или не хотеть; к тому или другому хотению она (по т. 28, ч. I) должна определяться причиною, которая в свою очередь определена другой причиною, эта — третьей, и так до бесконечности; что и требовалось доказать.

**Схoлия.** Точно таким же образом доказывается, что в душе нет никакой абсолютной способности разумения, желания, любви и т. д. Отсюда следует, что эти и другие подобные способности или совершенно вымышлены, или же составляют не что иное, как метафизические или универсальные сущности (*entia metaphysica, sive universalia*), обыкновенно образуемые нами из единичных явлений,

так что ум и воля относятся к той или другой идее или к тому или другому волевому явлению точно так же, как каменность к тому или другому камню или человек к Петру и Павлу. Причину же, почему люди считают себя свободными, мы объяснили в прибавлении к первой части.

Однако, прежде чем идти далее, должно заметить, что под волей я разумею способность утверждения и отрицания, а не желание; я разумею, говорю я, способность, по которой душа утверждает или отрицает, что истинно и что ложно, а не желание, по которому душа домогается какой-либо вещи или отвращается от нее. Но, после того как мы доказали, что эти способности составляют всеобщие (универсальные) понятия, не отличающиеся от тех единичных явлений, из которых мы их образуем, нам нужно рассмотреть, составляют ли самые волевые явления что-либо, кроме идей о вещах. Нужно рассмотреть, говорю я, существует ли в душе какое-либо иное утверждение и отрицание, кроме того, которое заключает в себе идея, поскольку она есть идея (о чем см. следующую теорему, равно как и опр. 3 этой части), чтобы наше мышление не поняли как совокупность картин, так как под идеями я разумею не образы, получающиеся в глубине глаза и, если угодно, внутри мозга, а представления мышления (*Cogitationis conceptus*).

#### Т е о р е м а 49.

*В душе не имеет места никакое волевое явление, иными словами — никакое утверждение или отрицание, кроме того, какое заключает в себе идея, поскольку она есть идея.*

**Доказательство.** В душе (по пред. т.) нет никакой абсолютной способности хотеть или не хотеть, но только отдельные волевые явления, именно то или другое утверждение, то или другое отрицание. Предположим, таким образом, какое-либо отдельное волевое явление, например модус мышления, в котором душа утверждает, что три угла треугольника равны двум прямым. Это утверждение заключает в себе понятие или идею треугольника, т. е. без идеи треугольника оно не может быть представляемо, так как сказать, что *A* заключает в себе понятие с *B*, то же самое, что сказать, что *A* не может быть представляемо без *B*. Затем это утверждение (по акс. 3) не может также и существовать без идеи треугольника.

Следовательно, это утверждение без идеи треугольника не может ни существовать, ни быть представляемо. Далее, эта идея треугольника должна заключать в себе это же самое утверждение, а именно — что три угла его равны двум прямым. Поэтому и наоборот, означенная идея треугольника не может ни существовать, ни быть представляема без этого утверждения. Следовательно (по опр. 2), это утверждение относится к сущности треугольника и есть не что иное, как самая эта сущность. Но все, что мы сказали об этом волевом явлении (так как мы взяли его как первое попавшееся), должно сказать также и о всяком другом, а именно, что помимо идеи оно ничего не составляет; что и требовалось доказать.

**Королларий.** Воля и разум — одно и то же.

**Доказательство.** Воля и ум не составляют ничего помимо отдельных волевых явлений и идей (по т. 48 и ее сх.). Отдельное же волевое явление (*volitio*) и идея — одно и то же. Следовательно, воля и разум (*intellectus*) — одно и то же; что и требовалось доказать.

**Схотлия.** Мы опровергли, таким образом, ту причину ошибок, которая обыкновенно указывается. Мы показали, что ложность состоит лишь в недостатке знания, заключающемся в искаженных и смутных идеях. Поэтому ложная идея в силу того, что она ложна, не заключает в себе достоверности. Когда мы говорим таким образом, что человек успокаивается на ложном и не сомневается в нем, то это не значит, что он сознает это как достоверное, но только, что он не сомневается или что он успокаивается на ложном вследствие того, что нет никаких причин, которые заставили бы колебаться его воображение. Об этом см. сх. т. 44 этой части. Следовательно, хотя бы предполагалось, что человек держится ложного, однако мы никогда не можем сказать, что он сознает это как достоверное. Ибо под достоверностью мы понимаем нечто положительное (см. т. 43 с ее сх.), а не просто отсутствие сомнения. Под недостатком же достоверности мы разумеем ложность.

Для большего уяснения предыдущей теоремы остается прибавить несколько замечаний и затем ответить на те возражения, которые могут быть выставлены против изложенного нашего учения. Наконец, для устранения всяких недоумений я счел нужным указать на некоторые полезные следствия этого учения. Я говорю *некоторые*, так

как самые главные будут более понятны из того, что мы скажем в пятой части.

Итак, я начну с первого и напомним читателям, что следует делать тщательное различие между идеей или понятием души и образами воображаемых нами вещей. Затем необходимо делать различие между идеями и словами, которыми мы обозначаем вещи. Вследствие того, что эти три вещи, т. е. образы, слова и идеи, многими или совершенно смешиваются, или различаются недостаточно тщательно, или, наконец, недостаточно осторожно, — на это учение о воле, знать которое решительно необходимо как для умозрения, так и для разумного устройства жизни, не обращено совершенно никакого внимания. Те, которые думают, будто идеи состоят в образах, возникающих в нас вследствие столкновения с телами, убеждены, что идеи тех вещей, о которых мы не можем составить никакого им подобного образа, суть не идеи, а только фикции, измышляемые нами по свободному произволу воли. Таким образом, они смотрят на идеи, как на немые фигуры на картине, и, будучи одержимы этим предрассудком, не видят, что всякая идея, в силу того, что она идея, заключает в себе утверждение или отрицание. Далее те, которые смешивают слова с идеей или с утверждением, заключающимся в идее, думают, что их воля может идти наперекор тому, что они чувствуют; между тем как они утверждают или отрицают что-либо противное их чувству только на одних словах. Но от этих предрассудков может легко отделаться всякий, кто обратит внимание на природу мышления, которое никоим образом не заключает в себе понятия протяжения; он ясно поймет из этого, что идея (составляя модус мышления) не состоит ни в образе какой-либо вещи, ни в словах, ибо сущность слов и образов составляется из одних только телесных движений, никоим образом не заключающих в себе понятия мышления.

Этих немногих замечаний будет достаточно. Поэтому перехожу к вышеупомянутым *возражениям*.

Первое из них состоит в том, что воля будто бы простирается далее, чем разум, и следовательно — отлична от него. Основание считать волю простирающейся далее, чем разум, составляет, как говорят, опыт, учащий нас, что мы не нуждаемся в большей, чем имеем, способности к соглашению, т. е. к утверждению или отрицанию, для соглашения с бесконечным числом других вещей, которых

не воспринимаем; в большей же способности к разумению мы нуждаемся. Следовательно, воля отличается от разума тем, что последний конечен, а она бесконечна. В о - в т о - р ы х, нам можно возразить, что опыт, повидимому, самым ясным образом учит нас, что мы можем удерживаться от суждения, дабы не соглашаться с вещами, которые мы воспринимаем. Это подтверждается также и тем, что никогда не говорят, что кто-либо обманывается, поскольку он воспринимает что-либо, но только — поскольку он соглашается с этим или нет. Если, например, кто-либо воображает крылатого коня, то он еще не признает через это, что крылатый конь существует, т. е. он не впадает через это в ошибку, если только не признает вместе с тем, что крылатый конь существует. Таким образом, повидимому, опыт самым ясным образом учит нас, что воля, т. е. способность соглашаться, свободна и отлична от способности мышления. В - т р е т ь и х, можно возразить, что одно какое-либо утверждение не содержит, повидимому, в себе более реальности, чем другое, т. е. для признания истинным того, что истинно, мы не нуждаемся, повидимому, в большей способности, чем для признания истинным чего-либо ложного. А мы знаем, что одна идея может иметь более реальности или совершенства, чем другая, так как, насколько объекты превосходят друг друга, настолько и их идеи совершеннее одна другой. Отсюда также будто бы обнаруживается разница между волей и разумом. В - ч е т в е р т ы х, можно возразить: если человек не действует по свободе воли, то что же произойдет, если он будет находиться в равновесии, как Буриданова ослица? Погибнет от голода и жажды? Если я соглашусь с этим, то мне скажут, что, повидимому, я говорю не о человеке, а об ослице или статуе человека. Если не соглашусь, то, значит, человек будет определять самого себя, и, следовательно, он обладает способностью идти и делать, что хочет. Кроме этих можно, вероятно, сделать еще и другие возражения. Но так как я не обязан спорить со всем, что может каждому прийти в голову, то и постараюсь ответить лишь на эти возражения и притом как можно короче.

На п е р в о е из них я скажу следующее: я согласен, что воля простирается далее, чем разум (*intellectus*), если под разумом понимать одни только ясные и отчетливые идеи; но я отрицаю, чтобы воля простиралась далее, чем восприятия, или способность составлять понятия (пред-

ставления — *facultas concipiendi*), и я совершенно не вижу, почему бесконечной должна быть названа способность воли преимущественно перед способностью чувствовать: как одной и той же способностью воли мы можем утверждать бесконечно многое (однако одно после другого, ибо мы не можем утверждать сразу бесконечно многое), точно так же одной и той же способностью чувствовать мы можем чувствовать или воспринимать бесконечное множество тел (конечно, одно после другого). Если же скажут, что существует бесконечно многое, чего мы не можем воспринимать, я с своей стороны скажу, что этого мы не можем достичь и ни в каком мышлении, а следовательно, и никакой способностью воли. Но если бы, говорят, бог захотел сделать так, чтобы мы и это воспринимали, то он должен был бы дать нам большую, чем дал, способность восприятия, но не большую, чем дал, способность воли. Однако это то же самое, что сказать, что если бы бог захотел сделать так, чтобы мы постигали бесконечное число других сущностей, то для того, чтобы мы могли объять это бесконечное число сущностей, ему необходимо было бы дать нам больший, чем он дал, разум, но не более универсальную идею сущности, ибо мы показали, что воля есть универсальная сущность, иными словами, идея, которой мы выражаем все отдельные волевые явления, т. е. то, что обще всем им. Если же эту общую, или универсальную, идею всех волевых явлений считают таким образом за способность, то нет ничего удивительного, если говорят, что эта способность простирается в бесконечность за пределы разума: универсальное одинаково прилагается как к одному индивидууму, так и к нескольким, равно как и к бесконечному числу их.

На в т о р о е возражение я отвечаю отрицанием того, будто бы мы имеем свободную способность удерживаться от своего суждения. Когда мы говорим, что кто-либо удерживается от своего суждения, мы говорим этим только то, что он видит, что познает вещь не адекватно. Таким образом, воздержание от суждения на самом деле есть восприятие, а не свободная воля. Чтобы яснее понять это, представим себе мальчика, воображающего лошадь и ничего более. Так как такое воображение заключает в себе существование лошади (по кор. т. 17) и так как мальчик не представляет ничего, что уничтожало бы это существование, то он необходимо будет смотреть на лошадь, как на находящуюся налицо, и не будет в состоянии сомне-



ваться в ее существовании, хотя и не знает о нем достоверно. То же самое мы ежедневно испытываем во сне, и я не верю, чтобы кто-либо думал, будто он обладает во время сна свободной способностью воздержаться от суждения о своих снах и сделать так, чтобы ему не снилось то, что снится. И тем не менее случается, что мы и во время сна удерживаемся от суждения, а именно когда нам снится, будто мы видим сон. Далее я согласен, что никто не обманывается, поскольку он воспринимает что-либо, т. е. я согласен, что воображения души, рассматриваемые сами в себе, не заключают в себе ничего ошибочного (см. сх. т. 17); но я отрицаю, чтобы человек, поскольку он воспринимает, обходился без всякого утверждения. В самом деле, что такое значит воспринимать крылатого коня, как не утверждать об этом коне, что он имеет крылья? В самом деле, если бы душа кроме крылатого коня ничего другого не воспринимала, то она смотрела бы на него, как на находящегося налицо, и не имела бы никакой причины сомневаться в его существовании, равно как и никакой возможности не признавать его, если только воображение крылатого коня не связано с идеей, уничтожающей существование этого коня, или если только душа не знает, что идея крылатого коня, которую она имеет, не адекватна; в таком случае она или необходимо будет отрицать существование этого коня, или необходимо сомневаться в нем.

Этим, я думаю, я ответил также и на т р е т ь е возражение, именно сказав, что воля есть нечто универсальное, прилагаемое ко всем идеям и обозначающее только то, что обще всем этим идеям, а именно утверждение, адекватная сущность которого, поскольку она рассматривается, таким образом, абстрактно, должна находиться вследствие этого во всякой идее и лишь в этом смысле быть во всех идеях одной и той же; но не поскольку она рассматривается составляющей сущность идеи, ибо в этом отношении отдельные утверждения различаются между собой так же, как и самые идеи. Так, например, то утверждение, которое заключает в себе идея круга, отличается от утверждения, заключающегося в идее треугольника, точно так же как идея круга отличается от идеи треугольника. Далее, я совершенно отрицаю, будто бы мы пуждаемся в одинаковой силе мышления как для утверждения того, что истинно то, что истинно, так и для утверждения того, что истинно то, что ложно: эти два утверждения

в отношении к душе относятся друг к другу так же, как существующее к несуществующему; ибо в идеях нет ничего положительного, что составляло бы форму ложности (см. т. 35 с ее сх. и сх. т. 47). Поэтому здесь следует в особенности обратить внимание на то, как легко мы впадаем в ошибку, смешивая универсальное с единичным и вещи лишь мыслимые или сущности абстрактные — с реальными существами.

Наконец, что касается до четвертого возражения, то я скажу, что я совершенно согласен, что человек, находясь в таком равновесии (именно человек, который не ощущает ничего, кроме голода и жажды, и имеет перед собой пищу и питье на одинаковом расстоянии), погибнет от голода и жажды. Если меня спросят, не должно ли считать такого человека скорее ослом, чем человеком, то я скажу, что я этого не знаю, так же как не знаю — кем должно считать того, кто вешается, и кем должно считать детей, дураков, сумасшедших и т. д.

Наконец, мне остается показать, какую пользу приносят знание этого учения в жизни. Это мы легко увидим из следующего. Во-первых, оно учит, что мы действуем лишь по воле бога и причастны божественной природе, и тем более, чем совершеннее наши действия и чем более и более мы познаем бога. Следовательно, это учение, кроме того, что оно дает совершенный покой духу, имеет еще то преимущество, что учит нас, в чем состоит наше величайшее счастье или блаженство, а именно — в одном только познании бога, ведущем нас лишь к тем действиям, которые внушаются любовью и благочестием. Отсюда нам становится ясным, как далеки от истинной добродетели те, которые за свою добродетель и праведные действия ожидают себе от бога величайших наград, как за величайшие услуги; как будто бы сама добродетель и служение богу не были самым счастьем и величайшей свободой. Во-вторых, оно учит, каким образом мы должны вести себя в отношении к делам судьбы, иными словами, в отношении к тому, что не находится в нашей власти, т. е. не вытекает из нашей природы: а именно, куда бы ни обернулось счастье, ожидать и переносить это спокойно, ибо все вытекает из вечного определения бога с той же необходимостью, как из сущности треугольника следует, что три угла его равны двум прямым. В-третьих, это учение способствует общественной жизни тем, что оно учит никого не ненавидеть,

не презирать, не насмехаться, ни на кого не гневаться, никому не завидовать, учит сверх того каждого быть довольным своим и готовым на помощь ближнему не из женской сострадательности, пристрастия или суеверия, но единственно по руководству разума, именно согласно с требованиями времени и обстоятельств, как я покажу это в третьей части. Наконец, в-четвертых, это учение немало способствует также и общественному устройству, уча, каким образом должно управлять и руководить гражданами, а именно так, чтобы они не несли иго рабства, а свободно делали то, что лучше.

Я выполнил то, что предположил изложить в этой сcholии, и тем полагаю конец этой второй нашей части. Надеюсь, что я достаточно обстоятельно и, насколько позволяет трудность дела, достаточно ясно объяснил природу человеческой души и ее свойства и дал учение, из которого можно вывести много прекрасного, весьма полезного и необходимого для знания, как это отчасти будет ясно из последующего.





## ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

### О ПРОИСХОЖДЕНИИ И ПРИРОДЕ АФФЕКТОВ

#### ПРЕДИСЛОВИЕ

Большинство тех, которые писали *об аффектах* и *образе жизни людей*, говорят как будто не об естественных вещах, следующих общим законам природы, но о вещах, лежащих за пределами природы. Мало того, они, повидимому, представляют человека в природе как бы государством в государстве: они верят, что человек скорее нарушает порядок природы, чем ему следует, что он имеет абсолютную власть над своими действиями и определяется не иначе, как самим собою. Далее, причину человеческого бессилия и непостоянства они приписывают не общему могуществу природы, а какому-то недостатку природы человеческой, которую они вследствие этого оплакивают, осмеивают, презирают или, как это всего чаще случается, ею гнушаются, того же, кто умеет красноречивее или остроумнее поносить бессилие человеческой души, считают как бы божественным.

Однако были и выдающиеся люди (труду и искусству которых мы, сознаем, многим обязаны), написавшие много прекрасного о правильном образе жизни и преподавшие смертным советы, полные мудрости; тем не менее природу и силы аффектов и то, насколько душа способна умерять их, никто, насколько я знаю, не определил. Правда, славнейший Декарт, хотя он и думал, что душа имеет абсолютную власть над своими действиями, старался, однако, объяснить человеческие аффекты из их первых причин и вместе с тем указать тот путь, следуя которому душа могла бы иметь абсолютную власть над аффектами. Но, по крайней мере по моему мнению, он не выказал ни-

чего, кроме своего великого остроумия, как это я и докажу на своем месте. Теперь же я хочу возвратиться к тем, которые предпочитают скорее гнушаться человеческими аффектами и действиями или их осмеивать, чем познавать их.

Им, без сомнения, покажется удивительным, что я собираюсь исследовать человеческие пороки и глупости геометрическим путем и хочу ввести строгие доказательства в область таких вещей, которые они провозглашают противоразумными, пустыми, чеплыми и ужасными. Но мой принцип таков: в природе нет ничего, что можно было бы приписать ее недостатку, ибо природа всегда и везде остается одной и той же; ее сила и могущество действия, т. е. законы и правила природы, по которым все происходит и изменяется из одних форм в другие, везде и всегда одни и те же, а следовательно, и способ познания природы вещей, каковы бы они ни были, должен быть один и тот же, а именно — это должно быть познанием из универсальных законов и правил природы (*Naturae leges et regulae*). Таким образом, аффекты ненависти, гнева, зависти и т. д., рассматриваемые сами в себе, вытекают из той же необходимости и могущества природы, как и все остальные единичные вещи, и, следовательно, они имеют известные причины, через которые они могут быть поняты, и известные свойства, настолько же достойные нашего познания, как и свойства всякой другой вещи, в простом рассмотрении которой мы находим удовольствие. Итак, я буду трактовать *о природе и силах аффектов и могуществе над ними души* по тому же методу, следуя которому я трактовал в предыдущих частях *о боге и душе*, и буду рассматривать человеческие действия и влечения точно так же, как если бы вопрос шел о линиях, поверхностях и телах.

## О П Р Е Д Е Л Е Н И Я

1. *Адекватной причиной* я называю такую, действие которой может быть ясно и отчетливо воспринято через нее самое. *Неадекватной* же, или *частной*, называю такую, действие которой через одну только ее понято быть не может.

2. Я говорю, что мы *действуем* (что мы активны), когда в нас или вне нас происходит что-либо такое, для чего

мы служим адекватной причиной, т. е. (по пред.опр.) когда из нашей природы проистекает что-либо в нас или вне нас, что через одну только ее может быть понято ясно и отчетливо. Наоборот, я говорю, что мы *страдаем* (что мы пассивны), когда в нас происходит или из нашей природы проистекает что-либо такое, чего мы составляем причину только частную.

3. Под *аффектами* я разумею состояния тела (corporis affectiones), которые увеличивают или уменьшают способность самого тела к действию, благоприятствуют ей или ограничивают ее, а вместе с тем и идеи этих состояний.

*Если, таким образом, мы можем быть адекватной причиной какого-либо из этих состояний, то под аффектом я разумею состояние активное, в противном случае — пассивное.*

## ПОСТУЛАТЫ

1. Человеческое тело может подвергаться многим состояниям, которые увеличивают или уменьшают его способность к действию, а также и другим, которые его способность к действию не делают ни больше ни меньше.

Этот постулат, или аксиома, основывается на постулате 1-м и леммах 5 и 7-й, следующих за т. 13, ч. II.

2. Человеческое тело может подвергаться многим изменениям и тем не менее сохранять впечатления или следы объектов (о которых см. пост. 5, ч. II), а следовательно, и те же самые образы вещей (опред. которых см. в сх. т. 17, ч. II).

## Т е о р е м а 1.

*Душа наша в некоторых отношениях является активной, в других — пассивной, а именно: поскольку она имеет идеи адекватные, она необходимо активна, поскольку же имеет идеи неадекватные, она необходимо пассивна.*

**Доказательство.** Идеи всякой человеческой души одни адекватны, другие искажены и смутны (по сх. т. 40, ч. II). Адекватные идеи чьей-либо души адекватны в боге, поскольку он составляет сущность этой самой души (по кор. т. 11, ч. II); неадекватные же адекватны в боге (по тому же кор.), поскольку он содержит в себе сущность не одной только этой души, но в то же время и души других

тел. Далее, из всякой данной идеи необходимо должно вытекать какое-либо действие (по т. 36, ч. I), адекватную причину которого составляет бог (см. опр. 1 этой ч.), не поскольку он бесконечен, но поскольку он рассматривается составляющим данную идею (см. т. 9, ч. II). Но то действие, причиной которого является бог, поскольку он составляет такую идею, которая в чьей-либо душе адекватна, имеет своей адекватной причиной эту же самую душу (по кор. т. 11, ч. II). Следовательно, душа наша (по опр. 2), поскольку она имеет идеи адекватные, необходимо является активной. Это первое. Далее (по тому же кор. т. 11, ч. II), для всего того, что необходимо вытекает из идеи, которая адекватна в боге, поскольку он имеет в себе не только душу одного человека, но и совмещает в себе вместе с душой этого человека также и души иных вещей, душа этого человека составляет причину не адекватную, но только частную. И потому (по опр. 2) душа, поскольку она имеет идеи неадекватные, необходимо является пассивной. Это второе. Следовательно, душа наша и т. д.; что и требовалось доказать.

**Королларий.** Отсюда следует, что душа подвержена тем большему числу пассивных состояний, чем более имеет она идей неадекватных, и, наоборот, тем более активна, чем более имеет идей адекватных.

## Т е о р е м а 2.

*Ни тело не может определять душу к мышлению, ни душа не может определять тело ни к движению, ни к покою, ни к чему-либо другому (если только есть что-нибудь такое).*

**Доказательство.** Все модусы мышления имеют своей причиной бога (по т. 6, ч. II), поскольку он есть вещь мыслящая, а не поскольку он выражается каким-либо иным атрибутом. Следовательно, то, что определяет душу к мышлению, есть модус мышления, а не протяжения, т. е. (по опр. 1, ч. II) не есть тело; это первое. Далее, движение и покой тела должны брать свое начало от другого тела, которое определено к движению или покою также другим, и абсолютно все, что происходит в теле, должно было произойти от бога, поскольку он рассматривается составляющим какой-либо модус протяжения,

а не какой-либо модус мышления (по той же т. 6, ч. II), т. е. оно не может получить свое начало от души, которая есть модус мышления (по т. 11, ч. II); это второе. Следовательно, ни тело не может определять душу и т. д.; что и требовалось доказать.

**Схолия.** Это яснее можно понять из сказанного в сх. т. 7, ч. II, именно из того, что душа и тело составляют одну и ту же вещь, в одном случае представляемую под атрибутом мышления, в другом — под атрибутом протяжения. Отсюда и происходит то, что порядок или связь вещей одни и те же, будет ли природа представляться под вторым атрибутом или под первым, а следовательно, что порядок активных и пассивных состояний нашего тела по своей природе совместен с порядком активных и пассивных состояний души. Это ясно также из способа доказательства т. 12, ч. II.

Но, хотя это и так и нет никакого основания сомневаться в том, однако, мне не верится, чтобы можно было заставить людей хладнокровно оценить это, если не подтвердить сказанного опытом: так твердо убеждены они, что тело по одному только мановению души то движется, то покоится и производит весьма многое, зависящее исключительно от воли души и ее искусства измышления. В самом деле, того, к чему способно тело, до сих пор никто еще не определил, т. е. опыт никого еще до сих пор не научил, к каким действиям тело является способным в силу одних только законов природы, рассматриваемой исключительно в качестве телесной, и к чему оно неспособно, если только не будет определяться душою. До сих пор никто еще не изучил устройства тела настолько тщательно, чтобы мог объяснить все его отправления. Я не говорю уже здесь о том, что у лишенных разума животных замечается многое такое, что далеко превосходит человеческую проицательность, а также о том, что лунатики во время сна делают весьма многое, на что они не решились бы в бодрственном состоянии; а это достаточно ясно показывает, что само тело в силу одних только законов своей природы способно ко многому, от чего приходит в изумление его душа. Никто не знает, далее, каким образом и какими средствами душа двигает тело, какую степень движения может она сообщить телу и с какой скоростью способна его двигать. Отсюда следует, что, когда люди говорят, что то или другое действие тела берет свое начало от души, имеющей



власть над телом, они не знают, что говорят, и лишь в красивых словах сознаются, что истинная причина этого действия им неизвестна, и они несколько этому не удивляются. Но, скажут они, знают ли они, какими средствами душа двигает тело, или нет, опыт, однако, учит их, что, если бы душа не была способна к измышлению, тело оставалось бы инертно; опыт будто бы учит, далее, что единственно во власти души находится говорить или молчать и многое другое, что они считают поэтому зависящим от ее решения. Но что касается до первого, то я спрошу их: разве опыт не учит их также, что и наоборот, если тело недейтельно, то и душа неспособна к мышлению? Когда тело покоится во сне, вместе с ним спит и душа и не имеет способности измышлять, как в бодрственном состоянии. Далее, все, я думаю, испытали, что душа не всегда одинаково способна к мышлению об одном и том же предмете; но, смотря по тому, насколько способно тело к тому, чтобы в нем возник образ того или другого предмета, и душа является более или менее способной к созерцанию того или другого предмета. Но, говорят, из одних лишь законов природы, поскольку она рассматривается исключительно как телесная, невозможно было бы вывести причины архитектурных зданий, произведений живописи и тому подобного, что производит одно только человеческое искусство, и тело человеческое не могло бы построить какой-либо храм, если бы оно не определялось и не руководствовалось душою. Но я показал уже, что они не знают, к чему способно тело и что можно вывести из одного только рассмотрения его природы, а также, что сами они знают из опыта, что по одним лишь законам природы происходит весьма многое, возможности происхождения чего иначе, как по руководству души, они никогда не поверили бы, каково, например, то, что делают во сне лунатики и от чего сами они в бодрственном состоянии приходят в изумление. Прибавим, что самое устройство человеческого тела по своей художественности далеко превосходит все, что только было создано человеческим искусством, не говоря уже о том, что из природы, как это было показано выше, под каким бы атрибутом она ни рассматривалась, вытекает бесконечно многое.

Что касается до второго, то, конечно, для людей было бы гораздо лучше, если бы во власти человека одинаково было как молчать, так и говорить. Но опыт более чем

достаточно учит, что язык всего менее находится во власти людей и что они всего менее способны умерять свои страсти. Поэтому многие думают, что мы только то делаем свободно, к чему не сильно стремимся, так как стремление к этому легко может быть ограничено воспоминанием о другой вещи, часто приходящей нам на ум, и, наоборот, всего менее мы свободны в том, к чему стремимся с великой страстью, которая не может быть умерена воспоминанием о другой вещи. Конечно, говорящим так ничто не препятствовало бы верить, что мы и во всем поступаем свободно, если бы только они не испытали, что мы делаем много такого, в чем впоследствии раскаиваемся, и что часто, волнуясь противоположными страстями, мы видим лучшее, а следуем худшему. Точно так же ребенок убежден, что он свободно ищет молока, разгневанный мальчик — что он свободно желает мщения, трус — бегства. Пьяный убежден, что он по свободному определению души говорит то, что впоследствии трезвый желал бы взять назад. Точно так же помешанные, болтуны, дети и многие другие в том же роде убеждены, что они говорят по свободному определению души, между тем как не в силах сдержать одолевающий их порыв говорливости. Таким образом, и самый опыт не менее ясно, чем разум (*Ratio*), учит, что люди только по той причине считают себя свободными, что свои действия они сознают, а причин, которыми они определяются, не знают и что определения души суть далее не что иное, как самые влечения, которые бывают различны сообразно с различными состояниями тела. В самом деле, всякий поступает во всем сообразно со своим аффектом, а кто волнуется противоположными аффектами, тот сам не знает, чего он хочет, кто же не подвержен никакому аффекту, того малейшая побудительная причина влечет куда угодно. Все это, конечно, ясно показывает, что как решение души, так и влечение и определение тела по природе своей совместны или, лучше сказать, — одна и та же вещь, которую мы называем *решением* (*decretum*), когда она рассматривается и выражается под атрибутом мышления, и *определением* (*determinatio*), когда она рассматривается под атрибутом протяжения и выводится из законов движения и покоя. Это еще яснее раскроется из следующего.

Я в особенности хотел бы указать на то, что мы ничего не можем сделать по решению души, если не вспомним

о нем. Так, например, мы не можем произнести слова, если его не вспомним. Но вспомнить о чем-либо или забыть не находится в свободной власти души. Поэтому можно думать, что только от свободного решения души зависит сказать или умолчать о том, что мы вспомнили. Но когда мы видим во сне, будто мы говорим, то мы уверены, что говорим по свободному решению души; однако на самом деле мы не говорим, или если и говорим, то это происходит по пезависящему от воли движению тела. Далее, мы видим во сне, будто что-либо скрываем от людей и притом по тому же решению души, по которому в бодрственном состоянии мы умалчиваем о том, что знаем. Мы видим, наконец, во сне, будто мы по решению души делаем что-либо такое, на что в бодрственном состоянии не осмелились бы. Поэтому я весьма желал бы знать, не существует ли в душе два рода решений: одни решения фантастические, другие — свободные. Если же не угодно доходить до такого безумия, то необходимо согласиться, что то решение души, которое считается свободным, не отличается от самого воображения или памяти и составляет не что иное, как такое утверждение, которое необходимо заключает в себе всякая идея, в силу того что она есть идея (см. т. 49, ч. II). Следовательно, эти решения возникают в душе по той же необходимости, как и идеи вещей, в действительности (актуально) существующих. Таким образом, те, которые уверены, что они говорят, молчат или что бы то ни было делают по свободному решению души, бредят наяву.

### Т е о р е м а 3.

*Активные состояния души возникают только из адекватных идей; пассивные же состояния зависят только от идей неадекватных.*

**Доказательство.** Первое, что составляет сущность души, есть не что иное, как идея тела, действительно существующего (по т. 11 и т. 13, ч. II), слагающаяся (по т. 15, ч. II) из многих других идей, из которых некоторые (по кор. т. 38, ч. II) адекватны, другие (по кор. т. 29, ч. II) неадекватны. Следовательно, все, что вытекает из природы души и для чего душа составляет ближайшую причину, через которую все это должно быть понимаемо, необходимо должно вытекать или из адекватной идеи, или из неадек-

ватной. Но, поскольку душа имеет неадекватные идеи, она (по т. 1) необходимо пассивна. Следовательно, активные состояния души вытекают только из идей адекватных, а пассивной душа является единственно вследствие того, что имеет идеи неадекватные; что и требовалось доказать.

**Схoлия.** И так, мы видим, что пассивные состояния относятся к душе лишь постольку, поскольку она имеет что-либо, заключающее в себе отрицание, иными словами, поскольку она рассматривается как часть природы, которая сама через себя, без помощи других частей, ясно и отчетливо воспринята быть не может. Точно таким же образом я мог бы показать, что пассивные состояния относятся к отдельным вещам точно так же, как к душе, и что иначе они воспринимаемы быть не могут. Но я намерен говорить только о человеческой душе.

#### Т е о р е м а 4.

*Никакая вещь не может быть уничтожена иначе, как внешней причиной.*

**Доказательство.** Эта теорема ясна сама собой, ибо определение каждой вещи утверждает сущность этой вещи, а не отрицает ее; иными словами — оно полагает сущность вещи, а не уничтожает. Следовательно, обращая внимание только на самую вещь, а не на внешние причины, мы не можем найти в ней ничего, что могло бы ее уничтожить; что и требовалось доказать.

#### Т е о р е м а 5.

*Вещи постольку противны по своей природе, т. е. не могут существовать в одном и том же субъекте, поскольку одна из них может уничтожить другую.*

**Доказательство.** Если бы такие вещи могли согласоваться одна с другой или находиться вместе в одном и том же субъекте, то, следовательно, в этом субъекте могло бы существовать что-либо способное его уничтожить, а это (по пред. т.) нелепо. Следовательно и т. д.; что и требовалось доказать.

## Т е о р е м а 6.

*Всякая вещь, насколько от нее зависит, стремится пребывать в своем существовании (бытии).*

**Доказательство.** Все единичные вещи составляют модусы, которыми выражаются известным и определенным образом атрибуты бога (по кор. т. 25, ч. I), т. е. (по т. 34, ч. I) вещи, выражающие известным и определенным образом могущество бога, в силу которого он существует и действует. Далее (по т. 4), никакая вещь не имеет в себе ничего, через что она могла бы уничтожиться, иными словами, что уничтожало бы ее существование; наоборот, она (по пред. т.) противодействует всему тому, что может уничтожить ее существование. Следовательно, насколько возможно и насколько от нее зависит, она стремится пребывать в своем существовании; что и требовалось доказать.

## Т е о р е м а 7.

*Стремление вещи пребывать в своем существовании есть не что иное, как действительная (актуальная) сущность самой вещи.*

**Доказательство.** Из данной сущности всякой вещи необходимо вытекает что-либо (по т. 36, ч. I), и вещи неспособны ни к чему другому, кроме того, что необходимо вытекает из определенной природы их (по т. 29, ч. I). Поэтому способность или стремление всякой вещи, в силу которого она одна или вместе с другими вещами действует или стремится действовать, т. е. (по т. 6) способность или стремление пребывать в своем существовании, есть не что иное, как ее данная, или действительная (актуальная), сущность; что и требовалось доказать.

## Т е о р е м а 8.

*Стремление вещи пребывать в своем существовании обнимает собой не какое-либо определенное время, но — неопределенное.*

**Доказательство.** Если бы оно обнимало собой какое-либо ограниченное время, определяющее продолжение вещи, то из одной только ее способности к существованию

следовало бы, что после этого определенного времени она не могла бы существовать, но должна была бы уничтожиться, а это (по т. 4) нелепо. Следовательно, стремление, в силу которого вещь существует, не обнимает собой какого-либо определенного времени, но, наоборот, так как (по той же т. 4) если она не уничтожится какой-либо внешней причиной, она будет продолжать существовать всегда в силу той же способности, через которую она уже существует. Следовательно, это стремление обнимает собой время неопределенное; что и требовалось доказать.

### Т е о р е м а 9.

*Душа, имеет ли она идеи ясные и отчетливые или смутные, стремится пребывать в своем существовании в продолжение неопределенного времени и сознает это свое стремление.*

**Доказательство.** Сущность души (как мы показали это в т. 3) состоит из идей адекватных и неадекватных, следовательно (по т. 7), имеет ли она те или другие идеи, она стремится пребывать в своем существовании, и притом (по т. 8) в продолжение неопределенного времени. А так как душа (по т. 23, ч. II) через идеи о состояниях тела необходимо сознает самое себя, то она (по т. 7) сознает и свое стремление; что и требовалось доказать.

**Схоллия.** Это стремление, когда оно относится к одной только душе, называется *волей*; когда же оно относится вместе и к душе и к телу, оно называется *влечением* (*appetit*), которое поэтому есть не что иное, как самая сущность человека, из природы которого необходимо вытекает то, что служит к его сохранению, и, таким образом, человек является определенным к действию в этом направлении. Далее, между влечением и *желанием* (*cupiditas*) существует только то различие, что слово *желание* большей частью относится к людям тогда, когда они сознают свое влечение, поэтому можно дать такое определение: *желание есть влечение с сознанием его*. Итак, из всего сказанного ясно, что мы стремимся к чему-либо, желаем чего-нибудь, чувствуем влечение и хотим не вследствие того, что считаем это добром, а наоборот, мы потому считаем что-либо добром, что стремимся к нему, желаем, чувствуем к нему влечение и хотим его.

## Т е о р е м а 10.

*Никакой идеи, исключаяющей существование нашего тела, в нашей душе существовать не может: такая идея нашей душе противна.*

**Доказательство.** В нашем теле (по т. 5) не может существовать ничего, что могло бы его уничтожить. Следовательно, и идея такой вещи (по кор. т. 9, ч. II) не может существовать в боге, поскольку он имеет идею нашего тела, т. е. (по т. 11 и т. 13, ч. II) идея такой вещи в нашей душе существовать не может; наоборот, так как первое, что составляет сущность души, есть (по т. 11 и т. 13, ч. II) идея тела, в действительности (актуально) существующего, то первое и основное стремление нашей души состоит (по т. 7) в том, чтобы утверждать существование нашего тела, а потому идея, отрицающая существование нашего тела, нашей душе противна; что и требовалось доказать.

## Т е о р е м а 11.

*Идея всего того, что увеличивает или уменьшает способность нашего тела к действию, благоприятствует ей или ограничивает ее, — увеличивает или уменьшает способность нашей души к мышлению, благоприятствует ей или ограничивает ее.*

**Доказательство.** Эта теорема ясна из т. 7, ч. II, а также из т. 14, ч. II.

**Схоллия.** Итак мы видим, что душа может претерпевать большие изменения и переходить то к большему совершенству, то к меньшему, и эти пассивные состояния объясняют нам, что такое аффекты удовольствия и неудовольствия. Под *удовольствием* (радостью — *laetitia*)<sup>13</sup>, следовательно, я буду разумею в дальнейшем *такое пассивное состояние, через которое душа переходит к большему совершенству, под неудовольствием* (печалью — *tristitia*)<sup>14</sup> же такое, через которое она переходит к меньшему совершенству. Далее, аффект удовольствия, относящийся вместе и к душе и к телу, я называю *приятностью или веселостью*; такой же аффект неудовольствия — *болью или меланхолией*. Но должно заметить, что приятность и боль относятся к человеку тогда, когда аффекту подвергается одна

его часть преимущественно перед другими; веселость же и меланхолия — тогда, когда подвергаются аффекту все части одинаково. Далее, что такое *желание*, я объяснил в сх. т. 9 этой части, и *кроме этих трех я не признаю никаких других основных аффектов* и покажу далее, что остальные аффекты берут свое начало от этих трех. Но прежде чем идти далее, я хочу объяснить здесь с большей подробностью теорему 10 этой части, дабы яснее можно было понять, каким образом одна идея может быть противна другой.

В сх. т. 17, ч. II мы показали, что идея, составляющая сущность души, заключает в себе существование тела до тех пор, пока существует само тело. Далее из показанного в кор. т. 8, ч. II и ее схолии следует, что настоящее существование нашей души зависит от одного только того, что душа заключает в себе действительное (актуальное) существование тела. Наконец, способность души воображать вещи и вспоминать о них зависит, как мы показали (см. т. 17 и т. 18, ч. II с ее сх.), точно так же от того, что она заключает в себе действительное (актуальное) существование тела. Из всего этого следует, что настоящее существование души и ее способность к воображению уничтожается, как только душа перестает утверждать настоящее существование тела. По причине того, что душа перестает утверждать это существование тела, не может быть ни сама душа (по т. 4 этой ч.), ни то обстоятельство, что перестает существовать тело. Ибо (по т. 6, ч. II) душа утверждает тело не по той причине, что тело начало существовать; поэтому на том же основании она и перестает утверждать существование тела не потому, что последнее прекратило свое существование. Причину этого составляет (по т. 8, ч. II) другая идея, которая исключает наличное существование нашего тела, а следовательно, и нашей души, и которая поэтому является противной идее, составляющей сущность нашей души.

### Т е о р е м а 12.

*Душа, насколько возможно, стремится вообразить то, что увеличивает способность тела к действию или благоприятствует ей.*

**Доказательство.** До тех пор, пока тело человеческое находится в состоянии, заключающем в себе природу



какого-либо внешнего тела, человеческая душа будет смотреть на это тело, как на существующее налицо (по т. 17, ч. II); и, следовательно (по т. 7, ч. II), до тех пор, пока душа смотрит на какое-либо внешнее тело, как на существующее налицо, т. е. (по сх. той же т.) воображает его, человеческое тело находится в состоянии, заключающем в себе природу этого внешнего тела. И потому, до тех пор, пока душа воображает то, что увеличивает способность нашего тела к действию или благоприятствует ей, тело находится в состояниях, увеличивающих его способность к действию или благоприятствующих ей (см. пост. 1), а следовательно (по т. 11), и способность души к мышлению в это время увеличивается или благоприятствуется. Поэтому (по т. 6 или 9) душа, насколько возможно, стремится воображать это; что и требовалось доказать.

### Т е о р е м а 13.

*Когда душа воображает что-либо такое, что уменьшает способность тела к действию или ограничивает ее, она стремится, насколько возможно, вспомнить о вещах, исключающих существование этого.*

**Доказательство.** Когда душа воображает что-либо подобное, способность души и тела уменьшается или ограничивается (как мы доказали это в пред. т.), и тем не менее душа до тех пор будет воображать это, пока не вообразит чего-либо другого, исключающего налицное существование этого (по т. 17, ч. II), т. е. (как мы только что показали) способность души и тела до тех пор уменьшается или ограничивается, пока душа не вообразит чего-либо иного, что исключает существование этого и что душа поэтому (по т. 9), насколько возможно, будет стремиться вообразить или вспомнить; что и требовалось доказать.

**Королларий.** Отсюда следует, что душа отвращается от воображения того, что уменьшает или ограничивает способность ее тела.

**Схотлия.** Из этого мы ясно можем понять, что такое любовь и что такое ненависть. А именно *любовь* есть не что иное, как *удовольствие (радость), сопровождаемое идеей внешней причины*, а *ненависть* — не что иное, как *неудовольствие (печаль), сопровождаемое идеей внешней причины*. Далее, мы видим, что тот, кто любит, необходимо

стремится иметь любимый предмет налицо и сохранять его; наоборот — тот, кто ненавидит, стремится удалить и уничтожить предмет своей ненависти. Но обо всем этом подробнее будет сказано впоследствии.

#### Т е о р е м а 14.

*Если душа подверглась когда-нибудь сразу двум аффектам, то впоследствии, подвергаясь какому-либо одному из них, она будет подвергаться также и другому.*

**Доказательство.** Если тело человеческое подверглось когда-либо действию одновременно со стороны двух тел, то душа, воображая впоследствии какое-либо одно из них, тотчас же вспомнит и о другом (по т. 18, ч. II). Но воображения души (по кор. 2 т. 16, ч. II) более указывают на аффекты нашего тела, чем на природу тел внешних. А потому, если тело, а следовательно (по опр. 3), и душа подверглась однажды сразу двум аффектам, то, подвергаясь впоследствии какому-либо одному из них, она будет подвергаться также и другому; что и требовалось доказать.

#### Т е о р е м а 15.

*Всякая вещь может быть косвенной причиной удовольствия, неудовольствия или желания.*

**Доказательство.** Предположим, что душа подвергается сразу двум аффектам, а именно одному, который ее способность к действию не увеличивает и не уменьшает, и другому, который ее или увеличивает, или уменьшает (см. пост. 1). Из предыдущей теоремы ясно, что, если впоследствии душа будет возбуждена как своей истинной причиной тем из этих аффектов, который (по предположению) сам по себе ее способности к мышлению не увеличивает и не уменьшает, она тотчас же подвергается и второму, который ее способность к мышлению или увеличивает, или уменьшает, т. е. (по сх. т. 11) она подвергнется удовольствию или неудовольствию. И, таким образом, эта вещь будет причиной удовольствия или неудовольствия не сама по себе, а косвенно. Точно таким же путем легко можно показать, что такая вещь может быть косвенно причиной желания; что и требовалось доказать.

**Королларий.** Вследствие одного того, что мы видели какую-либо вещь в аффекте удовольствия или неудовольствия, производящей причины которого она вовсе и не составляет, мы можем ее любить или ненавидеть.

**Доказательство.** Вследствие одного этого происходит (по т. 14) то, что душа, воображая впоследствии эту вещь, подвергается аффекту удовольствия или неудовольствия, т. е. (по сх. т. 11) что способность души и тела увеличивается или уменьшается и т. д., и следовательно (по т. 12), душа является склонной к ее воображению или (по кор. т. 13) отвращается от нее, т. е. (по сх. т. 13) любит ее или ненавидит; что и требовалось доказать.

**Схотия.** Отсюда мы видим, каким образом происходит то, что мы любим или ненавидим что-либо без всякой известной нам причины, единственно, как говорится, из симпатии или антипатии. Сюда же (как я покажу это в след. т.) должно отнести и те объекты, которые причиняют нам удовольствие или неудовольствие вследствие одного только того, что имеют что-либо сходное с объектами, обыкновенно причиняющими нам такие аффекты. Я знаю, конечно, что авторы, которые впервые ввели эти названия — симпатия и антипатия, — хотели обозначить ими некоторые скрытые качества вещей<sup>15</sup>; но тем не менее, полагаю, нам можно подразумевать под ними также и качества известные или явные.

### Т е о р е м а 16.

*Вследствие одного того, что мы воображаем, что какая-либо вещь имеет что-либо сходное с таким объектом, который обыкновенно причиняет нашей душе удовольствие или неудовольствие, мы будем любить или ненавидеть эту вещь, хотя бы то, в чем она сходна с тем объектом, и не было производящей причиной этих аффектов.*

**Доказательство.** То, что сходно с означенным объектом, в самом этом объекте мы (по предположению) созерцаем под аффектом удовольствия или неудовольствия. И потому (по т. 14), когда душа будет воображать это, она тотчас же подвергнется тому или другому аффекту, и следовательно, вещь, которая, как мы знаем, обладает тем же самым, будет (по т. 15) косвенной причиной удовольствия или неудовольствия. И следовательно (по пред.

кор.), хотя бы то, в чем она сходна с таким объектом, и не было производящей причиной этих аффектов, тем не менее мы будем ее любить или ненавидеть; что и требовалось доказать.

### Т е о р е м а 17.

*Если мы воображаем, что вещь, которая обыкновенно причиняет нам неудовольствие, имеет что-либо сходное с другой вещью, обыкновенно причиняющей нам столь же большое удовольствие, то мы будем в одно и то же время и ненавидеть и любить ее.*

**Доказательство.** Такая вещь (по предположению) сама по себе составляет причину нашего неудовольствия, и (по сх. т. 13), поскольку мы воображаем ее с таким аффектом, мы ее ненавидим; но, поскольку мы воображаем помимо этого, что она имеет что-либо сходное с другой вещью, обыкновенно причиняющей нам столь же большое удовольствие, мы (по пред. т.) будем ее любить с такой же степенью удовольствия. Следовательно, мы будем ее в одно и то же время и любить и ненавидеть; что и требовалось доказать.

**Схоллия.** Такое состояние души, возникающее из двух противоположных аффектов, называется душевным колебанием, которое поэтому относится к аффекту точно так же, как сомнение к воображению (см. сх. т. 44, ч. II); и душевное колебание и сомнение различаются между собой только по степени. Но должно заметить, что в предыдущей теореме я вывел эти душевные колебания из таких причин, которые составляют причину одного аффекта сами по себе, а другого — косвенно. Я сделал это потому, что таким образом их легче можно было вывести из предыдущего, а вовсе не потому, чтобы я отрицал, что большинство душевных колебаний возникает от объекта, составляющего производящую причину обоих аффектов. Тело человеческое (по пост. 1, ч. II) слагается из весьма многих индивидуумов различной природы, и потому (по акс. 1 после леммы 3, следующей за т. 13, ч. II) со стороны одного и того же тела может подвергаться весьма многим и различным действиям; и наоборот, так как одна и та же вещь может находиться в различных состояниях, то она может также и действовать на одну

и ту же часть тела многим, самыми различными способами. Отсюда мы легко можем представить себе, что один и тот же объект может быть производящей причиной многих противоположных аффектов.

### Т е о р е м а 18.

*Образ вещи прошедшей или будущей причиняет человеку такой же аффект удовольствия или неудовольствия, как и образ вещи настоящей.*

**Доказательство.** До тех пор, пока человек находится под действием образа какой-либо вещи, он будет смотреть на нее (по т. 17, ч. II с ее кор.), как на находящуюся налицо, хотя бы она в действительности и не существовала; он воображает ее прошедшей или будущей только в том случае, если ее образ соединен с образом прошедшего времени или будущего (см. сх. т. 44, ч. II). Поэтому образ вещи, рассматриваемый сам в себе, будет одним и тем же, все равно — относится ли он к прошедшему или будущему времени, или к настоящему, т. е. (по кор. 2 т. 16, ч. II) состояние или аффект тела будет одним и тем же, будет ли образ, служащий его причиной, образом вещи прошедшей или будущей, или настоящей. А следовательно, и аффект удовольствия или неудовольствия будет одним и тем же, будет ли образ, служащий его причиной, образом вещи прошедшей или будущей, или настоящей; что и требовалось доказать.

**Схолия 1.** Я называю здесь вещь *прошедшей* или *будущей* постольку, поскольку мы уже подверглись или подвергнемся действию с ее стороны, поскольку, например, мы ее видели или увидим, поскольку она нас подкрепляла или будет подкреплять, причинила нам вред или причинит. В самом деле, поскольку мы воображаем ее таким образом, постольку мы утверждаем ее существование, т. е. тело наше не подвергается никакому действию, которое исключало бы существование этой вещи, и следовательно (по т. 17, ч. II), тело наше подвергается со стороны образа этой вещи точно такому же действию, как если бы сама вещь была налицо. Но так как люди, много испытавшие, большею частью колеблются всякий раз, как смотрят на вещь, как на будущую или про-

пешную, и крайне сомневаются в исходе такой вещи (см. сх. т. 44, ч. II), то отсюда происходит то, что аффекты, возникающие из подобных образов вещей, не так постоянны и весьма часто нарушаются образами других вещей, пока людям не станет известен исход дела.

**Схолия 2.** Из только что сказанного для нас становится понятно, что такое *надежда, страх, уверенность, отчаяние, веселость и подавленность*. А именно: *надежда* есть не что иное, как *непостоянное удовольствие, возникшее из образа будущей или прошедшей вещи, в исходе которой мы сомневаемся; страх*, наоборот, есть *непостоянное неудовольствие, также возникшее из образа сомнительной вещи*. Далее, *если* сомнение в этих аффектах уничтожается, то *надежда* переходит в *уверенность*, *страх* — в *отчаяние*, т. е. в *удовольствие или неудовольствие, возникшее из образа вещи, которой мы боялись или на которую возлагали надежды*. Далее, *наслаждение* есть *удовольствие, возникшее из образа прошедшей вещи, в исходе которой мы усомнились*. Наконец, *подавленность* есть *неудовольствие, противоположное радости*.

### Т е о р е м а 19.

*Кто воображает, что то, что он любит, уничтожается, будет чувствовать неудовольствие, если же оно сохраняется, — будет чувствовать удовольствие.*

**Доказательство.** Душа, насколько возможно, стремится воображать то, что увеличивает способность тела к действию или благоприятствует ей (по т. 12), т. е. (по сх. т. 13) то, что она любит. Но то, что полагает существование вещи, благоприятствует воображению, и, наоборот, то, что исключает существование вещи, ограничивает воображение (по т. 17, ч. II). Следовательно, образы вещей, полагающих существование любимой вещи, благоприятствуют стремлению души воображать любимую вещь, т. е. (по сх. т. 11) причиняют душе удовольствие. Наоборот, то, что исключает существование любимой вещи, ограничивает это стремление души, т. е. (по той же сх.) причиняет душе неудовольствие. Таким образом, тот, кто воображает, что то, что он любит, уничтожается, будет чувствовать неудовольствие и т. д.; что и требовалось доказать.

## Т е о р е м а 20.

*Кто воображает, что то, что он ненавидит, уничтожается, будет чувствовать удовольствие.*

**Доказательство.** Душа (по т. 13) стремится воображать то, что исключает существование вещей, которые уменьшают или ограничивают способность тела к действию, т. е. (по сх. той же т.) стремится воображать то, что исключает существование вещей, ею ненавидимых. Поэтому образ вещи, исключаящей существование того, что душа ненавидит, благоприятствует такому стремлению души, т. е. (по сх. т. 11) причиняет душе удовольствие. Таким образом тот, кто воображает, что то, что он ненавидит, уничтожается, будет чувствовать удовольствие; что и требовалось доказать.

## Т е о р е м а 21.

*Кто воображает, что предмет его любви получил удовольствие или неудовольствие, тот и сам также будет чувствовать удовольствие или неудовольствие, и каждый из этих аффектов будет в любящем тем больше или меньше, чем больше или меньше он в любимом предмете.*

**Доказательство.** Образы вещей (как мы доказали это в т. 19), полагающих существование любимого предмета, благоприятствуют стремлению души воображать его. Но удовольствие, так как оно (по сх. т. 11) есть переход к большему совершенству, полагает существование получившего удовольствие предмета, и тем больше, чем больше удовольствие. Следовательно, образ удовольствия любимого предмета в любящем благоприятствует стремлению его души, т. е. (по сх. т. 11) причиняет любящему удовольствие, и тем большее, чем больше был этот аффект в любимом предмете. Это первое. Далее, поскольку что-либо получает неудовольствие, оно уничтожается, и тем более, чем большему неудовольствию оно подвергается (по той же сх. т. 11); а потому (по т. 19) тот, кто воображает, что предмет его любви подвергается неудовольствию, и сам будет чувствовать неудовольствие, и тем большее, чем больше был этот аффект в любимом им предмете; что и требовалось доказать.

## Т е о р е м а 22.

*Если мы вообразаем, что кто-либо причиняет любимому нами предмету удовольствие, мы будем чувствовать к нему любовь. Наоборот, если вообразаем, что он причиняет ему неудовольствие, будем чувствовать к нему ненависть.*

**Доказательство.** Кто причиняет удовольствие или неудовольствие любимому нами предмету, тот причиняет его также и нам, именно потому, что мы вообразаем, что любимый нами предмет подвергается этому удовольствию или неудовольствию (по пред. т.). Это удовольствие или неудовольствие сопровождается в нас, согласно предположению, идеей внешней причины. Следовательно (по сх. т. 13), если мы вообразаем, что кто-либо причиняет любимому нами предмету удовольствие или неудовольствие, то мы будем чувствовать к нему любовь или ненависть; что и требовалось доказать.

**Схолья.** Теорема 21 объясняет нам, что такое *сострадание*, которое мы можем определить как *неудовольствие, возникшее вследствие вреда, полученного другим*. Какое должно дать название удовольствию, возникшему вследствие добра, полученного другим, я не знаю. Далее, *любовь к тому, кто сделал добро другому*, мы будем называть *благорасположением*, наоборот, *ненависть к тому, кто сделал зло другому*, — *негодованием*. Наконец, должно заметить, что мы чувствуем сострадание не только к такому предмету, который мы любим (как мы показали это в т. 21), но также и к такому, к которому мы до того времени не питали никакого аффекта, лишь бы мы считали его себе подобным (как я покажу это ниже); следовательно, благорасположение мы можем чувствовать также и к тому, кто сделал добро подобному нам, и наоборот — негодовать на того, кто нанес ему вред.

## Т е о р е м а 23.

*Кто вообразает, что предмет его ненависти получил неудовольствие, будет чувствовать удовольствие; наоборот, если он вообразает его получившим удовольствие, будет чувствовать неудовольствие; и каждый из этих аффектов будет тем больше или меньше, чем больше*



*противоположный ему аффект в том, что он ненавидит.*

**Доказательство.** Поскольку ненавистный предмет подвергается неудовольствию, он уничтожается, и тем больше, чем большему неудовольствию он подвергается (по сх. т. 11). Поэтому (по т. 20) тот, кто воображает, что предмет его ненависти подвергается неудовольствию, будет, наоборот, чувствовать удовольствие, и тем большее, чем большему неудовольствию подвергся по его воображению ненавистный предмет. Это первое. Далее, удовольствие полагает существование получившего его предмета (по той же сх. т. 11), и тем более, чем большее получается удовольствие. Если кто воображает, что тот, кого он ненавидит, получил удовольствие, то такое воображение (по т. 13) будет ограничивать его стремление, т. е. (по сх. т. 11) тот, кто ненавидит, будет чувствовать неудовольствие и т. д.; что и требовалось доказать.

**Схоллия.** Такое удовольствие едва ли может быть прочно и свободно от некоторого душевного противодействия. Ибо (как я сейчас покажу это в т. 27), поскольку кто-либо воображает, что подобный ему предмет подвергается аффекту неудовольствия, постольку он и сам должен чувствовать неудовольствие; и обратно — если он воображает, что он получает удовольствие. Но здесь мы обращаем внимание на одну только ненависть.

#### Т е о р е м а 24.

*Если мы воображаем, что кто-либо причиняет удовольствие предмету, который мы ненавидим, то мы будем и его ненавидеть. Наоборот, если мы воображаем, что он причиняет этому предмету неудовольствие, мы будем любить его.*

**Доказательство.** Эта теорема доказывается точно так же, как т. 22, которую и смотри.

**Схоллия.** Эти и другие подобные аффекты ненависти относятся к зависти, которая поэтому есть не что иное, как сама ненависть, поскольку она рассматривается располагающей человека таким образом, что чужое несчастье причиняет ему удовольствие и, наоборот, чужое счастье причиняет ему неудовольствие.

## Т е о р е м а 25.

*Мы стремимся утверждать о себе и любимом нами предмете все, что, по нашему воображению, причиняет удовольствие нам или ему; и наоборот, отрицать все то, что, по нашему воображению, причиняет нам или любимому нами предмету неудовольствие.*

**Доказательство.** Что, по нашему воображению, причиняет удовольствие или неудовольствие любимому нами предмету, то причиняет его также и нам (по т. 21). Но душа (по т. 12) стремится воображать, насколько возможно, то, что причиняет нам удовольствие, т. е. она стремится (по т. 17, ч. II и ее кор.) смотреть на все такое, как на находящееся палицо, и наоборот (по т. 13 этой ч.), исключать существование того, что причиняет нам неудовольствие. Следовательно, мы стремимся утверждать о себе и о любимом нами предмете все то, что, по нашему воображению, причиняет нам или ему удовольствие, и наоборот; что и требовалось доказать.

## Т е о р е м а 26.

*Мы стремимся утверждать о ненавидимом нами предмете все то, что, по нашему воображению, причиняет ему неудовольствие, и, наоборот, отрицать все то, что, по нашему воображению, причиняет ему удовольствие.*

**Доказательство.** Эта теорема вытекает из т. 23 точно так же, как предыдущая из т. 21.

**Схолья.** Отсюда мы видим, что легко может случиться, что человек будет ставить себя и любимый предмет выше, чем следует, и наоборот — то, что ненавидит, ниже, чем следует. Такое воображение, когда оно относится к самому человеку, имеющему о себе преувеличенное мнение, называется *самонением* и составляет род бреда, так как человек с открытыми глазами бредит, будто бы он может все то, что ему представляется в одном только воображении и на что вследствие этого он смотрит, как на реальное, и кичится им все время, пока он не в состоянии вообразить чего-либо, исключаящего существование этого и ограничивающего его способность к действию. Итак, *самонение* есть *удовольствие, возникшее вследствие того, что человек ставит себя выше, чем сле-*

дует. Далее, удовольствие, происходящее вследствие того, что человек ставит другого выше, чем следует, называется превознесением и, наконец, то, которое происходит вследствие того, что он ставит другого ниже, чем следует, — презрением.

### Т е о р е м а 27.

*Вообразяя, что подобный нам предмет, к которому мы не питали никакого аффекта, подвергается какому-либо аффекту, мы тем самым подвергаемся подобному же аффекту.*

**Доказательство.** Образы вещей суть состояния человеческого тела, идеи которых представляют нам внешние тела как бы находящимися налицо (по сх. т. 17, ч. II), т. е. (по т. 16, ч. II) идеи которых заключают в себе вместе и природу нашего тела и наличную природу тела внешнего. Если поэтому природа тела внешнего подобна природе нашего тела, то идея внешнего воображаемого нами тела будет заключать в себе состояние нашего тела, подобное состоянию тела внешнего. II, следовательно, если мы воображаем, что кто-либо, подобный нам, подвергся какому-либо аффекту, то такое воображение будет выражать также и состояние нашего тела, подобное этому аффекту. Следовательно, воображая, что какой-либо предмет, подобный нам, подвергается какому-либо аффекту, мы подвергаемся подобному же аффекту. Если же мы ненавидим подобный нам предмет, то мы будем подвергаться (по т. 23) противоположному аффекту, а не подобному; что и требовалось доказать.

**Схолья 1.** Такое подражание аффектов, когда оно относится к неудовольствию, называется *сострадашем* (о котором см. сх. т. 22), когда же относится к желанию, называется *соровнашем*, которое поэтому есть не что иное, как *желание чего-либо, зарождающееся в нас вследствие того, что мы воображаем, что другие, подобные нам, желают этого.*

**Королларий 1.** Если мы воображаем, что кто-либо, к кому мы не питали никакого аффекта, причиняет удовольствие предмету, нам подобному, то мы будем чувствовать к нему любовь. Наоборот, если воображаем, что он причиняет ему неудовольствие, будем его ненавидеть.

**Доказательство.** Это доказывается из предыдущей теоремы точно так же, как т. 22 из т. 21.

**Королларий 2.** Предмет, который нам жалко, мы не можем ненавидеть по той причине, что его несчастье причиняет нам неудовольствие.

**Доказательство.** Если бы мы могли вследствие этого ненавидеть его, то (по т. 23) мы находили бы удовольствие в его неудовольствии, а это противно предположению.

**Королларий 3.** Предмет, который нам жалко, мы будем стремиться, насколько возможно, освободить от его несчастья.

**Доказательство.** То, что причиняет неудовольствие предмету, который нам жалко, причиняет нам подобное же неудовольствие (по пред. т.); поэтому мы будем стремиться вспоминать все то, что уничтожает его существование, иными словами, что его разрушает (по т. 13), т. е. мы (по сх. т. 9) будем стараться разрушить это, иными словами, будем определяться к его разрушению, а, следовательно, будем стремиться освободить предмет, который нам жалко, от его несчастья; что и требовалось доказать.

**Схоллия 2.** Такое желание или влечение к благодетелю, возникающее вследствие того, что нам жалко предмет, которому мы хотим оказать благодетельство, называется *благоволением*, которое, следовательно, есть не что иное, как *желание, возникшее из сострадания*. Впрочем, о любви и ненависти к делающему добро или зло предмету, который мы воображаем себе подобным, см. сх. т. 22.

## Т е о р е м а 28.

*Мы стремимся способствовать совершению всего того, что, по нашему воображению, ведет к удовольствию, и удалять или уничтожать все то, что, по нашему воображению, ему препятствует или ведет к неудовольствию.*

**Доказательство.** Мы стремимся (по т. 12), насколько возможно, воображать то, что ведет к удовольствию, т. е. (по т. 17, ч. II) будем стремиться, насколько возможно, рассматривать это как находящееся налицо, иными словами — как действительно существующее. Но стремление или способность души к мышлению равно и

совместно по своей природе с стремлением и способностью тела к действию (как это ясно следует из кор. т. 7 и кор. т. 11, ч. II). Следовательно, мы безусловно стремимся, чтобы это существовало, иными словами (что по сх. т. 9 одно и то же), желаем и домогаемся этого; это — первое. Далее, если мы воображаем, что то, что мы считаем причиной неудовольствия, т. е. (по сх. т. 13) то, что мы ненавидим, уничтожается, мы будем чувствовать удовольствие (по т. 20). Поэтому (по первой части этого доказательства) мы будем стремиться уничтожить его, иными словами (по т. 13), удалить от себя, дабы не созерцать его как находящееся налицо; это — второе. Итак, мы стремимся и т. д.; что и требовалось доказать.

### Т е о р е м а 29.

*Мы будем также стремиться делать все то, на что люди \*, по нашему воображению, смотрят с удовольствием, и наоборот — будем избегать делать то, от чего, по нашему воображению, люди отвращаются.*

**Доказательство.** Воображая, что люди что-либо любят или ненавидят, мы будем вследствие этого любить это или ненавидеть (по т. 27), т. е. (по сх. т. 13) присутствие этой вещи будет тем самым доставлять нам удовольствие или неудовольствие. И, следовательно (по пред. т.), мы будем стремиться делать все то, что, по нашему воображению, другие люди любят, или на что они смотрят с удовольствием, и т. д.; что и требовалось доказать.

**Схотлия.** Такое стремление делать что-либо или не делать ради того только, чтобы понравиться другим людям, называется *честолюбием*, особенно в том случае, когда мы до того сильно стремимся понравиться толпе, что делаем что-либо или не делаем с ущербом для себя или для других; в иных случаях такое старание обыкновенно называется *любезностью*. Далее удовольствие, с которым мы воображаем действие другого, которым он старался понравиться нам, я называю *похвалою*; неудовольствие же, с которым мы отвращаемся от его действия, я называю *порицанием*.

---

\* В этой и последующих теоремах должно подразумевать таких людей, к которым мы не питаем никакого аффекта.

Если кто сделал что-нибудь такое, что, по его воображению, доставляет другим удовольствие, тот будет чувствовать удовольствие, сопровождаемое идеей о самом себе как причиной этого удовольствия, иными словами — будет смотреть на самого себя с удовольствием. Наоборот, если он сделал что-либо такое, что, по его воображению, причиняет другим неудовольствие, то он будет смотреть на самого себя с неудовольствием.

**Доказательство.** Кто воображает, что он причиняет другим удовольствие или неудовольствие, тот тем самым (по т. 27) будет чувствовать удовольствие или неудовольствие. А так как (по т. 19 и т. 23, ч. II) человек сознает самого себя по тем состояниям, которыми он определяется к действию, то, следовательно, тот, кто сделал что-либо такое, что, по его воображению, причиняет другим удовольствие, будет чувствовать удовольствие, соединенное с сознанием самого себя как причиной этого удовольствия, иными словами, он будет смотреть на самого себя с удовольствием, и наоборот; что и требовалось доказать.

**Схолия.** Так как любовь (по сх. т. 13) есть удовольствие, сопровождаемое идеей внешней причины, а ненависть — неудовольствие, также сопровождаемое идеей внешней причины, то вышеозначенные удовольствие и неудовольствие будут видами любви и ненависти. Но так как любовь и ненависть относятся к внешним объектам, то эти аффекты мы обозначим другими названиями, именно: удовольствие, сопровождаемое идеей внешней причины, мы будем называть *гордостью*, а противоположное ему неудовольствие — *стыдом*; при этом должно подразумевать тот случай, когда удовольствие или неудовольствие возникает вследствие того, что человек уверен, что его хвалят или порицают. В иных случаях я буду называть удовольствие, сопровождаемое идеей внешней причины *самодовольством*, а противоположное ему неудовольствие — *раскаянием*. Далее, так как (по кор. т. 17, ч. II) может случиться, что удовольствие, которое кто-либо, по его воображению, причиняет другим, будет лишь воображаемым, и так как (по т. 25) каждый старается воображать о себе все то, что, по его воображению, доставляет ему удовольствие, то легко мо-

жет случиться, что гордец будет объят самомнением и станет воображать, что он всем приятен, между тем как он всем в тягость.

### Т е о р е м а 31.

*Если мы воображаем, что кто-либо любит, желает или ненавидит что-либо такое, что мы сами любим, желаем или ненавидим, то тем постояннее мы будем это любить и т. д. Если же воображаем, что он отвращается от того, что мы любим, или наоборот, то будем испытывать душевное колебание.*

**Доказательство.** Вследствие одного того, что кто-либо, по нашему воображению, что-нибудь любит, мы сами будем любить это (по т. 27). Но по предположению мы и без того любим это. Следовательно, для любви прибавляется еще новая причина, ей благоприятствующая, и потому то, что мы любим, мы будем любить вследствие этого тем постояннее. Далее, воображая, будто кто-либо чувствует к чему-нибудь отвращение, мы сами будем избегать этого (по той же т.). Если же предположим, что мы в то же самое время любим это, то, значит, мы в то же самое время будем к одному и тому же относиться и с любовью и с отвращением, иными словами (по сх. т. 17), будем колебаться; что и требовалось доказать.

**Королларий.** Отсюда и из т. 28 этой части следует, что всякий стремится, насколько возможно, к тому, чтобы каждый любил то, что он сам любит, и ненавидел, что он ненавидит. Отсюда слова поэта\*.

Будем и страх и надежду делить, коль любим

друг друга,

Сердце железное лишь любит другим вперекор.

**Схония.** Такое стремление к тому, чтобы каждый одобрял то, что мы любим или ненавидим, есть в действительности *честолюбие* (см. сх. т. 29). Отсюда мы видим, что каждый из нас от природы желает, чтобы другие жили по-нашему. А так как все одинаково желают того же, то все одинаково служат друг другу препятствием и, желая того, чтобы все их хвалили или любили, становятся друг для друга предметом ненависти.

---

\* Ovidii, Amores (Овидий, Песни любви), II, 19, v. 4, 5.

## Т е о р е м а 32.

*Если мы вообразаем, что кто-либо получает удовольствие от чего-либо, владеть чем может только он один, то мы будем стремиться сделать так, чтобы он не владел этим.*

**Доказательство.** Вследствие одного того, что кто-либо, по нашему воображению, получает удовольствие от чего-либо, мы сами (по т. 27 с ее 1-м кор.) будем любить это и искать от него удовольствие. Но (по предположению) этому удовольствию, по нашему воображению, препятствует то, что таким предметом владеет другой. Поэтому (по т. 28) мы будем стремиться, чтобы он не владел им; что и требовалось доказать.

**Схолия.** Итак, мы видим, что природа людей по большей части такова, что к тем, кому худо, они чувствуют сострадание, а кому хорошо, тому завидуют и (по пред. т.) тем с большею ненавистью, чем больше они любят что-либо, что воображают во владении другого. Далее, мы видим, что из того же самого свойства человеческой природы, по которому люди являются сострадательными, вытекает также и то, что они завистливы и честолюбивы. Если мы захотим, наконец, обратиться к опыту, то найдем, что и он учит тому же самому, особенно, если мы обратим внимание на первые годы нашей жизни. Мы найдем, что дети, тело которых постоянно находится как бы в равновесии, смеются или плачут потому только, что видят, что другие смеются или плачут; далее, как только они видят, что другие что-либо делают, тотчас же желают и сами подражать этому и, наконец, желают себе всего, в чем, по их воображению, находят удовольствие другие. Происходит это именно вследствие того, что образы вещей, как мы сказали, суть самые состояния человеческого тела, иными словами — аффекты, которым тело человеческое подвергается со стороны внешних причин и которыми оно располагается к тому или другому действию.

## Т е о р е м а 33.

*Если мы любим какой-либо подобный нам предмет (res), то мы стремимся, насколько возможно, сделать так, чтобы и он нас любил.*



**Доказательство.** Предмет, который мы любим, мы стремимся, насколько возможно, воображать преимущественно перед другими (по т. 12). Таким образом, если этот предмет подобен нам, то (по т. 29) мы будем стремиться доставлять удовольствие ему преимущественно перед другими, иными словами, будем стремиться, насколько возможно, сделать так, чтобы любимый нами предмет подвергался удовольствию, сопровождаемому идеей о нас, т. е. (по сх. т. 16) сделать так, чтобы и он нас любил; что и требовалось доказать.

### Т е о р е м а 34.

*Чем более аффект, который, по нашему воображению, питает к нам любимый нами предмет, тем более мы будем гордиться.*

**Доказательство.** Мы стремимся (по пред. т.), насколько возможно, к тому, чтобы любимый нами предмет и нас в свою очередь любил, т. е. (по сх. т. 13) чтобы любимый нами предмет подвергался удовольствию, сопровождаемому идеей о нас. Поэтому, чем большему удовольствию подвергается, по нашему воображению, любимый нами предмет благодаря нам, тем более поддерживается это стремление, т. е. (по т. 11 с ее сх.) тем большему удовольствию мы подвергаемся. Но если мы чувствуем удовольствие вследствие того, что причинили удовольствие другому, подобному нам, то мы смотрим на самих себя с удовольствием (по т. 30). Следовательно, чем более тот аффект, который, по нашему воображению, питает к нам любимый нами предмет, тем с большим удовольствием мы будем смотреть на самих себя, иными словами (по сх. т. 30), тем более будем гордиться; что и требовалось доказать.

### Т е о р е м а 35.

*Если кто воображает, что любимый им предмет находится с кем-либо другим в такой же или еще более тесной связи дружбы, чем та, благодаря которой он владеет им один, то им овладеет ненависть к любимому им предмету и зависть к этому другому.*

**Доказательство.** Чем большую любовь питает к человеку, по его воображению, любимый им предмет, тем более будет он (по пред. т.) гордиться, т. е. (по сх. т. 30) тем больше будет чувствовать удовольствие. Поэтому (по т. 28) он будет стремиться, насколько возможно, воображать любимый им предмет как можно теснее с ним связанным. Такое стремление или влечение поддерживается (по т. 31) воображением, что и другой кто-либо желает того же. Но оно ограничивается, по предположению, образом самого любимого им предмета, сопровождаемым образом того, с кем он себя связал. Поэтому (по сх. т. 11) он тем самым подвергнется неудовольствию, сопровождаемому идеей о любимом им предмете как причиной такого неудовольствия, а вместе и образом этого другого, т. е. (по сх. т. 13) им овладеет ненависть к любимому им предмету и вместе к этому другому (по сх. т. 15), которому вследствие этого (по т. 23) он будет завидовать в том, что он получает удовольствие от любимого им предмета; что и требовалось доказать.

**Схолия.** Такая ненависть к любимому предмету, соединенная с завистью, называется *ревностью*, которая, следовательно, есть не что иное, как колебание души, возникшее вместе и из любви и ненависти, сопровождаемое идеей другого, кому завидуют. Эта ненависть к любимому предмету будет тем больше, чем больше было то удовольствие, которое ревнивец обыкновенно получал от взаимной любви любимого им предмета, а также чем сильнее был тот аффект, который он питал к тому, кто, по его воображению, вступает в связь с любимым предметом. Если он его ненавидел, то он будет ненавидеть и любимый предмет (по т. 24), так как он будет воображать, что он доставляет удовольствие тому, кого он ненавидит; а также (по кор. т. 15) и потому, что он будет принужден соединять образ любимого им предмета с образом того, кого он ненавидит, что большей частью имеет место в любви к женщине. В самом деле, если кто воображает, что женщина, которую он любит, отдается другому, тот не только будет подвергаться неудовольствию вследствие того, что ограничивается его влечение, но и будет еще питать к ней отвращение, потому что будет принужден соединять образ любимого предмета с срамными частями и извержениями другого. К этому присоединяется, наконец, и то, что ревнивец предмет его любви прищипывает

не с тем видом, как бывало обыкновенно прежде, а это, как я сейчас покажу, тоже служит для любящего причиной неудовольствия.

### Т е о р е м а 36.

*Кто вспоминает о предмете, от которого он когда-либо получил удовольствие, тот желает владеть им при той же обстановке, как было тогда, когда он наслаждался им в первый раз.*

**Доказательство.** Все, что человек видел вместе с предметом, который доставил ему удовольствие, будет (по т. 15) косвенной причиной последнего; поэтому (по т. 28) он будет желать владеть всем этим вместе с предметом, доставившим ему удовольствие, иными словами, будет желать владеть предметом при всей той обстановке, какая была тогда, когда он первый раз наслаждался им; что и требовалось доказать.

**Королларий.** Если, таким образом, любящий найдет, что чего-либо из этой обстановки недостает, то он почувствует неудовольствие.

**Доказательство.** Находя, что в этой обстановке чего-либо недостает, он воображает что-либо, исключяющее существование этого предмета. А так как любовь заставляет его желать этот предмет или эту часть обстановки, то (по т. 19), воображая, что его нет, он будет чувствовать неудовольствие; что и требовалось доказать.

**Схолия.** Такое неудовольствие, относящееся к отсутствию того, что мы любим, называется *тоской*.

### Т е о р е м а 37.

*Желание, возникающее вследствие неудовольствия или удовольствия, ненависти или любви, тем сильнее, чем больше эти аффекты.*

**Доказательство.** Неудовольствие уменьшает или ограничивает способность человека к действию (по сх. т. 11), т. е. (по т. 7) уменьшает или ограничивает стремление человека пребывать в своем существовании; поэтому (по т. 5) оно противно этому стремлению, и все, к чему только стремится человек, чувствующий неудовольствие,

это — освободиться от этого неудовольствия. Но (по опр. неудовольствия), чем неудовольствие больше, тем большей части способности человека к действию оно необходимо противодействует. Поэтому, чем больше неудовольствие, тем с большей силой действия, т. е. (по сх. т. 9) тем с большим желанием или влечением будет человек стремиться освободиться от него. Далее, так как удовольствие (по той же сх. т. 11) увеличивает способность человека к действию или способствует ей, то тем же путем легко можно доказать, что человек, чувствующий удовольствие, не желает ничего другого, как только сохранить его, и тем больше, чем больше его удовольствие. Наконец, так как ненависть и любовь составляют собственно аффекты удовольствия и неудовольствия, то точно так же следует, что стремление, влечение или желание, возникающее вследствие ненависти или любви, по величине своей будет соответствовать последним; что и требовалось доказать.

### Т е о р е м а 38.

*Если кто начал любимый им предмет ненавидеть, так что любовь совершенно уничтожается, то вследствие одинаковой причины он будет питать к нему большую ненависть, чем если бы никогда не любил его, и тем большую, чем больше была его прежняя любовь.*

**Доказательство.** Если кто начинает ненавидеть какой-либо предмет, который любит, то его влечения ограничиваются в большем числе, чем если бы он никогда не любил его. В самом деле, любовь (по сх. т. 13) есть удовольствие, которое человек (по т. 28), насколько возможно, стремится сохранить, а именно (по той же сх.) созерцая любимый предмет как находящийся налицо и доставляя ему (по т. 21), насколько возможно, удовольствие; и это стремление (по пред. т.) будет тем больше, чем больше его любовь, так же как и стремление, чтобы любимый им предмет с своей стороны и его любил (см. т. 33). Но ненависть к любимому предмету препятствует этим стремлениям (по сх. т. 13 и т. 23). Поэтому любящий (по сх. т. 11) будет подвергаться неудовольствию также и по этой причине, и тем больше, чем больше была его любовь, т. е. кроме того неудовольствия, которое было

причиной ненависти, возникает еще новое, вследствие того что он любил этот предмет; и следовательно, он будет созерцать любимый предмет еще с бóльшим аффектом неудовольствия, т. е. (по сх. т. 13) будет питать к нему еще бóльшую ненависть, чем если бы он никогда не любил его, и тем бóльшую, чем больше была его любовь; что и требовалось доказать.

### Т е о р е м а 39.

*Если кто кого-либо ненавидит, тот будет стремиться причинить предмету своей ненависти зло, если только не боится, что из этого возникнет для него самого еще большее зло, и наоборот, если кто кого любит, тот будет стремиться по тому же закону сделать ему добро.*

**Доказательство.** Ненавидеть кого-либо — значит (по сх. т. 13) воображать кого-либо причиной своего неудовольствия; поэтому (по т. 28) тот, кто кого-либо ненавидит, будет стремиться его удалить или уничтожить. Но если он опасается, что из этого возникнет для него еще большее неудовольствие, или (что то же) еще большее зло, и думает, что он может избежать этого, не причиняя замышляемого им зла тому, кого он ненавидит, то он будет стремиться воздержаться от причинения этого зла (по той же т. 28); и это стремление (по т. 37) будет больше, чем то, с каким он хотел причинить зло; поэтому такое стремление одержит верх, как мы и хотели доказать. Доказательство второй части теоремы идет точно таким же путем. Итак, если кто кого-либо ненавидит и т. д.; что и требовалось доказать.

**Схолия.** Под *добром* я разумею здесь всякий род удовольствия и затем все, что ведет к нему, в особенности же то, что утоляет тоску, какова бы она ни была; под *злом* же я разумею всякий род неудовольствия и в особенности то, что препятствует утолению тоски. Выше (в сх. т. 9) было показано, что мы ничего не желаем потому, что оно добро, но, наоборот, называем добром то, чего желаем; и, следовательно, то, к чему чувствуем отвращение, называем злом. Поэтому всякий сообразно с своим аффектом судит или оценивает, что добро и что зло, что лучше и что хуже, что, наконец, самое лучшее и что самое худшее. Так, скушой считает за самое лучшее обилие денег,

а недостаток их — за самое худшее. Честолюбивый же ничего так не желает, как славы, и, наоборот, ничего так не боится, как стыда. Далее, завистливому нет ничего приятнее, как несчастье другого, и ничего нет тягостнее чужого счастья. Точно так же всякий считает какую-либо вещь хорошей или дурной, полезной или бесполезной сообразно с своим аффектом. Впрочем, тот аффект, который располагает человека таким образом, что он не хочет того, чего хочет, или хочет того, чего не хочет, называется *трусостью*, которая поэтому есть не что иное, как *страх*, поскольку он располагает человека избегать предстоящего зла при помощи зла меньшего (см. т. 28). Если же зло, которого он боится, есть стыд, тогда страх называется *стыдливостью*. Наконец, если стремление избежать будущего зла ограничивается боязнью какого-либо другого зла, так что человек не знает, которое из них предпочесть, то страх называется *оцепенением*, особенно когда оба зла, которых он боится, принадлежат к числу весьма больших.

#### Т е о р е м а 40.

*Если кто воображает, что его кто-либо ненавидит, и при этом не думает, что сам подал ему какой-либо повод к ненависти, то он в свою очередь будет его ненавидеть.*

**Доказательство.** Если кто воображает, что кто-либо чувствует ненависть, то на этом основании и сам будет чувствовать ненависть (по т. 27), т. е. (по сх. т. 13) неудовольствие, сопровождаемое идеей внешней причины. Но он (по предположению) не представляет себе никакой другой причины этого неудовольствия, кроме того, кто его ненавидит. Следовательно, воображая, что его кто-либо ненавидит, он подвергнется неудовольствию, сопровождаемому идеей о том, кто его ненавидит, иными словами (по той же сх.), будет его ненавидеть; что и требовалось доказать.

**Схотлия 1.** Если кто воображает, что он подал справедливый повод к ненависти, то (по т. 30 и ее сх.) он будет чувствовать стыд. Но это (по т. 25) редко случается. Кроме того, такая взаимная ненависть может возникнуть также из того, что за ненавистью (по т. 39) следует стремление нанести зло тому, кто служит предметом ненависти.

Поэтому, если кто воображает, что его кто-либо ненавидит, то он будет воображать его причиной какого-либо зла или неудовольствия; и, следовательно, подвергнется неудовольствию или страху, сопровождаемому идеей о том, кто его ненавидит, как причиной этого страха, т. е., как и выше, будет и сам ненавидеть его.

**Королларий 1.** Если кто воображает, что тот, кого он любит, питает к нему ненависть, тот будет в одно и то же время и ненавидеть и любить его. Ибо, воображая, что он составляет для него предмет ненависти, он (по пред. т.) в свою очередь определяется к ненависти к нему. Но (по предположению) он тем не менее любит его. Следовательно, он в одно и то же время будет и ненавидеть и любить его.

**Королларий 2.** Если кто воображает, что ему по ненависти причинил какое-нибудь зло кто-либо, к кому он до того времени не питал никакого чувства, то он тотчас же будет стремиться и ему причинить такое же зло.

**Доказательство.** Если кто воображает, что кто-либо его ненавидит, тот (по пред. т.) в свою очередь будет ненавидеть его, стремиться придумать (по т. 26) все, что могло бы причинить ему неудовольствие, и стараться нанести ему это (по т. 39). Но (по предположению) первое, что такой человек воображает в этом роде, есть причиненное ему самому зло. Поэтому он будет стремиться причинить этому другому то же самое зло; что и требовалось доказать.

**Схолия 2.** Стремление причинить зло тому, кого мы ненавидим, называется *гневом*; стремление же отплатить за полученное нами зло — *местью*.

### Т е о р е м а 41.

*Если кто воображает, что его кто-либо любит, и при этом не думает, что сам подал к этому какой-либо повод (что может случиться по кор. т. 15 и по т. 16), то и он со своей стороны будет любить его.*

**Доказательство.** Эта теорема доказывается тем же путем, как и предыдущая; см. также ее схолию.

**Схолия 1.** Если он будет думать, что подал справедливый повод для любви, то будет гордиться (по т. 30 с ее сх.), и это (по т. 25) случается чаще; противоположное этому бывает, как мы сказали, тогда, когда кто-либо

воображает, что он составляет для кого-нибудь предмет ненависти (см. сх. пред. т.). Далее, такая взаимная любовь и, следовательно (по т. 39), стремление сделать добро тому, кто нас любит и (по той же т. 39) стремится делать нам добро, называется *признательностью* или *благодарностью*. Отсюда ясно также, что люди гораздо более расположены к мести, чем к воздаянию добром.

**Королларий.** Если кто воображает, что тот, кого он ненавидит, любит его, тот будет в одно и то же время волноваться и ненавистью и любовью. Это доказывается тем же путем, как первый королларий предыдущей теоремы.

**Схотия 2.** Если одержит верх ненависть, то он будет стремиться причинить зло тому, кто его любит, и такой аффект называется *жестокостью*, в особенности, если мы уверены, что тот, кто нас любит, не подал вообще никакого обычного повода для ненависти.

#### Т е о р е м а 42.

*Если кто сделал другому добро, движимый любовью или надеждой на удовлетворение своей гордости, тот будет чувствовать неудовольствие, если увидит, что его благодеяние принимается без благодарности.*

**Доказательство.** Если кто любит какой-либо предмет, себе подобный, тот стремится, насколько возможно, чтобы и он его любил (по т. 33). Поэтому, если кто, движимый любовью, сделал другому благодеяние, тот делает это в желании, чтобы и его в свою очередь любили, т. е. (по т. 34) в надежде на удовлетворение своей гордости, иными словами (по сх. т. 30), на удовольствие. Поэтому (по т. 12) он будет стремиться, насколько возможно, воображать эту причину своей гордости; иными словами, смотреть на нее, как на действительно существующую. Но (по предположению) он воображает еще нечто другое, исключаящее существование этой причины. Следовательно (по т. 19), он тем самым подвергнется неудовольствию; что и требовалось доказать.

#### Т е о р е м а 43.

*Ненависть увеличивается вследствие взаимной ненависти и, наоборот, может быть уничтожена любовью.*



**Доказательство.** Если кто-либо воображает, что тот, кого он ненавидит, в свою очередь питает к нему ненависть, то тем самым (по т. 40) возникает новая ненависть, между тем как первая (по предположению) еще продолжает существовать. Если же, наоборот, он воображает, что этот человек питает к нему любовь, то, воображая так, он (по т. 30) смотрит на самого себя с удовольствием и будет стремиться (по т. 29) нравиться этому человеку, т. е. (по т. 40) постольку будет стремиться не питать к нему ненависти и не причинять ему никакого неудовольствия. Такое стремление (по т. 37) будет больше или меньше соответственно с тем аффектом, из которого оно возникает. И следовательно, если оно будет больше, чем то, которое возникает из ненависти и в силу которого (по т. 26) он стремится причинить неудовольствие ненавистному предмету, то оно одержит над последним верх и уничтожит в душе ненависть; что и требовалось доказать.

#### Т е о р е м а 44.

*Ненависть, совершенно побеждаемая любовью, переходит в любовь, и эта любовь будет вследствие этого сильнее, чем если бы ненависть ей вовсе не предшествовала.*

**Доказательство.** Доказывается это тем же путем, как т. 38. Ибо тот, кто начинает любить ненавистный ему предмет, т. е. предмет, на который он смотрел обыкновенно с неудовольствием, тот находит тем самым удовольствие в своей любви, и к этому удовольствию, заключающемуся в любви (см. опр. ее в сх. т. 13), присоединяется еще то, которое возникает вследствие того, что стремление удалить неудовольствие, заключающееся в ненависти (как мы показали это в т. 37), получает новую поддержку, сопровождаясь идеей о том, кого он ненавидел, как причиной этого удовольствия.

**Схоллия.** Хотя это и так, однако никто не станет стремиться ненавидеть что-либо или подвергаться неудовольствию, дабы наслаждаться затем еще большим удовольствием; т. е. никто не захочет, чтобы ему был нанесен вред в надежде снова восстановить этот вред, никто не захочет заболеть в надежде на выздоровление. Ибо каждый всегда будет стремиться сохранять свое существо-

вание и избегать, насколько возможно, неудовольствия. Если бы можно было представить себе обратное, т. е. что человек может желать кого-либо ненавидеть, с тем чтобы питать к нему затем еще большую любовь, то это значило бы, что он всегда будет желать ненавидеть этого человека. Ибо, чем больше была ненависть, тем больше будет и любовь, и поэтому он всегда будет желать, чтобы его ненависть все более и более увеличивалась; на том же основании человек будет стремиться болеть все больше и больше, дабы тем большее удовольствие получить затем вследствие восстановления своего здоровья, и потому он постоянно будет стремиться болеть, а это (по т. 6) нелепо.

#### Т е о р е м а 45.

*Если кто воображает, что кто-либо, подобный ему, питает ненависть к другому, подобному ему, предмету, который он любит, то он будет его ненавидеть.*

**Доказательство.** Любимый им предмет (по т. 40) в свою очередь ненавидит того, кто его ненавидит. Поэтому любящий, воображая, что кто-либо ненавидит любимый им предмет, воображает тем самым, что любимый им предмет чувствует ненависть, т. е. (по сх. т. 13) неудовольствие, а следовательно (по т. 21), и сам чувствует неудовольствие, и притом сопровождаемое идеей о том, кто ненавидит любимый им предмет, как причиной этого неудовольствия, т. е. (по сх. т. 13) он будет ненавидеть его; что и требовалось доказать.

#### Т е о р е м а 46.

*Кто получил удовольствие или неудовольствие от кого-нибудь, принадлежащего к другому сословию или другой народности, сопровождаемое идеей о нем как причиной этого неудовольствия, под общим именем сословия или народности, тот будет любить или ненавидеть не только его, но и всех принадлежащих к тому же сословию или народности.*

**Доказательство.** Доказательство этого ясно из т. 16.

*Удовольствие, возникающее вследствие того, что мы воображаем, что предмет нашей ненависти разрушается или подвергается злу, возникает не без некоторого душевного неудовольствия.*

**Доказательство.** Это ясно из т. 27. Ибо, поскольку мы воображаем, что подобный нам предмет подвергается неудовольствию, постольку мы сами подвергаемся неудовольствию.

**Схолия.** Эта теорема может быть доказана также из кор. т. 17, ч. II. Действительно, всякий раз, как мы вспоминаем о таком предмете, хотя бы он в действительности (актуально) и не существовал, мы смотрим на него, как на находящийся налицо, и тело наше подвергается со стороны его точно такому же аффекту. Поэтому, поскольку сильна еще память о предмете, человек определяется к тому, чтобы смотреть на него с неудовольствием, и это определение, пока существует образ предмета, только ограничивается памятью о вещах, исключаяющих его существование, но не уничтожается. А потому человек чувствует удовольствие лишь постольку, поскольку это определение ограничивается, и такое удовольствие, возникающее, как мы сказали, вследствие несчастья ненавидимого нами предмета, возобновляется, таким образом, всякий раз, как мы о нем вспоминаем. В самом деле, всякий раз, как возникает образ этого предмета, он, как мы сказали, обнимая собой существование этого предмета, заставляет человека смотреть на него с тем же неудовольствием, с которым он обыкновенно смотрел на него, когда он существовал. Но, так как он соединил с образом этого предмета еще другие образы, исключаящие его существование, то такое определение к неудовольствию тотчас же будет ограничиваться, и человек снова будет чувствовать удовольствие, и так будет всякий раз, как это будет повторяться.

Это же составляет причину того, что люди чувствуют удовольствие всякий раз, как вспоминают о каком-либо прошедшем несчастье, и любят рассказывать об опасностях, от которых избавились. Воображая какую-либо опасность, они смотрят на нее еще, как на будущую, и это заставляет их бояться. Но такое определение снова ограничивается той идеей освобождения, которую они со-

единили с идеей этой опасности, когда от нее избавились, и которая снова уничтожает их страх, и потому они снова чувствуют удовольствие.

#### Т е о р е м а 48.

*Любовь или ненависть, например к Петру, исчезает, если удовольствие, которое заключает в себе первая, или неудовольствие, которое заключает в себе последняя, соединяется с идеей о другой причине их; то и другое уменьшается, поскольку мы воображаем, что не один только Петр был их причиной.*

**Доказательство.** Это ясно прямо из определения любви и ненависти, которое см. в сх. т. 13. Ибо только потому удовольствие называется любовью к Петру, а неудовольствие ненавистью к нему, что мы смотрим на Петра, как на причину того или другого. Поэтому, если это условие уничтожается вполне или отчасти, то и аффект к Петру уничтожается или уменьшается; что и требовалось доказать.

#### Т е о р е м а 49.

*Любовь или ненависть к вещи, которую мы воображаем свободной, должна быть при равной причине больше, чем к вещи необходимой.*

**Доказательство.** Вещь, которую мы воображаем свободной, должна быть представляема (по опр. 7 ч. I) сама через себя и без помощи других. Поэтому, если мы будем воображать ее причиной удовольствия или неудовольствия, то тем самым (по сх. т. 13) будем ее любить или ненавидеть, и притом (по пред. т.) самой большой любовью или ненавистью, какая только может возникнуть из данного аффекта. Если же мы будем воображать вещь, составляющую причину того же аффекта, необходимой, мы (по тому же опр. 7, ч. I) будем воображать, что она составляет причину этого аффекта не одна, но вместе с другими; а потому (по пред. т.) любовь или ненависть к ней будет меньше; что и требовалось доказать.

**Схоллия.** Отсюда следует, что люди, так как они считают себя свободными, питают друг к другу большую любовь и ненависть, чем к вещам; к этому присоединяется еще подражание аффектов, о котором см. т. 27, 34, 40 и 43 этой части.

## Т е о р е м а 50.

*Всякая вещь может быть косвенной причиной надежды или страха.*

**Доказательство.** Эта теорема доказывается тем же путем, как т. 15, которую и смотри вместе с сх. т. 18.

**Схолья.** Вещи, которые являются косвенными причинами надежды или страха, называются *хорошими или дурными приметам*. Далее, составляя причину надежды или страха, они (по опр. надежды и страха в сх. 2 т. 18) составляют причину удовольствия или неудовольствия, и, следовательно (по кор. т. 15), мы их любим или ненавидим и (по т. 28) стремимся или применять их как средства к достижению того, на что надеемся, или удалять как препятствия или причины страха. Кроме того, из т. 25 следует, что мы по своей природе таковы, что легко верим в то, на что надеемся, и с трудом верим в то, чего боимся, или судим об этом преувеличенно, или придаем ему менее значения, чем следует. Отсюда возникли суеверия, которым люди повсюду подвержены.

Я не считаю, впрочем, нужным показывать здесь те колебания души, которые возникают из надежды и страха; из одного определения этих аффектов следует, что нет ни надежды без страха, ни страха без надежды (как и объясняю это более подробно в своем месте); кроме того, надеясь на что-либо или боясь чего-либо, мы это любим или ненавидим, и таким образом все, что мы сказали о любви и ненависти, всякий легко может приложить к надежде и страху.

## Т е о р е м а 51.

*Различные люди могут подвергаться со стороны одного и того же объекта различным аффектам, и один и тот же человек может в разные времена подвергаться от одного и того же объекта разным аффектам.*

**Доказательство.** Человеческое тело (по пост. 3, ч. II) подвергается весьма многим действиям или аффектам со стороны внешних тел. Поэтому два человека в одно и то же время могут подвергаться различным аффектам, и даже (по акс. 1 после леммы 3, которую см. после т. 13, ч. II) от одного и того же объекта. Далее (по тому же

пост.), тело человеческое может в одном случае находиться в одном состоянии, в другом случае в другом и, следовательно (по той же акс.), со стороны одного и того же объекта в разные времена может подвергаться разным воздействиям; что и требовалось доказать.

**Схолия.** Итак, мы видим, что может случиться, что один любит то, что другой ненавидит, что один боится того, чего другой не боится, и что один и тот же человек может любить теперь то, что прежде ненавидел, и осмеливаться на то, чего прежде боялся, и т. д. Так как, далее, каждый судит о том, что хорошо и что дурно, что лучше и что хуже, сообразно с своим аффектом (см. сх. т. 39), то, следовательно, люди могут расходиться в своих мнениях так же, как и в аффектах \*. Отсюда происходит, что, когда мы сравниваем одних с другими, мы различаем их по одному только различию аффектов и называем одних бесстрашными, других трусами, третьих, наконец, еще как-либо. Бесстрашным, например, я буду называть того, кто презирает зло, которого я обыкновенно боюсь. Если я замечу, кроме того, что его желанию нанести зло тому, кого он ненавидит, и сделать добро тому, кого любит, не препятствует страх перед злом, которое меня обыкновенно удерживает, то я назову его смелым. Далее, трусом мне будет казаться тот, кто боится зла, которое я обыкновенно презираю; если же я замечу сверх того, что его желанию препятствует страх перед злом, которое меня удержать не может, я скажу, что он малодушен; точно так же будет судить и всякий. Из такой природы человека и непостоянства его суждений, а равным образом из того, что человек часто судит о вещах лишь по своему аффекту и что вещи, которые, по его мнению, ведут к удовольствию или неудовольствию и которым он старается поэтому (по т. 28) способствовать или удалять их, часто только воображаются (не говорю уже о прочем, касающемся непостоянства вещей, показанном нами в ч. II), мы легко можем понять, наконец, что сам человек часто может являться причиной как своего неудовольствия, так и удовольствия, иными словами — причиной того, что он подвергается неудовольствию или

---

\* Что это возможно, несмотря на то, что человеческая душа составляет часть божественного разума, мы доказали в сх. т. 13, ч. II.

удовольствию, сопровождаемому идеей о самом себе как причиной этого удовольствия или неудовольствия. Отсюда мы легко поймем, что такое раскаяние и что такое самодовольство, а именно: *раскаяние есть неудовольствие, сопровождаемое идеей о самом себе, а самодовольство есть удовольствие, сопровождаемое идеей о самом себе как его причиной.* Эти аффекты обладают величайшей силой благодаря тому, что люди считают себя свободными (см. т. 49 этой части).

## Т е о р е м а 52.

*Объект, который мы раньше видели вместе с другими или который, по нашему воображению, имеет в себе только то, что обще нескольким вещам, мы будем созерцать не так долго, как тот, который, по нашему воображению, имеет в себе что-либо индивидуальное.*

**Доказательство.** Всякий раз, как мы воображаем объект, который мы видели вместе с другими, тотчас же мы вспоминаем и об этих других (по т. 18, ч. II; см. также ее сх.) и, таким образом, от созерцания одного тотчас же переходим к созерцанию другого. То же самое бывает и с объектом, который, по нашему воображению, имеет в себе только то, что обще нескольким объектам. Ибо тем самым мы предполагаем, что мы не видим в нем ничего, чего не видели бы раньше в других. Если же мы предполагаем, что мы воображаем в каком-либо объекте что-либо индивидуальное, чего раньше никогда не видали, то мы говорим этим не что иное, как то, что душа, созерцая этот объект, не имеет в себе ничего другого, к созерцанию чего она могла бы перейти от созерцания первого. И, следовательно, она определена к созерцанию одного только его. Итак, объект и т. д.; что и требовалось доказать.

**Схотлия.** Такое состояние души, т. е. воображение единичной вещи, поскольку оно одно только находится в душе, называется *поглощением внимания*; если оно возбуждается объектом, которого мы боимся, оно называется *оцепенением*, так как поглощение внимания каким-либо злом так приковывает человека к созерцанию одного только этого зла, что он не в состоянии думать о чем-либо другом, посредством чего он мог бы избежать его. Если же предметом нашего внимания является мудрость

какого-либо человека, его трудолюбие или что-либо другое в этом роде, то такое поглощение внимания называется *почтением*, так как тем самым мы видим, что этот человек далеко нас превосходит. В других случаях оно называется *ужасом* — если наше внимание поглощается гневом какого-либо человека, завистью и т. д. Если, далее, наше внимание приковывается мудростью, трудолюбием и т. д. человека, которого мы любим, то любовь наша к нему станет вследствие этого еще больше (по т. 12), и такую любовь, соединенную с поглощением внимания или почтением, мы называем *преданностью*. Точно таким же образом мы можем представить себе в связи с поглощением внимания ненависть, надежду, беззаботность и другие аффекты и вывести, таким образом, аффектов более, чем существует слов для обозначения их. Отсюда ясно, что названия аффектов возникли скорее из обыкновенного словоупотребления, чем из точного их познания.

Поглощению внимания противоположно *пренебрежение*. Однако причину его большей частью составляет то, что мы, видя, что внимание кого-либо приковывается к известной вещи, что кто-либо любит ее, боится и т. д., или же вследствие того, что какая-либо вещь с первого взгляда кажется нам похожей на те вещи, которые поглощают наше внимание, которые мы любим, которых боимся и т. д., мы (по т. 15 с ее кор. и т. 27) определяемся к обращению на нее внимания, к любви, страху и т. д. Но если благодаря присутствию самой вещи или ближайшему ее рассмотрению мы принуждены будем признать, что в ней нет ничего, что может быть причиной поглощения внимания, любви, страха и т. д., то душа самым присутствием этой вещи будет более определяться к мышлению того, чего нет в объекте, чем того, что в нем есть. Далее, как преданность возникает из поглощения внимания предметом, который мы любим, так *осмеяние* возникает из пренебрежения к предмету, который мы ненавидим или которого боимся; *неуважение* — из пренебрежения к глупости, как благоговение из поглощения внимания мудростью. Мы можем, наконец, представить себе в связи с пренебрежением любовь, надежду, гордость и другие аффекты и вывести отсюда еще новые аффекты, которым мы не даем обыкновенно в отличие от других никаких специальных названий.



### Т е о р е м а 53.

*Созерцая себя самое и свою способность к действию, душа чувствует удовольствие, и тем большее, чем отчетливее воображает она себя и свою способность к действию.*

**Доказательство.** Человек познает самого себя только через состояния своего тела и их идеи (по т. 19 и 23, ч. II). Следовательно, в том случае, когда душа может созерцать самое себя, тем самым предполагается, что она переходит к большему совершенству, т. е. (по сх. т. 11) подвергается удовольствию, и тем большему, чем отчетливее может она воображать себя и свою способность к действию; что и требовалось доказать.

**Королларий.** Такое удовольствие увеличивается все более и более, чем более человек воображает, что его другие хвалят. Ибо, чем более воображает он, что его другие хвалят, тем большее, по его воображению, доставляет он другим удовольствие, и притом сопровождаемое идеей о нем (по сх. т. 29). А потому (по т. 27) и сам он подвергается еще большему удовольствию, сопровождаемому идеей о самом себе; что и требовалось доказать.

### Т е о р е м а 54.

*Душа стремится воображать только то, что полагает ее способность к действию.*

**Доказательство.** Стремление или способность души есть сама ее сущность (по т. 7). Сущность же души (как это само собой ясно) утверждает только то, что она есть и на что способна, а не то, что она не есть и на что не способна; а потому она стремится воображать только то, что утверждает или полагает ее способность к действию; что и требовалось доказать.

### Т е о р е м а 55.

*Если душа воображает свою неспособность, она тем самым подвергается неудовольствию.*

**Доказательство.** Сущность души утверждает только то, что она есть и на что способна, иными словами, природе души свойственно воображать только то, что полагает

ее способность к действию (по пред. т.). Если мы говорим поэтому, что душа, созерцая самое себя, воображает свою неспособность, то мы говорим этим только то, что когда душа стремится воображать что-либо, полагающее ее способность к действию, то это ее стремление ограничивается, иными словами (по сх. т. 11), что она подвергается неудовольствию; что и требовалось доказать.

**Королларий 1.** Такое неудовольствие увеличивается все больше и больше, если человек воображает, что другие его порицают. Доказывается это точно так же, как кор. т. 53.

**Схония.** Такое неудовольствие, сопровождаемое идеей о нашем бессилии, называется *приниженностью*; удовольствие же, происходящее из созерцания самих себя, называется *самолюбием* или самоудовлетворенностью. Так как последнее возникает всякий раз, как человек созерцает свои добродетели или свою способность к действию, то отсюда происходит то, что каждый стремится рассказывать свои подвиги и хвастаться своими силами, как телесными, так и духовными, и что люди по этой причине бывают тягостны друг для друга. Из этого в свою очередь происходит, что люди по природе своей завистливы (см. сх. т. 24 и сх. т. 32), иными словами, они находят удовольствие в бессилии себе подобных, и, наоборот, им причиняет неудовольствие их сила. В самом деле, всякий раз, как кто-либо воображает свои действия, он чувствует (по т. 53) удовольствие, и тем большее, чем больше совершенства выражают, по его воображению, эти действия и чем отчетливее он их воображает, т. е. (по сказанному в сх. 1, т. 40, ч. II) чем более может он отличить их от чужих действий и рассматривать как единственные в своем роде. Поэтому всякий, созерцая себя, будет всего более чувствовать удовольствие тогда, когда он будет находить в себе что-либо такое, что по отношению к другим он отрицает. Если же то, что он утверждает о себе, он относит к общей идее человека или животного, то он будет чувствовать удовольствие не в такой степени и, наоборот, будет чувствовать неудовольствие, если вообразит, что его действия при сравнении с действиями других оказываются более бессильными. Неудовольствие это он будет (по т. 28) стремиться удалить, или превратно истолковывая действия себе подобных, или украшая, насколько возможно, свои. Поэтому ясно, что люди уже по природе

своей склонны к ненависти и зависти, а к этому присоединяется еще и само их воспитание. Ибо родители обыкновенно побуждают детей к добродетели, возбуждая в них честолюбие и зависть.

Может быть, останется недоумение, почему же мы нередко поражаемся добродетелями людей и благоговеем перед ними. Чтобы удалить это недоумение, я прибавлю второй королларий.

**Королларий 2.** Всякий завидует только добродетели себе равного.

**Доказательство.** Зависть есть сама ненависть (см. сх. т. 24), иными словами (по сх. т. 13), неудовольствие, т. е. (по сх. т. 11) такое состояние, в котором способность человека к действию или его стремление ограничивается. Но человек (по сх. т. 9) стремится и желает делать только то, что может вытекать из данной его природы. Следовательно, он вовсе не будет желать приписывать себе способность к действию или (что то же) добродетель, свойственную чужой природе, а его природе чуждую. А потому его желание не может быть ограничено, т. е. (по сх. т. 11) сам он не может подвергаться неудовольствию вследствие того, что он созерцает какую-нибудь добродетель в несходном с собой, а следовательно, он не может ему и завидовать; он может завидовать только себе равному, одинаковому с ним по природе; что и требовалось доказать.

**Схоллия.** Если таким образом мы говорили выше в сх. т. 52 этой части, что мы чувствуем почтение к какому-либо человеку вследствие того, что поражаемся его мудростью, мужеством и т. д., то это потому, что мы (как ясно из этой теоремы) воображаем эти добродетели присутствующими единственно ему, а не общими и нашей природе; а потому мы будем завидовать им не более, как высоте деревьев, храбрости львов и т. д.

### Т е о р е м а 56.

*Существует столько же видов удовольствия, неудовольствия и желаний, а следовательно, и всех аффектов, слагающихся из них (каково душевное колебание) или от них производных (каковы любовь, надежда, страх и т. д.), сколько существует видов тех объектов, со стороны которых мы подвергаемся аффектам.*

**Доказательство.** Удовольствие и неудовольствие, а следовательно и аффекты, слагающиеся из них или от них производные, суть страдательные состояния (по сх. т. 11); но мы (по т. 1) необходимо страдаем, поскольку имеем идеи неадекватные; и лишь поскольку мы их имеем, постольку (по т. 3) и страдаем, т. е. (см. сх. 1 т. 40, ч. II) мы лишь постольку необходимо страдаем, поскольку воображаем, иными словами (см. т. 17, ч. II с ее сх.), поскольку мы подвергаемся аффекту, обнимающему собой природу нашего тела и природу тела внешнего. Поэтому природа всякого страдательного состояния необходимо должна быть объясняема так, чтобы в нем выражалась природа того объекта, со стороны которого мы подвергаемся аффекту. Так, удовольствие, возникающее, например, из объекта *A*, должно обнимать собой природу самого объекта *A*, удовольствие, возникающее из объекта *B*, — природу самого *B*, и, следовательно, два эти аффекта удовольствия по природе своей различны, так как они возникают из причин различной природы. Точно так же и аффект неудовольствия, возникающий из одного объекта, по природе своей различен от неудовольствия, возникающего по другой причине. То же самое должно сказать о любви, ненависти, надежде, страхе, душевном колебании и т. д., — и, следовательно, необходимо существует столько же видов удовольствия, неудовольствия, любви, ненависти и т. д., сколько существует видов объектов, со стороны которых мы подвергаемся аффектам.

Что касается желания, то оно есть самая сущность или природа каждого, поскольку она представляется определенной к какому-либо действию из данного ее состояния (см. сх. т. 9). Следовательно, согласно с тем, подвергается ли человек со стороны внешних причин тому или другому виду удовольствия, неудовольствия, любви и т. д., т. е. согласно с тем, в какое состояние приводится его природа, и его желание необходимо будет таким или другим, и природа одного желания необходимо отличается от природы другого настолько же, насколько различаются между собой те аффекты, из которых возникает каждое из них. Итак, существует столько же видов желания, сколько видов удовольствия, неудовольствия, любви и т. д., и, следовательно (по только что показанному), столько же, сколько видов тех объектов, со стороны

которых мы подвергаемся аффектам; что и требовалось доказать.

**Схотия.** Между видами аффектов, которые (по пред. т.) должны быть весьма многочисленны, замечательны *чревоугодие, пьянство, разврат, скупость и честолюбие*, составляющие не что иное, как частные понятия любви или желанья, выражающие природу обоих этих аффектов по тем объектам, к которым они относятся. Ибо под чревоугодием, пьянством, развратом, скупостью и честолюбием мы понимаем не что иное, как неумеренную любовь или стремление к пиршествам, питью, половым сношениям, богатству и славе. Сверх того эти аффекты в силу того, что мы различаем их от других только по тому объекту, к которому они относятся, не имеют себе противоположных. Ибо умеренность, трезвость и, наконец, целомудрие, которые мы обыкновенно противопоставляем чревоугодию, пьянству и разврату, не составляют аффектов, иными словами, страдательных состояний, а указывают на способность души, умеряющую эти аффекты.

Я не могу, впрочем, объяснять здесь остальные виды аффектов (так как их столько же, сколько видов объектов), да если бы и мог, то в этом нет надобности. Для нашей цели, а именно для определения силы аффектов и могущества над ними души, нам достаточно иметь общее определение каждого аффекта. Нам достаточно, говорю я, уразуметь общие свойства аффектов и души, чтобы быть в состоянии определить, в чем заключается и сколь велико могущество души в умерении и обуздании аффектов. Поэтому, хотя между различными аффектами любви, ненависти или желанья, например между любовью к детям и любовью к жене, есть большая разница, однако нам нет нужды знать эти различия и делать дальнейшие изыскания об их природе и происхождении.

### Т е о р е м а 57.

*Всякий аффект одного индивидуума отличается от аффекта другого настолько, насколько сущность одного отличается от сущности другого.*

**Доказательство.** Эта теорема явствует из акс. 1, которую см. после леммы 3, сх. т. 13, ч. II. Тем не менее мы докажем ее из определений трех первоначальных аффектов.

Все аффекты, как это показывают данные нами их определения, относятся к желанию, удовольствию или неудовольствию. Но желание есть самая природа или сущность каждого (см. его опр. в сх. т. 9); следовательно, желание всякого индивидуума отличается от желания другого настолько, насколько природа или сущность одного отличается от сущности другого. Далее удовольствие и неудовольствие составляют страдательные состояния, которыми способность или стремление каждого пребывать в своем существовании увеличивается или уменьшается, способствуется или ограничивается (по т. 11 и ее сх.). Но под стремлением пребывать в своем существовании, поскольку оно относится вместе и к душе и к телу, мы разумеем влечение и желание (см. сх. т. 9); следовательно, удовольствие и неудовольствие составляют самое желание или влечение, поскольку оно увеличивается или уменьшается, способствуется или ограничивается внешними причинами, т. е. они (по той же сх.) составляют самую природу каждого индивидуума. А потому удовольствие или неудовольствие одного отличается от удовольствия или неудовольствия другого настолько же, насколько природа или сущность одного отличается от сущности другого. И следовательно, всякий аффект одного индивидуума отличается от аффекта другого настолько и т. д.; что и требовалось доказать.

**Схолия.** Отсюда следует, что аффекты животных, которых называют лишенными разума (считать их бездушными после того, как мы узнали происхождение души, мы никоим образом не можем), отличаются от аффектов человека настолько, насколько их природа отличается от природы человеческой. Так и человек и лошадь подвержены страсти производить потомство, но последняя — страсти лошадиной, первый — человеческой. Точно так же страсти и влечения насекомых, рыб и птиц должны быть различны. Хотя, таким образом, каждый индивидуум живет в довольстве своей данной природой и находит в ней удовольствие, однако эта жизнь, которой каждый доволен, и удовольствие есть не что иное, как идея или душа того же самого индивидуума; а потому удовольствие одного отличается по своей природе от удовольствия другого настолько, насколько сущность одного отличается от сущности другого. Из предыдущей теоремы следует, наконец, что немало также разницы между удо-

вольствием, которым увлекается, например, пьяница, и удовольствием, которым обладает философ; я говорю это здесь мимоходом.

Вот все, что я хотел сказать об аффектах, относящихся к человеку, поскольку он пассивен. Остается прибавить несколько слов о тех аффектах, которые относятся к нему, поскольку он активен.

### Т е о р е м а 58.

*Кроме удовольствия и желания, составляющих страдательные состояния, существуют еще другие аффекты удовольствия и желания, которые присущи нам, поскольку мы активны.*

**Доказательство.** Когда душа постигает себя самое и свою способность к действию, она чувствует удовольствие (по т. 53). Душа же необходимо созерцает себя самое тогда, когда она постигает истинные или адекватные идеи (по т. 43, ч. II). Но она постигает некоторые адекватные идеи (по сх. 2 т. 40, ч. II). Следовательно, она чувствует и удовольствие, поскольку она постигает идеи адекватные, т. е. (по т. 1) поскольку она активна. Далее, душа (по т. 9) стремится пребывать в своем существовании, и поскольку она имеет идеи смутные, и поскольку имеет идеи ясные и отчетливые. Но под стремлением мы разумеем желание (по сх. той же т.). Следовательно, желание присуще нам также, поскольку мы познаем, иными словами (по т. 1), поскольку мы активны; что и требовалось доказать.

### Т е о р е м а 59.

*Между всеми аффектами, относящимися к душе, поскольку она активна, нет никаких, кроме относящихся к удовольствию и желанию.*

**Доказательство.** Все аффекты, как это показывают данные нами их определения, относятся к желанию, удовольствию или неудовольствию. Под неудовольствием же мы разумеем, что способность души к мышлению уменьшается или ограничивается (по т. 11 и ее сх.); следовательно, поскольку душа подвергается неудовольствию, ее способность к познанию, т. е. способность к действию

(по т. 1), уменьшается или ограничивается. Следовательно, никакие аффекты неудовольствия, поскольку душа активна, относиться к ней не могут, но только аффекты удовольствия и желания, которые (по пред. т.) постольку и присущи душе; что и требовалось доказать.

**Схолия.** Все активные состояния, вытекающие из аффектов, относящихся к душе, поскольку она познает, я отношу к твердости духа (*Fortitudo*), которую подразделяю на мужество (*Animositas*) и великодушие (*Generositas*). Под мужеством я разумею то желание, в силу которого кто-либо стремится сохранять свое существование по одному только предписанию разума. Под великодушием же я разумею то желание, в силу которого кто-либо стремится помогать другим людям и привязывать их к себе дружбой по одному только предписанию разума. Итак, те действия, которые имеют в виду одну только пользу действующего, я отношу к мужеству, а те, которые имеют в виду также и пользу другого, я отношу к великодушию. Следовательно, умеренность, трезвость, присутствие духа в опасностях и т. д. суть виды мужества; скромность, милосердие и т. д. — виды великодушия.

Думаю, что я изъяснил, таким образом, главнейшие аффекты и душевные колебания, происходящие из сложения трех первоначальных аффектов, именно желания, удовольствия (радости) и неудовольствия (печали), и показал их первые причины. Из сказанного ясно, что мы различным образом возбуждаемся внешними причинами и волнуемся, как волны моря, гонимые противоположными ветрами, не зная о нашем исходе и судьбе.

Я указал, как уже было сказано, только главнейшие возбуждения души, а не все, какие только могут быть. Идя тем же путем, как выше, мы легко могли бы показать, например, что любовь соединяется с раскаянием, неуважением, стыдом и т. д. Мало того, надеюсь, каждому очевидно из сказанного, что аффекты могут слагаться друг с другом столькими способами, и отсюда может возникнуть столько новых видоизменений, что их невозможно определить никаким числом. Но для моей цели достаточно перечислить только главнейшие; ибо остальные, опущенные мною, более удовлетворяли бы любопытство, чем приносили пользу.

Относительно любви, однако, следует заметить, что весьма часто случается, что в то время, как мы насла-



ждаемся чем-либо, к чему стремились, тело наше вследствие этого наслаждения приобретает новое состояние, которым оно определяется иначе, в нем пробуждаются новые образы вещей, и вместе с тем душа начинает воображать и желать иного. Так, например, воображая что-либо, что услаждает нас своим вкусом, мы желаем наслаждаться им, именно съесть. Но, пока мы им таким образом наслаждаемся, желудок наш наполняется, и тело приходит в иное состояние. Поэтому, если после того, как тело пришло уже в новое состояние, образ этого яства будет еще сохраняться, так как последнее продолжает еще находиться перед нами, а следовательно, будет сохраняться также и стремление или желание съесть его, то этому желанию или стремлению будет противодействовать означенное новое состояние, и следовательно, присутствие яства, которого мы домогались, будет нам ненавистно. Это и есть то, что мы называем *омерзением и отвращением*.

Я опустил далее внешние состояния тела, которые наблюдаются в таких аффектах, каковы дрожь, бледность, рыдание, смех и т. д., так как они относятся к одному только телу без всякого отношения к душе.

Наконец, следует сделать несколько замечаний относительно *определений аффектов*, которые поэтому я по порядку здесь повторяю и вставляю то, что следует относительно каждого из них заметить.

## О П Р Е Д Е Л Е Н И Е А Ф Ф Е К Т О В

1. *Желание* есть самая сущность человека, поскольку она представляется определенной к какому-либо действию каким-либо данным ее состоянием.

**Объяснение.** Выше в сх. т. 9 этой части мы сказали, что желание есть влечение, соединенное с его сознанием; влечение же есть самая сущность человека, поскольку она определена к таким действиям, которые служат к ее сохранению. Но в той же схолии я предупредил, что в действительности я не признаю никакой разницы между человеческим влечением и желанием. Ибо, будет ли человек сознавать свое влечение или нет, влечение остается все тем же; поэтому, дабы не показалось, что я допускаю

тавтологию, я не хотел объяснять желание через влечение, но постарался дать такое его определение, чтобы им можно было обнять все стремления человеческой природы, обозначаемые нами под именем влечения, воли, стремления или побуждения. Я мог бы сказать, что желание есть самая сущность человека, поскольку она представляется определенной к какому-либо действию. Но из такого определения (по т. 23, ч. II) не следовало бы, что душа может сознавать свое желание или влечение. Поэтому, чтобы включить причину этого сознания, необходимо было (по той же т.) прибавить: поскольку она определена каким-либо данным ее состоянием и т. д. Ибо под состоянием человеческой сущности мы разумеем всякое расположение этой сущности, будет ли оно врожденным, будет ли представляться под одним только атрибутом мышления или атрибутом протяжения или, наконец, будет относиться к обоим им вместе. Итак, я разумею здесь под именем желания всякие стремления человека, побуждения, влечения и хотения, которые бывают различны сообразно с различными состояниями человека и нередко до того противоположны друг другу, что человек влечется в разные стороны и не знает, куда обратиться.

2. *Удовольствие* есть переход человека от меньшего совершенства к большему.

3. *Неудовольствие* есть переход человека от большего совершенства к меньшему.

**Объяснение.** Я говорю *переход*, ибо удовольствие не составляет самого совершенства. Если бы человек родился с тем совершенством, к которому он переходит, он владел бы им без аффекта удовольствия. Это яснее становится из аффекта неудовольствия, который противоположен этому. Что неудовольствие состоит в переходе к меньшему совершенству, а не в самом меньшем совершенстве, этого никто не может отрицать, так как человек не может чувствовать неудовольствия, поскольку он обладает каким-либо совершенством. Мы не можем сказать также, что неудовольствие состоит в лишении большого совершенства, ибо лишение есть ничто, а аффект неудовольствия есть некоторый акт, который поэтому не может быть никаким другим актом, кроме акта перехода к меньшему совершенству, т. е. акта, в котором способность человека к действию уменьшается или ограничивается (см. сх. т. 11).

Определения *веселости, приятности, меланхолии и боли* я опускаю, так как они относятся главным образом к телу и суть не что иное, как виды удовольствия и неудовольствия.

4. *Поглощение внимания* есть воображение какой-либо вещи, приковывающее к себе душу вследствие того, что это единственное в своем роде воображение не имеет с другими никакой связи (см. т. 52 с ее сх.).

**Объяснение.** В сх. т. 18, ч. II, мы показали, по какой причине душа от созерцания одной вещи тотчас же переходит к мышлению другой; а именно потому, что образы этих вещей связаны друг с другом и находятся в таком порядке, что один следует за другим. Но этого нельзя представить себе в том случае, когда образ вещи будет новый; душа будет удерживаться в созерцании такой вещи до тех пор, пока она не будет определена другими причинами к мышлению иного. Таким образом, воображение новой вещи, рассматриваемое само в себе, по своей природе таково же, как и всех остальных; по этой причине я и не ставлю поглощение внимания в число аффектов и не вижу никакой причины делать это, так как такое сосредоточивание души происходит не по какой-либо положительной причине, которая отвлекла бы душу от воображения других вещей, но только вследствие того, что нет причины, почему душа из созерцания одной вещи определялась бы к мышлению иного.

Итак, я признаю (как уже говорил в сх. т. 11) только *три первоначальных или главных аффекта*, а именно: *аффекты удовольствия, неудовольствия и желания*. Что же касается до поглощения внимания, то я сказал о нем только по той причине, что аффекты, выводимые из трех первоначальных аффектов, обыкновенно обозначаются другими названиями в случае, если они относятся к объектам, поглощающим наше внимание. Та же причина побуждает меня присоединить сюда также и определение пренебрежения.

5. *Пренебрежение* есть воображение какой-либо вещи, так мало захватывающее душу, что душа присутствием такой вещи более побуждается к воображению того, чего нет в вещи, чем того, что в ней есть (см. сх. т. 52 этой части).

Определения *почтения и неуважения* я здесь опускаю, так как никакие аффекты, насколько я знаю, не берут от них своих названий.

6. *Любовь* есть удовольствие, сопровождаемое идеей внешней причины.

**Объяснение.** Такое определение достаточно ясно выражает сущность любви. Определение некоторых авторов, определяющих любовь как желание любящего соединиться с любимой вещью, выражает не сущность любви, но ее свойство. И так как эти авторы недостаточно усмотрели сущность любви, то они не могли иметь и ясного представления о ее свойстве; отсюда произошло то, что все считали их определение весьма темным. Но должно заметить, что, когда я говорю, что свойство любящего — соединяться волею с любимой вещью, я не разумею под волей обдуманное определение души, или свободный выбор (мы доказали в т. 48, ч. II, что это только вымысел), а также и не желание соединиться с любимой вещью, когда она отсутствует, или пребывать в ее присутствии, когда она налицо (ибо любовь можно представить и без таких желаний); я разумею под волей удовлетворение, которое возникает у любящего вследствие присутствия любимой вещи, укрепляющего в любящем его удовольствие или по крайней мере способствующего ему.

7. *Ненависть* есть неудовольствие, сопровождаемое идеей внешней причины.

**Объяснение.** Из сказанного в объяснении предыдущего определения легко можно видеть, что должно здесь заметить (см., кроме того, сх. т. 15 этой части).

8. *Расположение* есть удовольствие, сопровождаемое идеей какой-либо вещи, составляющей косвенную причину удовольствия.

9. *Отвращение* есть неудовольствие, сопровождаемое идеей какой-либо вещи, составляющей косвенную причину неудовольствия (см. об этих аффектах сх. т. 15).

10. *Преданность* есть любовь к тому, кто приковывает наше внимание.

**Объяснение.** В т. 52 мы показали, что поглощение внимания возникает вследствие новизны вещи. Поэтому, если мы часто будем воображать что-либо, поглощающее наше внимание, то мы перестанем обращать на это особенное внимание, и, таким образом, мы видим, что аффект преданности легко перерождается в простую любовь.

11. *Осмеление* есть удовольствие, возникающее вследствие того, что мы воображаем, что в ненавидимой нами вещи есть что-либо такое, чем мы пренебрегаем.

**Объяснение.** Относясь с пренебрежением к ненавидимой нами вещи, мы тем самым отрицаем ее существование (см. сх. т. 52) и в силу этого (по т. 20) чувствуем удовольствие. Но так как мы предполагаем, что человек ненавидит то, что он осмеивает, то отсюда следует, что такое удовольствие непрочно (см. сх. т. 47).

12. *Надежда* есть непостоянное удовольствие, возникающее из идеи будущей или прошедшей вещи, в исходе которой мы до некоторой степени сомневаемся.

13. *Страх* есть непостоянное неудовольствие, возникшее из идеи будущей или прошедшей вещи, в исходе которой мы до некоторой степени сомневаемся (см. об этих аффектах сх. 2 т. 18).

**Объяснение.** Из этих определений следует, что нет ни надежды без страха, ни страха без надежды. В самом деле, если кто находится в надежде и сомневается в исходе вещи, тот, по предположению, воображает что-либо, исключаящее существование будущей вещи; а потому он чувствует в силу этого неудовольствие (по т. 19) и, следовательно, пребывая в надежде, в то же время боится за исход вещи. И, наоборот, кто боится, т. е. сомневается в исходе неизвестной ему вещи, также воображает что-либо, исключаящее существование этой вещи, и потому (по т. 20) чувствует удовольствие и, следовательно, имеет в силу этого надежду, что этого не произойдет.

14. *Уверенность* есть удовольствие, возникшее из идеи будущей или прошедшей вещи, причина сомневаться в которой исчезла.

15. *Отчаяние* есть неудовольствие, возникшее из идеи будущей или прошедшей вещи, причина сомневаться в которой исчезла.

**Объяснение.** Таким образом, из надежды возникает уверенность, а из страха — отчаяние, если уничтожается причина сомневаться в исходе вещи. Это происходит вследствие того, что человек воображает, что прошедшая или будущая вещь находится налицо, и смотрит на нее, как на существующую в настоящее время; или же потому, что он воображает что-либо, исключаящее существование тех вещей, которые заставляли его сомневаться. Ибо хотя мы (по кор. т. 31, ч. II) и никогда не можем знать об исходе единичных вещей, однако может случиться, что мы не сомневаемся в их исходе, так как не сомневаемся в вещи и знать о ней — две вещи разные (см. сх. т. 49,

ч. II). Поэтому может случиться, что вследствие образа прошедшей или будущей вещи мы подвергаемся такому же аффекту удовольствия или неудовольствия, как и вследствие образа вещи настоящей, как мы показали это в т. 18, которую и смотри вместе с ее 2-й схолией.

16. *Наслаждение* есть удовольствие, сопровождаемое идеей прошедшей вещи, случившейся сверх ожидания.

17. *Подавленность* есть неудовольствие, сопровождаемое идеей прошедшей вещи, случившейся сверх ожидания.

18. *Сострадание* есть неудовольствие, сопровождаемое идеей зла, приключившегося с другим, кого мы воображаем себе подобным (см. сх. т. 22 и сх. т. 27).

**Объяснение.** Между состраданием и сочувствием нет, кажется, никакого различия, кроме разве того только, что сострадание относится к отдельным случаям аффекта, а сочувствие — к постоянному расположению к нему.

19. *Благорасположение* есть любовь к кому-либо, кто сделал добро другому.

20. *Негодование* есть ненависть к кому-либо, кто сделал зло другому.

**Объяснение.** Я знаю, что эти названия в обыкновенном словоупотреблении обозначают нечто другое. Но моя цель — объяснить не значение слов, а сущность вещей и обозначать их названиями, обыкновенное значение которых не расходилось бы совершенно с тем, которое я хочу придать им; пусть это и будет замечено раз навсегда (см. о причине этих аффектов кор. 1 т. 27 и сх. т. 22 этой части).

21. *Превозношение* состоит в том, что ставят кого-либо вследствие любви выше, чем следует.

22. *Презрение* состоит в том, что ставят кого-либо вследствие ненависти ниже, чем следует.

**Объяснение.** Таким образом, превозношение есть действие или свойство любви, презрение — ненависти; поэтому *превозношение* можно определить так же, как любовь, поскольку она действует на человека таким образом, что он ставит любимый предмет выше, чем следует, и, наоборот, *презрение* — как ненависть, поскольку она действует на человека таким образом, что он ставит того, кого он ненавидит, ниже, чем следует (см. об этих аффектах сх. т. 26).

23. *Зависть* есть ненависть, поскольку она действует на человека таким образом, что он чувствует неудоволь-

стве при виде чужого счастья, и наоборот — находит удовольствие в чужом несчастье.

**Объяснение.** Зависти обыкновенно противопоставляется сочувствие, которое поэтому против обыкновенного значения этого слова можно определить так:

24. *Сочувствие* есть любовь, поскольку она действует на человека таким образом, что он чувствует удовольствие при виде чужого счастья, и наоборот — неудовольствие при виде его несчастья.

**Объяснение.** О зависти см. сх. т. 24 и сх. т. 32.

Таковы аффекты удовольствия и неудовольствия, сопровождаемые, как причиной непосредственной или косвенной, идеей о внешней вещи. Перехожу к другим, сопровождаемым, как причиной, идеей о внутренней вещи.

25. *Самоудовлетворенность* есть удовольствие, возникшее вследствие того, что человек созерцает себя самого и свою способность к действию.

26. *Приниженность* есть неудовольствие, возникшее вследствие того, что человек созерцает свою неспособность или бессилие.

**Объяснение.** Самодовольство противопоставляется приниженности, поскольку мы разумеем под ним удовольствие, возникающее вследствие того, что мы созерцаем нашу способность к действию. Если же мы разумеем под ним также удовольствие, сопровождаемое идеей о каком-либо действии, которое мы совершили, как мы в том уверены, по свободному решению души, тогда оно противопоставляется раскаянию, определяемому нами таким образом:

27. *Раскаяние* есть неудовольствие, сопровождаемое идеей о каком-либо действии, которое мы совершили, как мы в том уверены, по свободному решению души.

**Объяснение.** Причины этих аффектов мы показали в сх. т. 51 и т.т. 53, 54, 55 и ее схолии. О свободном решении души смотри сх. т. 35, ч. II. Но, кроме того, здесь следует заметить, что нет ничего удивительного в том, что вообще все действия, называемые обыкновенно *неправильными*, сопровождаются неудовольствием, а те, которые называются *правильными*, — удовольствием. Из сказанного выше мы легко можем понять, что это главным образом зависит от воспитания. В самом деле, родители, осуждая действия неправильные и браня за них детей и, наоборот, хваля и советуя действия правильные,

производят этим то, что с первыми соединяется чувство неудовольствия, с последними — удовольствия. Это подтверждается также и самим опытом. Ибо обычай и религия не у всех одни и те же; наоборот, что у одних священо, то у других нечестиво, что у одних честно, у других постыдно. Таким образом, каждый раскаивается в каком-либо поступке или гордится им сообразно с тем, как он был воспитан.

28. *Самомнение* состоит в том, что ставят себя вследствие любви к себе выше, чем следует.

*Объяснение.* Таким образом, самомнение отличается от превознесения тем, что последнее относится к внешнему объекту, а самомнение — к самому человеку, ставящему себя выше, чем следует. Впрочем, как превознесение есть следствие и свойство любви, так самомнение есть следствие и свойство самолюбия и, следовательно, может быть определено как любовь к самому себе, иными словами — самодовольство, поскольку оно действует на человека таким образом, что он ставит себя выше, чем следует (см. сх. т. 26). Этот аффект не имеет себе противоположного, ибо никто не ставит себя вследствие ненависти к самому себе ниже, чем следует; мало того, никто не ставит себя ниже, чем следует, даже воображая, что он не способен на то или другое. Ибо, если человек воображает, что он к чему-либо неспособен, то он воображает это необходимо и этим воображением располагает таким образом, что в действительности не может произвести того, чего он не может по его воображению. В самом деле, пока он воображает, что не может того или другого, он остается неопределенным к действию, и, следовательно, невозможно, чтобы он сделал это. Однако же, если мы обратим внимание на то, что зависит от одного только мнения, то будем в состоянии понять возможность того, что человек ставит себя ниже, чем следует. Может случиться, что кто-либо, с неудовольствием созерцая свое бессилие, вообразит, что к нему все относятся с пренебрежением, между тем как другие вовсе и не думают пренебрегать им. Кроме того, человек может ставить себя ниже, чем следует, если он в настоящее время отрицает о себе что-либо по отношению к будущему времени, о котором он не знает; если он думает, например, что он ничего не может знать наверное и не может желать или делать ничего, кроме неправильного или постыдного и т. д.



Мы можем сказать далее, что кто-либо ставит себя ниже, чем следует, когда видим, что он из излишней боязни перед стыдом не осмеливается на то, на что осмеливаются другие, ему равные. Таким образом, мы можем противопоставить сомнению тот аффект, который я назову *самоуничижением*. Ибо, как из самодовольства возникает сомнение, так и из приниженности — самоуничужение; поэтому определение его будет следующее:

29. *Самоуничужение* состоит в том, что ставят себя вследствие неудовольствия ниже, чем следует.

**Объяснение.** Однако обыкновенно мы противопоставляем сомнению прииженность; но при этом мы обращаем внимание более на действие того и другого, чем на их природу. Мы называем обыкновенно много о себе думающим того, кто слишком гордится (см. сх. т. 30), кто рассказывает только о своих добродетелях и чужих пороках, кто желает выдаваться из всех других, кто, наконец, является с таким важным видом и с такой пышностью, с какими являются обыкновенно другие, стоящие гораздо выше его. Наоборот, приниженным называют того, кто часто краснеет, сознается в своих недостатках и рассказывает о добродетелях других, всем уступает, наконец, ходит с опущенной головой и не заботится о своей внешности. Впрочем, эти аффекты, а именно прииженность и самоуничужение, крайне редки. Ибо природа человеческая, рассматриваемая сама в себе, восстает против них всеми своими силами (см. т. 13 и т. 54); так что те, которых всего более считают самоуничуженными и приниженными, в огромном большинстве случаев бывают самыми честолюбивыми и завистливыми.

30. *Гордость* есть удовольствие, сопровождаемое идеей какого-либо нашего действия, которое другие, по нашему воображению, хвалят.

31. *Стыд* есть неудовольствие, сопровождаемое идеей какого-либо нашего действия, которое другие, по нашему воображению, порицают.

**Объяснение.** Об этих аффектах см. сх. т. 30 этой части. Но здесь должно обратить внимание на различие, существующее между стыдом и стыдливостью. *Стыд* есть неудовольствие, следующее за поступком, которого нам стыдно; *стыдливость* же есть страх или боязнь стыда, препятствующая человеку допустить что-либо постыдное. Стыдливости обыкновенно противопоставляют *бесстыдство*,

которое на самом деле, как я покажу на своем месте, не составляет аффекта: но названия аффектов (как я уже говорил) более показывают их словоупотребление, чем природу.

Таким образом, я изложил *аффекты удовольствия и неудовольствия*, которые предполагал объяснить. Перехожу к тем, которые я отношу к *желанию*.

32. *Тоска* есть желание или влечение к обладанию какой-либо вещью, поддерживаемое памятью об этой вещи и вместе с тем ограничиваемое памятью о других вещах, исключающих существование желаемой вещи.

**Объяснение.** Вспоминая о какой-либо вещи, мы тем самым, как мы уже не раз говорили, располагаемся к созерцанию ее с тем же аффектом, как если бы она была налицо; но это расположение или стремление, пока мы бодрствуем, большей частью сдерживается образами вещей, исключающих существование той вещи, о которой мы вспоминаем. Таким образом, вспоминая о какой-либо вещи, которая когда-либо доставила нам удовольствие, мы тем самым стремимся созерцать ее как находящуюся налицо, с тем же самым аффектом удовольствия; но это стремление тотчас же сдерживается воспоминанием о вещах, исключающих ее существование. Поэтому тоска в действительности есть неудовольствие, противоположное тому удовольствию, которое возникает вследствие отсутствия ненавидимой нами вещи (о котором см. сх. т. 47 этой части). Но так как название «тоска» указывает, повидимому, на желание, то я и отношу этот аффект к аффектам желания.

33. *Соревнование* есть желание чего-либо, зарождающееся в нас вследствие того, что мы воображаем, что другие желают того же.

**Объяснение.** Кто бежит вследствие того, что видит других бегущими, боится, видя боящимися других, точно так же кто, видя, что кто-либо обжег руку, отдергивает свою руку и делает такие же телодвижения, как если бы его рука на самом деле была обожжена, про того мы говорим, что он подражает чужому аффекту, а не соревнует ему; это не потому, чтобы для соревнования была одна причина, а для подражания другая, а только потому, что обыкновенно называют соревнующим лишь того, кто подражает тому, что мы считаем честным, полезным или приятным (о причине соревнования см. т.

27 с ее схолией, а относительно того, почему с этим аффектом в большинстве случаев соединена ненависть, см. т. 32 с ее схолией).

34. *Признательность* или *благодарность* есть желание или старание делать из любви добро тому, кто вследствие такого же аффекта любви сделал нам добро (см. т. 39 с сх. т. 41).

35. *Благоволение* есть желание делать добро тому, кого нам жалко (см. сх. т. 27).

36. *Гнев* есть желание, побуждающее нас вследствие ненависти причинять зло тому, кого мы ненавидим (см. т. 39).

37. *Месть* есть желание, побуждающее нас вследствие взаимной ненависти причинять зло тому, кто вследствие такого же аффекта нанес вред нам (см. кор. 2 т. 40 с ее сх.).

38. *Жестокость* или *свирепость* есть желание, побуждающее нас причинять зло тому, кого мы любим или кого нам жалко.

**Объяснение.** Жестокости противоположна *кротость*, которая составляет не страдательное состояние, а способность духа, умеряющую гнев и месть.

39. *Трусость* есть желание избежать большего зла, которого мы страшимся, при помощи меньшего (см. сх. т. 39).

40. *Смелость* есть желание, побуждающее кого-либо делать что-либо с опасностью, подвергнуться которой страшатся ему равные.

41. *Малодушие* — говорится про того, чье желание сдерживается страхом перед опасностью, подвергнуться которой осмеливаются ему равные.

**Объяснение.** Таким образом, малодушие есть не что иное, как страх какого-либо зла, которого другие обыкновенно не боятся; поэтому я не отношу его к аффектам желанья, однако же объяснил его здесь потому, что, поскольку мы обращаем внимание на желание, оно действительно является противоположным аффекту смелости.

42. *Оцепенение* — говорится про того, чье желание избежать зла сдерживается тем, что внимание его поглощается злом, которого он страшится.

**Объяснение.** Таким образом, оцепенение составляет вид малодушия. Но так как оцепенение возникает из двойного страха, то его удобнее можно определить как страх, до того овладевающий замешавшимся или колеб-

лющимся человеком, что он не в состоянии отвратить от себя зло. Я говорю «замешавшимся», если его желание отвратить зло сдерживается тем, что внимание его поглощено; «колеблющимся» — в случае, если это желание ограничивается страхом перед другим злом, одинаково его ужасающим, вследствие чего он и не знает, которого из двух ему избегать (см. об этом т. 39 и сх. т. 52; о мало-душий и смелости см. сх. т. 51).

43. *Любезность* или *скромность* есть желание делать то, что нравится людям, и удерживаться от того, что им не нравится.

44. *Честолюбие* есть чрезмерное желание славы.

**Объяснение.** Честолюбие есть желание, увеличивающее и укрепляющее все другие аффекты (по т. 27 и т. 31); поэтому оно едва ли может быть побеждено. Ибо, пока человек одержим каким-либо желанием, он необходимо одержим вместе с тем и этим. «Самый лучший человек, — говорит Цицерон, — всего более руководствуется славой. Даже философы на тех книгах, в которых они пишут о презрении к славе, подписывают свое имя» и т. д.

45. *Чревоугодие* есть неумеренное желание или любовь к пиршествам.

46. *Пьянство* есть неумеренное желание и любовь к вину.

47. *Скупость* есть неумеренное желание и любовь к богатствам.

48. *Разврат* есть также желание и любовь к половым сношениям.

**Объяснение.** Будет ли такое желание половых сношений умеренно или неумеренно, оно обыкновенно называется развратом. Затем эти пять аффектов (как я говорил в сх. т. 56) противоположных себе не имеют. Ибо скромность составляет вид честолюбия, о котором смотри сх. т. 29. Далее, умеренность, трезвость и целомудрие, как я также говорил уже, указывают на способность души, а не на страдательное состояние. И хотя и может случиться, что человек скупой, честолюбивый или трус удерживается от излишней пищи, питья или половых сношений, однако же трусость, честолюбие и страх не противоположны чревоугодию, пьянству и разврату. Ибо скупой весьма часто страстно желает утонуть в чужой пище и питье. Честолюбивый же, если только он надеется, что это останется в тайне, не будет знать себе никакой меры, и если

он живет среди пьяниц и развратников, то вследствие того, что он честолюбив, он будет еще склоннее к этим порокам, чем они. Наконец, трус делает то, чего не желает: бросая в море свои богатства ради того, чтобы избежать смерти, он тем не менее остается скупцом; так и развратник, хотя он и подвергается неудовольствию вследствие того, что не имеет возможности удовлетворить своему сладострастью, не перестает быть развратником. И вообще эти аффекты не столько указывают на самые акты пиршеств, пьянства и т. д., сколько на самое влечение и любовь. Таким образом, этим аффектам можно противопоставить только великодушие и мужество, о которых впоследствии.

Определения *ревности* и остальных колебаний души я прохожу молчанием как вследствие того, что они возникают из сложения аффектов, уже определенных нами, так и вследствие того, что многие из них не имеют особых названий, что показывает, что для потребностей жизни достаточно знать о них только вообще. Впрочем, из данных нами определений аффектов вытекает, что *все* они *возникают из желания, удовольствия или неудовольствия* или, лучше сказать, ничего не составляют кроме трех этих аффектов, из которых каждый обыкновенно называется разными именами сообразно с их различными отношениями и внешними признаками. Если мы захотим обратить внимание только на эти первоначальные аффекты и на то, что мы сказали выше о природе души, то, поскольку аффекты относятся к одной только душе, мы можем дать такое определение их.

## ОБЩЕЕ ОПРЕДЕЛЕНИЕ АФФЕКТОВ

*Аффект*, называемый *страстью души*, есть смутная идея, в которой душа утверждает большую или меньшую, чем прежде, силу существования своего тела или какой-либо его части и которой сама душа определяется к мышлению одного преимущественно перед другим.

**Объяснение.** Я говорю, во-первых, что аффект, или страдательное состояние духа, есть «смутная идея», ибо мы показали (см. т. 3), что душа пассивна только постольку, поскольку имеет идеи неадекватные или смутные. Далее

я говорю: «в которой душа утверждает бóльшую или меньшую, чем прежде, силу существования своего тела или какой-либо его части», так как все наши идеи о телах (по кор. 2 т. 16, ч. II) более указывают состояния нашего тела, чем природу тела внешнего; та же идея, которая составляет форму аффекта, должна указывать или выражать состояние тела или какой-либо его части, которое имеет тело или какая-либо его часть вследствие того, что его способность к действию, иными словами, сила существования, увеличивается или уменьшается, способствуется или ограничивается. Но должно заметить, что, когда я говорю «бóльшую или меньшую, чем прежде, силу существования», я не подразумеваю, что душа сравнивает настоящее состояние тела с прошедшим, но что идея, составляющая форму аффекта, утверждает о теле что-либо, на самом деле заключающее в себе более или менее реальности, чем прежде. А так как сущность души (по т. 11 и т. 13, ч. II) состоит в том, что она утверждает действительное существование своего тела и так как под совершенством мы разумеем самую сущность вещи, то отсюда следует, что душа переходит к бóльшему или меньшему совершенству тогда, когда ей случается утверждать о своем теле или какой-либо его части что-нибудь такое, что заключает в себе более или менее реальности, чем прежде. Поэтому, сказав выше, что способность души к мышлению увеличивается или уменьшается, я хотел разуметь под этим только то, что душа образовала о своем теле или какой-либо его части идею, выражающую более или менее реальности, чем она прежде утверждала о своем теле. Ибо превосходство идей и действительная (актуальная) способность к мышлению оцениваются по превосходству объекта. Наконец, я прибавил: «и которой сама душа определяется к мышлению одного преимущественно перед другим», для того чтобы кроме природы удовольствия и неудовольствия, которую выражает первая часть определения, выразить также и природу желания.





ЧАСТЬ ЧЕТВЕРТАЯ  
О ЧЕЛОВЕЧЕСКОМ РАБСТВЕ  
ИЛИ О СИЛАХ АФФЕКТОВ

ПРЕДИСЛОВИЕ

**Ч**еловеческое бессилие в укрощении и огра ничении аффектов я называю *рабством*. Ибо человек, подверженный аффектам, уже не владеет сам собой, но находится в руках фортуны, и притом в такой степени, что он, хотя и видит перед собой лучшее, однако принужден следовать худшему. Я намерен показать в этой части причину этого и раскрыть, кроме того, что имеют в себе аффекты хорошего и дурного. Но, прежде чем приступить к этому, я хочу предпослать несколько слов *о совершенстве и несовершенстве и о добре и зле*.

Кто предложил сделать что-либо и сделал, тот назовет это *совершенным*, и не только он сам, но и всякий, кто верно знает мысль и цель этого произведения или думает, что знает их. Если, например, кто-нибудь увидит какое-либо произведение (я предполагаю его еще не оконченным) и узнает, что цель творца его построить дом, тот назовет этот дом несовершенным, и наоборот — совершенным, как только увидит, что дело доведено до конца, предположенного задумавшим его. Если же кто видит какое-либо произведение, подобного которому он никогда не видал, и не знает мысли его творца, то он, конечно, не может знать, совершенно ли это произведение или нет. Таково, кажется, было первое значение этих слов.

Но после того, как люди начали образовывать общие идеи и создавать образцовые представления домов, зданий, башен и т. д. и предпочитать одни образцы вещей другим, то каждый стал называть *совершенным* то, что ему казалось согласным с общей идеей, образованной

для такого рода вещей, и наоборот — *несовершенным* то, что казалось менее согласным с составленным для него образцом, хотя бы оно по мысли творца и было вполне законченным. На том же самом основании, кажется, обыкновенно называют совершенными или несовершенными вещи естественные, т. е. те, которые не произведены человеческой рукой: люди имеют ведь обыкновение образовывать общие идеи как для искусственных вещей, так и для естественных, эти идеи считают как бы образцами вещей и уверены, что природа (которая, по их мнению, ничего не производит иначе, как ради какой-либо цели) созерцает их и ставит себе в качестве образцов. Поэтому когда они видят, что в природе происходит что-либо не совсем согласное с составленным для такого рода вещей образцом, то они уверены, что сама природа оказалась недостаточно сильной или погрешила и оставила эту вещь несовершенной. Таким образом, мы видим, что люди привыкли называть естественные вещи *совершенными* или *несовершенными* более вследствие предрассудка, чем вследствие истинного познания их. В самом деле, мы показали в прибавлении к первой части, что природа не действует по цели; ибо то вечное и бесконечное существо, которое мы называем богом или природой, действует по той же необходимости, по которой существует, — мы показали, что, по какой необходимости природы оно существует, по той же оно и действует (см. т. 16, ч. I). Таким образом, основание или причина, почему бог или природа действует и почему она существует, одна и та же. Поэтому как природа существует не ради какой-либо цели, так и действует не ради какой-либо цели; но как для своего существования, так и для своего действия не имеет никакого принципа или цели. Причина же, называемая конечной, есть не что иное, как самое человеческое влечение, поскольку оно рассматривается как принцип или первоначальная причина какой-либо вещи. Так, например, когда мы говорим, что обитание было конечной причиной того или другого дома, то под этим мы, конечно, подразумеваем только то, что человек, вследствие того что он вообразил себе удобства жизни в жилище, возымел влечение построить дом. Поэтому обитание, поскольку оно рассматривается как конечная причина, есть не что иное, как такое отдельное влечение, составляющее в действительности причину производя-



щую, на которую смотрят, как на конечную, вследствие того что люди обыкновенно не знают причин своих влечений. Ибо, как я уже много раз говорил, свои действия и влечения они сознают, причин же, которыми они определяются к ним, не знают. Что же касается ходячих мнений, будто бы природа обнаруживает иногда недостатки или погрешает и производит вещи несовершенные, то я ставлю их в число тех вымыслов, о которых говорил в Прибавлении к первой части.

Итак, *совершенство и несовершенство* в действительности составляют только модусы мышления, именно понятия, обыкновенно образуемые нами путем сравнения друг с другом индивидуумов одного и того же вида или рода. По этой-то причине я и сказал выше (опр. 6, ч. II), что под реальностью и совершенством я разумею одно и то же. В самом деле, все индивидуумы природы мы относим обыкновенно к одному роду, называемому самым общим, именно — к понятию сущего, которое обнимает собой абсолютно все индивидуумы природы. Поэтому, относя индивидуумы природы к этому роду, сравнивая их друг с другом и находя, что одни заключают в себе более бытия или реальности, чем другие, мы говорим, что одни *совершеннее* других. Приписывая же им что-либо, заключающее в себе отрицание, как то: предел, конец, неспособность и т. д., мы называем их *несовершенными* вследствие того, что они не производят на нашу душу такого же действия, как те, которые мы называем совершенными, а вовсе не вследствие того, чтобы им недоставало чего-либо им свойственного или чтобы природа погрешила. Ведь природе какой-либо вещи свойственно только то, что вытекает из необходимости природы ее производящей причины; а все, что вытекает из необходимости природы производящей причины, необходимо и происходит.

Что касается до *добра и зла*, то они также не показывают ничего положительного в вещах, если их рассматривать самих в себе, и составляют только модусы мышления, или понятия, образуемые нами путем сравнения вещей друг с другом. Ибо одна и та же вещь в одно и то же время может быть и хорошей и дурной, равно как и безразличной. Музыка, например, хороша для меланхолика, дурна для носящего траур, а для глухого она ни хороша, ни дурна.

Но, хотя это и так, однако названия эти нам следует удерживать. Ибо так как мы желаем образовать идею человека, которая служила бы для нас образцом человеческой природы, то нам будет полезно удерживать эти названия в том смысле, в каком я сказал. Поэтому под добром я буду понимать в последующем то, что составляет для нас, как мы наверное знаем, средство к тому, чтобы все более и более приближаться к предначертанному нами образцу человеческой природы; под *злом* же то, что, как мы наверное знаем, препятствует нам достигать такого образца. Далее, мы будем называть людей *более* или *менее совершенными*, смотря по тому более или менее приближаются они к этому образцу. Ибо прежде всего следует заметить, что когда я говорю, что кто-либо переходит от меньшего совершенства к большему, и наоборот, то я разумею под этим не то, что он изменяется из одной сущности или формы в другую (что лошадь, например, исчезает, превращаясь как в человека, так и в насекомое), но что, по нашему представлению, его способность к действию, поскольку она уразумевается через его природу, увеличивается или уменьшается. Наконец, вообще под *совершенством* я буду понимать, как сказал уже, реальность, т. е. сущность, всякой вещи, поскольку она известным образом существует и действует, безотносительно к ее временному продолжению. Ибо никакая единичная вещь не может быть названа более совершенной вследствие того, что пребывала в своем существовании более времени; так как временное продолжение вещей не может быть определено из их сущности: сущность вещей не обнимает собой известного и определенного времени существования; но всякая вещь, будет ли она более совершенной или менее, всегда будет иметь способность пребывать в своем существовании с той же силой, с какой она начала его, так что в этом отношении все вещи равны.

#### О П Р Е Д Е Л Е Н И Я

1. Под *добром* я понимаю то, что, как мы наверное знаем, для нас полезно.

2. Под *злом* же — то, что, как мы наверное знаем, препятствует нам обладать каким-либо добром.

(Смотри об этом конец предисловия.)

3. Я называю единичные вещи *случайными*, поскольку мы, обращая внимание на одну только их сущность, не находим ничего, что необходимо полагало бы их существование или необходимо исключало бы его.

4. Те же самые единичные вещи я называю *возможными*, поскольку мы, обращая внимание на причины, которыми они должны быть производимы, не знаем, определены ли последние к производству этих вещей.

В сх. 1 т. 33, ч. I, я не сделал никакого различия между возможным и случайным по той причине, что там не было нужды тщательно различать это.

5. Под *противоположными аффектами* я буду разуметь в дальнейшем такие аффекты, которые влекут человека в различные стороны, хотя бы они были и одного и того же рода, как, например, чревоугодие и скупость, составляющие виды любви и противоположные друг другу не по природе, но по случайным обстоятельствам.

6. Что я разумею под *аффектом* к вещи *будущей, настоящей и прошедшей*, я изложил в сх. 1 и 2 т. 18, ч. III, которые и смотри.

Но здесь должно заметить, кроме того, что как пространственное, так и временное расстояние мы можем отчетливо воображать только до известного предела, т. е. подобно тому, как мы воображаем обыкновенно, что все объекты, отстоящие от нас более чем на 200 шагов, иными словами, расстояние которых от того места, в котором мы находимся, превышает то, которое мы отчетливо воображаем, отстоят от нас одинаково и потому находятся как бы на одной и той же поверхности; точно так же мы воображаем, что все объекты, время существования которых, по нашему воображению, отстоит от настоящего на больший промежуток, чем какой мы обыкновенно отчетливо воображаем, отстоят от настоящего времени все одинаково, и относим их как бы к одному моменту времени.

7. Под *целью*, ради которой мы что-либо делаем, я разумею влечение.

8. Под *добродетелью и способностью* (*potentia*)<sup>16</sup> я разумею одно и то же; т. е. (по т. 7, ч. III) добродетель, поскольку она относится к человеку, есть самая сущность или природа его, поскольку она имеет способность производить что-либо такое, что может быть понято из одних только законов его природы.

## АКСИОМА

В природе вещей нет ни одной отдельной вещи, могущественнее и сильнее которой не было бы никакой другой. Но для всякой данной вещи существует другая, более могущественная, которой первая может быть разрушена.

### Т е о р е м а 1.

*Ничто из того, что заключает в себе ложная идея положительного, не уничтожается наличностью истинного, поскольку оно истинно.*

**Доказательство.** Ложность (по т. 35, ч. II) состоит в одном только недостатке познания, который заключает в себе неадекватные идеи; ничего положительного, вследствие чего они называются ложными, они в себе не заключают (по т. 33, ч. II). Наоборот, поскольку они относятся к богу, они (по т. 32, ч. II) истинны. Поэтому, если бы то, что заключает в себе ложная идея положительного, уничтожалось наличностью истинного, поскольку оно истинно, то, следовательно, истинная идея уничтожалась бы сама собой, а это (по т. 4, ч. III) абсурд. Следовательно, ничто из того и т. д.; что и требовалось доказать.

**Схотлия.** Эту теорему яснее можно уразуметь из кор. 2 т. 16, ч. II. Воображение есть идея, показывающая более наличное состояние человеческого тела, чем природу тела внешнего, и притом не отчетливо, а смутно. Отсюда и происходит то, что душа, как говорят, заблуждается. Так, например, когда мы смотрим на солнце, мы воображаем, что оно отстоит от нас приблизительно на 200 шагов; и мы ошибаемся в этом отношении до тех пор, пока остаемся в неведении истинного его расстояния. Когда же это расстояние узнано, то уничтожается и ошибка, но не воображение, т. е. идея солнца, выражающая его природу лишь постольку, поскольку наше тело подвергается действию со стороны его. Поэтому, хотя мы и узнаем истинное расстояние солнца, мы все-таки будем воображать его вблизи от нас. Ибо, как мы сказали в сх. т. 35, ч. II, мы воображаем солнце так близко не по той причине, что не знаем его истинного расстояния, но потому, что душа представляет величину солнца постольку, поскольку

тело подвергается действию со стороны его. Точно так же, когда лучи солнца, падая на поверхность воды, отражаются к нашим глазам, то мы воображаем, будто оно находится в воде, хотя и знаем истинное его положение. Точно так же и другие воображения, обманывающие душу, показывают ли они естественное состояние тела или то, что его способность к действию увеличивается или уменьшается, не противны истине и не устраняются ее наличностью. Бывают, конечно, случаи, что когда мы ложно боимся какого-либо зла, то страх перед ним исчезает, как только мы получим истинное сведение о нем; но бывает также и наоборот: когда мы боимся зла, которое наверное случится, страх перед ним также уничтожается вследствие того, что мы получаем о нем ложное сведение. Следовательно, такие воображения устраняются не наличностью истинного, поскольку оно истинно, но вследствие того, что являются другие, более сильные воображения, которые исключают наличное существование воображаемых нами вещей, как мы показали это в т. 17, ч. II.

## Т е о р е м а 2.

*Мы пассивны постольку, поскольку составляем такую часть природы, которая не может быть представляема сама через себя и без других.*

**Доказательство.** Мы пассивны (по опр. 2, ч. III) тогда, когда в нас возникает что-либо такое, причину чего мы составляем только частную, т. е. что не может быть выведено из одних только законов нашей природы (по опр. 1, ч. III). Следовательно, мы пассивны постольку, поскольку составляем часть природы, которая не может быть представляема сама через себя и без других; что и требовалось доказать.

## Т е о р е м а 3.

*Сила, с которой человек пребывает в своем существовании, ограничена, и ее бесконечно превосходит могущество внешних причин.*

**Доказательство.** Это вытекает из аксиомы этой части. Ибо, если существует человек, то существует также и что-

либо другое, например *A*, более могущественное, чем он, а если существует *A*, то существует далее и еще другое, например *B*, еще более могущественное, чем само *A*, и так до бесконечности. И, следовательно, сила, с которой человек пребывает в своем существовании, ограничена, и ее бесконечно превосходит могущество внешних причин; что и требовалось доказать.

#### Т е о р е м а 4.

*Невозможно, чтобы человек не был частью природы и претерпевал только такие изменения, которые могли бы быть поняты из одной только его природы и для которых он составлял бы адекватную причину.*

**Доказательство.** Способность (*potentia*), в силу которой отдельные вещи, а следовательно, и человек, сохраняют свое существование, есть (по кор. т. 24, ч. 1) само могущество (способность) бога или природы, не поскольку она бесконечна, но поскольку она может выражаться в действительной (актуальной) сущности человека (по т. 7, ч. III). Поэтому способность человека, поскольку она выражается его действительной (актуальной) сущностью, составляет часть бесконечной способности, т. е. (по т. 34, ч. I) сущности бога или природы. Это первое. Далее, если бы было возможно, чтобы человек претерпевал только такие изменения, которые могли бы быть поняты из одной только его природы, то отсюда следовало бы (по т. 4 и т. 6, ч. III), что он не мог бы погибнуть, но необходимо существовал бы всегда. Но это должно было бы быть следствием причины, могущество которой, или конечно, или бесконечно, а именно — или следствием одной только способности человека, который в таком случае был бы в состоянии удалять от себя все другие изменения, могущие возникнуть по внешним причинам, или следствием бесконечной способности (могущества) природы, которой все отдельные вещи направлялись бы таким образом, что человек не мог бы претерпевать никаких других изменений, кроме тех, которые способствуют его сохранению. Но первое (по пред. т., доказательство которой всеобщее и приложимо ко всем отдельным вещам) невозможно. Следовательно, если бы было возможно, чтобы человек не претерпевал никаких изме-

нений кроме тех, которые могли бы быть поняты из одной только его собственной природы, и следовательно (как мы только что показали) — чтобы он необходимо существовал всегда, то это должно было бы быть следствием бесконечного могущества бога, и, следовательно (по т. 16, ч. I), из необходимости божественной природы, поскольку она рассматривается составляющей идею какого-либо человека, должен был бы вытекать порядок всей природы, поскольку она представляется под атрибутами протяжения и мышления. А отсюда (по т. 21, ч. I) следовало бы, что человек бесконечен; но это (по 1-й ч. этого док.) нелепо. Итак невозможно, чтобы человек претерпевал только такие изменения, для которых он составляет адекватную причину; что и требовалось доказать.

**Королларий.** Отсюда следует, что человек необходимо подвержен всегда пассивным состояниям, следует общему порядку природы, повинуется ему и приспосабливается к нему, насколько того требует природа вещей.

### Т е о р е м а 5.

*Сила и возрастание всякого пассивного состояния и пребывание его в существовании определяются не способностью, в силу которой мы стремимся пребывать в своем существовании, но соотношением могущества внешней причины с нашей собственной способностью.*

**Доказательство.** Сущность пассивного состояния не может быть объясняема из одной только нашей сущности (по опр. 1 и 2, ч. III), т. е. (по т. 7, ч. III) могущество пассивного состояния не может определяться той способностью, в силу которой мы стремимся пребывать в своем существовании; но (как это показано в т. 16, ч. II) оно необходимо должно определяться соотношением могущества внешней причины с нашей собственной способностью; что и требовалось доказать.

### Т е о р е м а 6.

*Сила какого-либо пассивного состояния или аффекта может превосходить другие действия человека, иными словами, его способность, так что этот аффект будет упорно преследовать его.*

**Доказательство.** Сила и возрастание всякого пассивного состояния и пребывание его в существовании определяются соотношением могущества внешней причины с нашей собственной способностью (по пред. т.); а потому (по т. 3) она может превосходить способность человека и т. д.; что и требовалось доказать.

### Т е о р е м а 7.

*Аффект может быть ограничен или уничтожен только противоположным и более сильным аффектом, чем аффект, подлежащий укрощению.*

**Доказательство.** Аффект, поскольку он относится к душе, есть идея, которой душа утверждает большую или меньшую, чем прежде, силу существования своего тела (по общему определению аффектов, находящемуся в конце третьей части). Когда, следовательно, душа волнуется каким-либо аффектом, то и тело в то же время приходит в состояние, которым его способность к действию увеличивается или уменьшается. Далее (по т. 5), такое состояние тела от своей причины заимствует силу пребывания в своем существовании и потому может быть ограничено или уничтожено только телесной причиной (по т. 4, ч. III), которая приводит тело в состояние, противоположное первому (по т. 5, ч. III) и более сильное (по акс. этой ч.). Следовательно (по т. 12, ч. II), душа получает идею более сильного и противоположного первому состояния тела, т. е. (по общему определению аффектов) душа подвергается аффекту более сильному и противоположному первому, который, значит, исключает или уничтожает существование первого; а следовательно, аффект может быть ограничен или уничтожен только аффектом, противоположным ему и более сильным; что и требовалось доказать.

**Королларий.** Аффект, поскольку он относится к душе, может быть ограничен или уничтожен только посредством идеи противоположного состояния тела, более сильного, чем то состояние, которое мы претерпеваем. В самом деле, аффект, который мы претерпеваем, может быть ограничен или уничтожен только посредством аффекта более сильного, чем он, и ему противоположного (по пред. т.), т. е. (по общему определению аффектов)



только посредством идеи состояния тела более сильного и противоположного тому состоянию, которое мы претерпеваем.

### Т е о р е м а 8.

*Познание добра и зла есть не что иное, как аффект удовольствия или неудовольствия, поскольку мы сознаем его.*

**Доказательство.** Мы называем добром или злом то, что способствует сохранению нашего существования или препятствует ему (по опр. 1 и 2), т. е. (по т. 7, ч. III) то, что увеличивает нашу способность к действию или уменьшает ее, способствует ей или ее ограничивает. Таким образом, мы называем какую-либо вещь хорошей или дурной, смотря по тому, доставляет ли она нам удовольствие или неудовольствие (по опр. удовольствия и неудовольствия в сх. т. 11, ч. III), и следовательно, познание добра и зла есть не что иное, как идея удовольствия или неудовольствия, необходимо вытекающая (по т. 22, ч. II) из самого аффекта удовольствия или неудовольствия. Но эта идея соединена с аффектом точно таким же образом, как душа соединена с телом (по т. 21, ч. II), т. е. (как показано в схолии той же теоремы) эта идея отличается в действительности от самого аффекта, иными словами (по общему определению аффектов), от идеи состояния тела, только в представлении. Следовательно, это познание добра и зла есть не что иное, как самый аффект, поскольку мы сознаем его; что и требовалось доказать.

### Т е о р е м а 9.

*Аффект, причина которого, по нашему воображению, находится перед нами в наличности, сильнее, чем если бы мы воображали ее не находящейся перед нами.*

**Доказательство.** Воображение есть идея, в которой душа смотрит на вещь, как на находящуюся налицо (см. его опред. в сх. т. 17, ч. II), но которая (по кор. 2 т. 16, ч. II) более показывает состояние человеческого тела, чем природу вещи внешней. Следовательно, аффект, (по общему определению аффектов) есть воображение, поскольку оно показывает состояние тела. Но вообра-

жение (по т. 17, ч. II) бывает интенсивнее, если мы не воображаем ничего, исключаящего наличное существование внешней вещи. А потому и аффект, причина которого, по нашему воображению, находится перед нами в наличности, интенсивнее или сильнее, чем если бы мы воображали ее не находящейся перед нами; что и требовалось доказать.

**Схолия.** Когда я говорил выше (в т. 18, ч. III), что образ вещи будущей или прошедшей причиняет нам такой же аффект, как если бы воображаемая нами вещь существовала в наличности, то я нарочно заметил, что это верно лишь постольку, поскольку мы обращаем внимание на один только образ этой вещи (ибо его природа одна и та же, все равно, воображали ли мы вещь или нет); но я не отрицал того, что он делается слабее, когда мы созерцаем другие вещи, существующие перед нами в наличности, исключаящие наличное существование будущей вещи; я пропустил тогда это замечание потому, что предполагал говорить о силе аффектов в этой части.

**Королларий.** Образ вещи будущей или прошедшей, т. е. вещи, которую мы созерцаем в отношении к будущему или прошедшему времени, исключая настоящее, при прочих условиях равных, слабее, чем образ вещи настоящей, а следовательно, и аффект к будущей или прошедшей вещи, при прочих условиях равных, слабее, чем аффект к вещи настоящей.

## Т е о р е м а 10.

*К будущей вещи, которая, по нашему воображению, скоро случится, мы питаем более сильный аффект, чем если бы мы воображали, что время ее существования отстоит от настоящего на более далекое время; точно так же и наша память о вещи, которая, по нашему воображению, произошла недавно, действует на нас сильнее, чем если бы мы воображали, что она произошла давно.*

**Доказательство.** Воображая, что вещь скоро будет или была недавно, мы тем самым (как это само собой ясно) воображаем что-либо, что исключает наличность вещи менее, чем если бы мы воображали, что будущее время ее существования отстоит от настоящего на более далекое время, или что она уже давно произошла; а по-

тому (по пред. т.) мы будем питать к ней аффект более сильный; что и требовалось доказать.

**Схолия.** Из замечания к опр. 6 этой части следует, что мы чувствуем одинаково слабый аффект по всем объектам, отстоящим от настоящего времени на больший промежуток времени, чем какой мы можем определить в воображении, хотя бы мы и понимали, что они отстоят друг от друга на большой промежуток времени.

### Т е о р е м а 11.

*Аффект к вещи, которую мы воображаем необходимой, при прочих условиях равных, сильнее, чем к вещи возможной или случайной, другими словами, — к вещи не необходимой.*

**Доказательство.** Воображая какую-либо вещь необходимой, мы тем самым утверждаем ее существование, и наоборот — отрицаем существование вещи, воображая ее не необходимой (по сх. 1 т. 33, ч. 1); и потому (по т. 9) аффект к вещи необходимой, при прочих условиях равных, сильнее, чем к вещи не необходимой; что и требовалось доказать.

### Т е о р е м а 12.

*Аффект к вещи, которая, как мы знаем, не существует в настоящее время, но которую мы воображаем возможной, при прочих условиях равных, сильнее, чем к вещи случайной.*

**Доказательство.** Поскольку мы воображаем вещь случайной, мы не подвергаемся никакому образу другой вещи, которая полагала бы существование этой вещи (по опр. 3); наоборот (согласно предположению), мы воображаем нечто, исключаящее ее настоящее существование. Поскольку же мы воображаем, что вещь возможна в будущем, мы (по опр. 4) воображаем нечто полагающее ее существование, т. е. (по т. 18, ч. III) поддерживающее надежду или страх. А потому аффект к вещи возможной сильнее; что и требовалось доказать.

**Королларий.** Аффект к вещи, которая, как мы знаем, в настоящее время не существует и которую мы воображаем случайной, гораздо слабее, чем если бы мы воображали, что вещь существует перед нами в наличности.

**Доказательство.** Аффект к вещи, которую мы воображаем существующей в настоящее время, сильнее, чем если бы мы воображали ее будущей (по кор. т. 9), и гораздо сильнее, если мы воображаем, что будущее время далеко отстоит от настоящего (по т. 10). Таким образом, аффект к вещи, время существования которой, по нашему воображению, далеко отстоит от настоящего, гораздо слабее, чем если бы мы воображали ее существующей в настоящее время, и тем не менее (по пред. т.) все-таки сильнее, чем если бы мы воображали эту вещь случайной. Следовательно, аффект к вещи случайной гораздо слабее, чем если бы мы воображали ее существующей перед нами в наличности; что и требовалось доказать.

### Т е о р е м а 13.

*Аффект к вещи случайной, которая, как мы знаем, в настоящее время не существует, при прочих условиях равных, слабее, чем аффект к вещи прошедшей.*

**Доказательство.** Поскольку мы воображаем вещь случайной, мы не подвергаемся никакому образу другой вещи, которая полагала бы существование этой вещи (по опр. 3); наоборот, мы (по предположению) воображаем нечто исключаящее ее настоящее существование. Поскольку же мы воображаем ту же самую вещь с отношением к прошедшему времени, постольку предполагается, что мы воображаем что-либо приводящее ее нам на память, т. е. пробуждающее ее образ (см. т. 18, ч. II с ее сх.) и вследствие этого (по кор. т. 17, ч. II) заставляющее нас созерцать ее точно так же, как если бы она была настоящей. А потому (по т. 9) аффект к вещи случайной, которая, как мы знаем, в настоящее время не существует, при прочих условиях равных, слабее, чем аффект к вещи прошедшей; что и требовалось доказать.

### Т е о р е м а 14.

*Истинное познание добра и зла, поскольку оно истинно, не может препятствовать никакому аффекту; оно способно к этому лишь постольку, поскольку оно рассматривается как аффект.*

**Доказательство.** Аффект (по общему определению аффектов) есть идея, которой душа утверждает большую или меньшую, чем прежде, силу существования своего тела; а потому (по т. 1) он не имеет в себе ничего положительного, что могло бы быть уничтожено присутствием истинного; и, следовательно, истинное познание добра и зла, поскольку оно истинно, не может препятствовать никакому аффекту. Оно (по т. 7) может препятствовать ему лишь постольку, поскольку оно составляет аффект (см. т. 8) более сильный, чем тот, который нужно сдерживать; что и требовалось доказать.

### Т е о р е м а 15.

*Желание, возникающее из истинного познания добра и зла, может быть подавлено или ограничено многими другими желаниями, возникающими из волнующих нас аффектов.*

**Доказательство.** Из истинного познания добра и зла, поскольку оно (по т. 8) составляет аффект, необходимо возникает желание (по 1 опред. аффектов). И это желание бывает тем больше, чем больше аффект, из которого оно возникает (по т. 37, ч. III). Но так как это желание (по предположению) возникает вследствие того, что мы приобретаем истинное уразумение чего-либо, то оно, следовательно, происходит в нас в силу того, что мы активны (по т. 1, ч. III). Поэтому (по опр. 2, ч. III) оно должно быть понимаемо через одну только нашу сущность; и, следовательно (по т. 7, ч. III), его сила и возрастание должны определяться единственно человеческой способностью. Далее, желания, возникающие из волнующих нас аффектов, бывают тем больше, чем сильнее эти аффекты; поэтому их сила и возрастание (по т. 5) должны определяться единственно могуществом внешних причин, которое (по т. 3) при сравнении с нашей способностью беспрельдно ее превосходит. А потому желания, возникающие из подобных аффектов, могут быть сильнее того, которое возникает из истинного познания добра и зла; и поэтому (по т. 7) они могут его ограничить или подавить; что и требовалось доказать.

## Т е о р е м а 16.

*Желание, возникающее из познания добра и зла, поскольку это познание относится к будущему, может быть еще легче ограничено или подавлено желанием вещей, приятных для нас в настоящем.*

**Доказательство.** Аффект к вещи, которую мы воображаем будущей, слабее, нежели к вещи настоящей (по кор. т. 9). Но пожелание, возникающее из истинного познания добра и зла, хотя бы это познание касалось вещей, которые хороши в настоящее время, может быть подавлено или ограничено каким-либо безрассудным желанием (по пред. т., доказательство которой всеобщее). Следовательно, желание, возникающее из такого же познания, поскольку оно относится к будущему времени, еще легче может быть ограничено или подавлено и т. д.; что и требовалось доказать.

## Т е о р е м а 17.

*Желание, возникающее из истинного познания добра и зла, поскольку оно касается вещей случайных, может быть еще с гораздо большей легкостью ограничено пожеланием вещей, существующих в наличности.*

**Доказательство.** Эта теорема доказывается из кор. т. 12 так же, как предыдущая.

**Схолия.** Я думаю, что я показал, таким образом, причину того, почему люди руководствуются более своими мнениями, чем истинным разумом, и почему истинное познание добра и зла возбуждает душевные волнения и часто уступает место вожделениям всякого рода. Отсюда родилось известное изречение поэта: «вижу и одобряю лучшее, а следую худшему» \*. То же самое разумел, кажется, и Экклезиаст <sup>17</sup>, сказав \*\*: «увеличивающий свое знание увеличивает свое страдание». Я говорю это не с той целью, чтобы заключить отсюда, что лучше не знать, чем знать, или что в обуздании аффектов нет никакого различия между разумным и глупым, но потому, что необ-

---

\* *Ovidii, Metamorphoses (Овидий, Метаморфозы), VII, 20 и след.*

\*\* Экклезиаст, I, 18.

ходимо знать как способность, так и неспособность нашей природы, дабы иметь возможность определить, на что способен разум в обуздании аффектов и на что нет. Я сказал уже, что в этой части я буду иметь дело с одной только человеческой неспособностью, ибо о могуществе разума над аффектами я предположил говорить отдельно.

### Т е о р е м а 18.

*Желание, возникающее из удовольствия, при прочих условиях равных, сильнее, чем желание, возникающее из неудовольствия.*

**Доказательство.** Желание есть самая сущность человека (по 1 опр. аффектов), т. е. (по т. 7, ч. III) стремление человека пребывать в своем существовании. Поэтому желание, возникающее из удовольствия, способствуется или увеличивается самым аффектом удовольствия (по опр. удовольствия в сх. т. 11, ч. III); наоборот — возникающее из неудовольствия уменьшается или ограничивается самым аффектом неудовольствия (по той же сх.). Поэтому сила желания, возникающего из удовольствия, должна определяться как человеческой способностью, так и могуществом внешней причины, того же, которое возникает из неудовольствия, — одной только человеческой способностью; а потому первое сильнее второго; что и требовалось доказать.

**Схoлия.** В этих немногих словах я объяснил причины человеческой неспособности и непостоянства и того, почему люди не соблюдают предписаний разума. Теперь остается показать, в чем состоят эти предписания разума и какие именно аффекты согласны с правилами человеческого разума и какие противны им. Но, прежде чем начать доказывать это по нашему обыкновению в подробном геометрическом порядке, я хочу сначала показать здесь вкратце самые *предписания разума*, для того чтобы каждый легче мог усвоить то, что я думаю.

Так как разум не требует ничего противного природе, то он требует, следовательно, чтобы каждый любил самого себя, искал для себя полезного, что действительно полезно, и стремился ко всему тому, что действительно ведет человека к большему совершенству, и вообще чтобы каждый, насколько это для него возможно, стремился

сохранять свое существование. Это так же необходимо истинно, как то, что целое больше своей части (см. т. 4, ч. III). Далее, так как добродетель (по опр. 8) состоит не в чем ином, как в действовании по законам собственной природы, и так как всякий (по т. 7, ч. III) стремится сохранять свое существование лишь по законам своей собственной природы, то отсюда следует, во-первых, что основание добродетели составляет самое стремление сохранять собственное существование и что счастье состоит в том, что человек может сохранять его. Во-вторых, следует, что добродетели должно искать ради нее самой и что нет ничего лучше нее или полезнее для нас, ради чего должно было бы к ней стремиться. Наконец, в-третьих, следует, что самоубийцы бессильны духом и совершенно побеждаются внешними причинами, противными их природе.

Далее, из постулата 4, ч. II, следует, что мы никогда не можем сделать так, чтобы не нуждаться для сохранения своего существования ни в чем внешнем и жить таким образом, чтобы не иметь с внешними вещами никакого сношения. И мало того, если мы обратим внимание на нашу душу, то найдем, конечно, что наш разум был бы менее совершенен, если бы душа оставалась одинокой и не познавала ничего, кроме самой себя. Таким образом, вне нас существует многое, что для нас полезно и к чему вследствие этого должно стремиться. Из числа этого ничего нельзя придумать лучше того, что совершенно согласно с нашей природой. В самом деле, если, например, два индивидуума совершенно одной и той же природы соединяются друг с другом, то они составляют индивидуум вдвое сильнейший, чем каждый из них в отдельности. Поэтому для человека нет ничего полезнее человека; люди, говорю я, не могут желать для сохранения своего существования ничего лучшего, как того, чтобы все, таким образом, во всем согласовались друг с другом, чтобы души и тела всех составляли как бы одну душу и одно тело, чтобы все вместе, насколько возможно, стремились сохранять свое существование и все вместе искали бы общепользнего для всех. Отсюда следует, что люди, управляемые разумом, т. е. люди, ищущие собственной пользы по руководству разума, не чувствуют влечения ни к чему, чего не желали бы другим людям, а потому они справедливы, верны и честны.



Вот те предписания разума, которые я предположил указать здесь в кратких словах, прежде чем начать доказывать их более пространном образом. Я сделал это по той причине, чтобы, если можно, привлечь к себе внимание тех, которые уверены, что это начало, а именно, чтобы каждый руководствовался исканием собственной пользы, составляет основу нечестия, а не добродетели и благочестия. Поэтому, показав вкратце, что это совершенно наоборот, я перехожу к доказательству того же самого тем же путем, каким мы шли до сих пор.

### Т е о р е м а 19.

*Всякий по законам своей природы необходимо чувствует влечение к тому, что считает добром, или отвращается от того, что считает злом.*

**Доказательство.** Познание добра и зла есть (по т. 8) самый аффект удовольствия или неудовольствия, поскольку мы сознаем его; поэтому (по т. 28, ч. III) каждый необходимо чувствует влечение к тому, что считает добром, и наоборот, отвращается от того, что считает злом. Но это влечение есть не что иное, как самая сущность или природа человека (по опр. влечения в сх. т. 9, ч. III и 1 опр. аффектов). Следовательно, всякий по законам своей природы необходимо чувствует влечение к тому или отвращается от того и т. д.; что и требовалось доказать.

### Т е о р е м а 20.

*Чем более кто-либо стремится искать для себя полезного, т. е. сохранять свое существование, и может это, тем более он добродетелен; и наоборот, поскольку кто-либо небрежит собственной пользой, т. е. сохранением своего существования, постольку он бессилен.*

**Доказательство.** Добродетель (по опр. 8) есть самая способность человека, определяемая одной только его сущностью, т. е. (по т. 7, ч. III) одним только стремлением человека пребывать в своем существовании. Поэтому, чем более кто-либо стремится искать для себя полезного, т. е. сохранять свое существование, и может это, тем

более он добродетелен, и следовательно (по т. 4 и т. 6, ч. III), поскольку кто-либо небрежит собственной пользой, т. е. сохранением своего существования, постольку он бессилен; что и требовалось доказать.

**Схолия.** Таким образом, никто не пренебрегает влечением к собственной пользе, иными словами — сохранением своего существования, разве только побежденный внешними, противными его природе причинами. Никто, говорю я, не отвращается от пищи и не убивает самого себя (а это возможно многими способами) по необходимости своей природы, но только принужденный к тому причинами внешними. В самом деле, человек убивает себя или принужденный к тому другим, который обращает его руку, случайно державшую меч, и принуждает его направить меч к сердцу; или же вследствие того, что он, как Сенека, приказанием тирана принуждается открыть свои жилы, т. е. вследствие того, что он желает избегнуть большего зла через меньшее; или, наконец, вследствие того, что скрытые внешние причины таким образом располагают его воображение и так действуют на его тело, что оно принимает новую природу, противоположную первой, идея которой (по т. 10, ч. III) в душе существовать не может. Но, чтобы человек побуждался к небытию или изменению в иную форму необходимостью своей природы, это так же невозможно, как то, чтобы из ничего произошло что-либо, как это каждый может видеть, поразмыслив хотя немного.

### Т е о р е м а 21.

*Никто не может желать быть счастливым, хорошо действовать и жить, не желая вместе с тем быть, действовать и жить, т. е. существовать в действительности (актуально).*

**Доказательство.** Доказательство этой теоремы или, лучше сказать, предмет ясен сам собой, а также из определения желания. Ибо желание счастливо или хорошо жить, действовать и т. д. есть (по опр. аффектов) самая сущность человека, т. е. (по т. 7, ч. III) стремление каждого сохранять свое существование. Поэтому никто не может желать и т. д.; что и требовалось доказать.

## Т е о р е м а 22.

*Нельзя представить себе никакой другой добродетели ранее этой (именно стремления сохранять свое существование).*

**Доказательство.** Стремление сохранять свое существование есть самая сущность вещи (по т. 7, ч. III). Поэтому, если бы можно было представить какую-либо добродетель ранее этой, т. е. этого стремления, тогда сама сущность вещи представлялась бы предшествующей себе самой; а это (само собой разумеется) невозможно. Следовательно, нельзя и т. д.; что и требовалось доказать.

**Королларий.** Стремление к самосохранению есть первое и единственное основание добродетели. Ибо (по пред. т.) ранее этого начала нельзя представить никакого другого и без него (по т. 21) нельзя представить никакой добродетели.

## Т е о р е м а 23.

*Поскольку человек определяется к какому-либо действию вследствие того, что он имеет идеи неадекватные, про него нельзя сказать безусловно, что он действует вследствие добродетели; последнее возможно лишь постольку, поскольку он определяется вследствие того, что познает.*

**Доказательство.** Поскольку человек определяется к действию вследствие того, что он имеет идеи неадекватные, постольку он (по т. 1, ч. III) пассивен, т. е. (по опр. 1 и 2, ч. III) делает что-либо такое, что не может быть понято через одну только его сущность, т. е. (по опр. 8) не вытекает из его добродетели. Поскольку же он определяется к совершению чего-либо вследствие того, что познает, постольку он (по той же т. 1, ч. III) активен, т. е. (по опр. 2, ч. III) делает что-либо такое, что уразумевается через одну только его сущность, иными словами (по опр. 8), что составляет адекватное следствие его добродетели; что и требовалось доказать.

## Т е о р е м а 24.

*Действовать абсолютно по добродетели есть для нас не что иное, как действовать, жить, сохранять свое существование (эти три выражения обозначают одно*

*и то же) по руководству разума на основании стремления к собственной пользе.*

**Доказательство.** Действовать вполне по добродетели (по опр. 8) есть не что иное, как действовать по законам собственной природы. Действуем же мы лишь постольку, поскольку познаем (по т. 3, ч. III). Следовательно, действовать по добродетели есть для нас не что иное, как действовать, жить, сохранять свое существование по руководству разума и притом (по кор. т. 22) на основании стремления к собственной пользе; что и требовалось доказать.

### Т е о р е м а 25.

*Никто не стремится сохранять свое существование ради другой вещи.*

**Доказательство.** Стремление каждой вещи пребывать в своем существовании определяется единственно сущностью самой вещи (по т. 7, ч. III), и только из одной ее, а не из сущности другой вещи (по т. 6, ч. III) необходимо следует, что каждый стремится сохранять свое существование. Кроме того, эта теорема явствует из кор. т. 22 этой части. Ибо если бы человек стремился сохранять свое существование ради другой вещи, то эта вещь (само собой очевидно) составляла бы первое основание добродетели, а это (по указанному кор.) невозможно. Следовательно, никто не стремится и т. д.; что и требовалось доказать.

### Т е о р е м а 26.

*Все, к чему мы стремимся вследствие разума (Ratio), есть не что иное, как познание; и душа, поскольку она руководствуется разумом, считает полезным для себя только то, что ведет к познанию.*

**Доказательство.** Стремление к самосохранению (по т. 7, ч. III) есть не что иное, как сущность вещи, которая, поскольку она таковой существует, представляется имеющей силу к пребыванию в своем существовании (по т. 6, ч. III) и совершению того, что необходимо вытекает из данной ее природы (см. опр. влечения в сх. т. 9, ч. III). Но сущность разума составляет не что иное, как наша душа, поскольку она познает ясно и отчетливо (см. его

опр. по 2 сх. т. 40, ч. II). Следовательно (по т. 40, ч. II), все, к чему мы стремимся вследствие разума, есть не что иное, как познание. Далее, так как это стремление души сохранять свое существование, поскольку она рассуждает, есть не что иное, как познание (по первой части этого док.), то оно (по кор. т. 22) составляет первое и единственное основание добродетели, и, следовательно, мы не стремимся познавать вещи ради какой-либо цели (по т. 25), но, наоборот, душа, поскольку она рассуждает, может представлять хорошим для себя только то, что ведет к познанию (по 1 опр.); что и требовалось доказать.

### Т е о р е м а 27.

*Мы ни про что не знаем с достоверностью, что оно хорошо или дурно, кроме как про то, что действительно приводит к познанию или что может препятствовать ему.*

**Доказательство.** Душа, поскольку она рассуждает, стремится лишь к познанию и считает полезным для себя только то, что ведет к нему (по пред. т.). Но душа (по т. 41 и т. 43, ч. II с ее сх.) обладает достоверным знанием вещей лишь постольку, поскольку она имеет идеи адекватные, иными словами (что по сх. 2 т. 40, ч. II одно и то же), поскольку она рассуждает. Следовательно, мы ни про что не знаем с достоверностью, что оно хорошо, кроме как про то, что приводит к познанию; наоборот — дурно то, что может препятствовать ему; что и требовалось доказать.

### Т е о р е м а 28.

*Высшее благо для души есть познание бога, а высочайшая добродетель — познавать его.*

**Доказательство.** Самое высшее, что душа может постичь, есть бог, т. е. (по опр. 6, ч. I) существо абсолютно бесконечное, без которого (по т. 15, ч. I) ничто не может ни существовать, ни быть представляемо. И потому (по т. 26 и т. 27) высшая польза или (по опр. 1) благо души есть познание бога. Далее, душа активна лишь постольку, поскольку она познает (по т. 1 и т. 3, ч. III), и лишь постольку

можно сказать про нее безусловно, что она действует по добродетели (по т. 23). Следовательно, безусловная добродетель души состоит в познании. А высшее, что душа может постичь, есть (как мы уже доказали) бог. Следовательно, высочайшая добродетель души — постигать или познавать бога; что и требовалось доказать.

### Т е о р е м а 29.

*Никакая единичная вещь, природа которой совершенно отлична от нашей, не может нашей способности к действию ни благоприятствовать, ни препятствовать, и вообще никакая вещь не может быть для нас хорошей или дурной, если она не имеет с нами чего-либо общего.*

**Доказательство.** Способность всякой единичной вещи, а следовательно (по кор. т. 10, ч. II), и человека, в силу которой он существует и действует, определяется (по т. 28, ч. I) не иначе, как другой единичной вещью, природа которой (по т. 6, ч. II) должна быть понимаема под тем же атрибутом, под которым представляется природа человеческая. Следовательно, наша способность к действию, как бы она ни представлялась, может быть определяема и, следовательно, способствуема или ограничиваема могуществом только такой другой единичной вещи, которая имеет с нами что-либо общее, а не такой, природа которой совершенно отлична от нашей. А так как мы называем добром или злом то, что составляет причину удовольствия или неудовольствия (по т. 8), т. е. (по сх. т. 11, ч. III) что увеличивает или уменьшает нашу способность к действию, благоприятствует ей или ограничивает ее, то та вещь, природа которой от нашей совершенно отлична, не может быть для нас ни хорошей, ни дурной; что и требовалось доказать.

### Т е о р е м а 30.

*Никакая вещь не может быть дурной через то, что она имеет с нашей природой общего; но поскольку она для нас дурна, постольку она нам противна.*

**Доказательство.** Злом мы называем то, что составляет причину неудовольствия (по т. 8), т. е. (по опр. его в сх. т. 11, ч. III) то, что уменьшает или ограничивает нашу способность к действию. Если, таким образом, какая-

либо вещь была бы для нас дурна через то, что она имеет с нами общего, то, следовательно, она могла бы уменьшать или ограничивать то самое, что она имеет с нами общего; а это (по т. 4, ч. III) нелепо. Следовательно, никакая вещь не может быть дурна для нас через то, что она имеет с нашей природой общего; но, наоборот, поскольку она дурна, т. е. (как мы уже показали) поскольку она может уменьшать или ограничивать нашу способность к действию, постольку (по т. 5, ч. III) она нам противна; что и требовалось доказать.

### Т е о р е м а 31.

*Поскольку какая-либо вещь сходна с нашей природой, постольку она необходимо хороша.*

**Доказательство.** Поскольку какая-либо вещь сходна с нашей природой, она (по пред. т.) дурной быть не может. Следовательно, она необходимо будет или хороша, или безразлична. Если предположить второе, именно, что она ни хороша, ни дурна, то, следовательно (по опр. 10 этой части), из ее природы не будет вытекать ничего, что служило бы к сохранению нашей природы, т. е. (по предположению) что служило бы к сохранению природы самой вещи. А это (по т. 6, ч. III) нелепо. Следовательно, поскольку она сходна с нашей природой, она необходимо хороша; что и требовалось доказать.

**Королларий.** Отсюда следует, что чем более какая-либо вещь имеет сходства с нашей природой, тем она для нас полезнее или лучше, и наоборот, чем какая-либо вещь полезнее для нас, тем более имеет она сходства с нашей природой. В самом деле, не имея сходства с нашей природой, она необходимо будет или отлична от нее, или противоположна ей. Если отлична, то (по т. 29) она не может быть ни хорошей, ни дурной; если же противоположна, то она будет противоположна также и тому, что сходно с нашей природой, т. е. (по пред. т.) противоположна хорошему, иначе дурна. Таким образом, хорошим что-либо может быть лишь постольку, поскольку оно имеет сходство с нашей природой. И, следовательно, чем более какая-либо вещь имеет сходства с нашей природой, тем она полезнее, и наоборот; что и требовалось доказать.

## Т е о р е м а 32.

*Поскольку люди подвержены пассивным состояниям, про них нельзя сказать, что они сходны по своей природе.*

**Доказательство.** Когда говорят, что вещи сходны по своей природе, то (по т. 7, ч. III) при этом разумеется сходство в их способности, а не в бессилии или отрицании, а следовательно (см. сх. т. 3, ч. III), и не в пассивном состоянии. Поэтому, поскольку люди подвержены пассивным состояниям, про них нельзя сказать, что они сходны по своей природе; что и требовалось доказать.

**Схолия.** Это ясно также и само собой. Кто говорит, что белое и черное сходно только в том, что ни то, ни другое не красно, тот вообще утверждает, что белое и черное ни в чем не сходно. Точно так же, если кто говорит, что камень и человек сходны только в том, что и тот и другой конечен, бессилен или не существует по необходимости своей природы, или, наконец, что их бесконечно превосходит могущество внешних причин, тот вообще утверждает этим, что камень и человек ни в чем не сходны между собой. Ибо вещи, сходные в одном только отрицании, иными словами — в том, чего у них нет, на самом деле ни в чем не сходны.

## Т е о р е м а 33.

*Люди могут быть различны по своей природе постольку, поскольку они волнуются аффектами, составляющими пассивные состояния; в этом отношении даже один и тот же человек бывает изменчив и непостоянен.*

**Доказательство.** Природа или сущность аффектов не может быть объяснена через одну только нашу сущность или природу (по опр. 1 и 2, ч. III), но должна определяться могуществом, т. е. (по т. 7, ч. III) природой внешних причин в соотношении с нашей. Отсюда происходит то, что существует столько же видов одного и того же аффекта, сколько существует видов тех объектов, со стороны которых мы подвергаемся действию (см. т. 56, ч. III), и что люди со стороны одного и того же объекта подвергаются различным аффектам (см. т. 51, ч. III) и



являются в силу этого различными по своей природе; наконец, что один и тот же человек (по той же т., ч. III) от одного и того же объекта подвергается различным аффектам и в силу этого бывает изменчив, и т. д.; что и требовалось доказать.

#### Т е о р е м а 34.

*Поскольку люди волнуются аффектами, составляющими пассивные состояния, они могут быть противны друг другу.*

**Доказательство.** Человек, например Петр, может быть причиной того, что Павел подвергается неудовольствию, вследствие того что он имеет какое-либо сходство с вещью, которую Павел ненавидит (по т. 16, ч. III), или вследствие того что Петр один владеет какой-либо вещью, которую любит также и Павел (см. т. 32, ч. III с ее сх.), или по каким-либо другим причинам (главнейшие из них см. в сх. т. 55, ч. III). А потому отсюда произойдет (по 7 опр. аффектов) то, что Павел будет ненавидеть Петра, и, следовательно (по т. 40, ч. III с ее сх.), легко произойдет также, что и Петр в свою очередь будет ненавидеть Павла, а потому они (по т. 39, ч. III) будут стремиться причинить друг другу зло, т. е. (по т. 30) будут противны друг другу. Но аффект неудовольствия всегда оставляет пассивное состояние (по т. 59, ч. III). Следовательно, люди, поскольку они волнуются аффектами, составляющими пассивные состояния, могут быть противны друг другу; что и требовалось доказать.

**Схолия.** Я сказал, что Павел ненавидит Петра, вследствие того что воображает Петра владеющим тем, что он сам любит. Отсюда с первого взгляда следует, повидимому, что оба они служат друг другу во вред, вследствие того что любят одно и то же, и значит, вследствие того что сходятся по своей природе, — а если это так, то теоремы 30 и 31 должны быть ложны. Но если мы захотим беспристрастно исследовать дело, то увидим, что все это вполне согласно одно с другим. В самом деле, оба тягостны друг другу не постольку, поскольку они сходны по своей природе, т. е. не поскольку оба любят одно и то же, но поскольку они различны между собой. Ибо, поскольку они оба любят одно и то же, любовь каждого из них (по т. 31, ч. III) тем самым увеличивается, т. е.

(по 6 опр. аффектов) увеличивается удовольствие и того и другого. Поэтому они тягостны друг для друга вовсе не потому, что любят одно и то же и сходны по своей природе: причина этого, как я сказал, только та, что они, по предположению, расходятся по своей природе. В самом деле, мы предполагаем, что Петр имеет идею любимой вещи, которой он уже обладает. Павел же, наоборот, — идею любимой вещи, им утраченной. Отсюда и происходит, что последний подвергается неудовольствию, первый же, наоборот, — удовольствием: постольку-то они и являются противными друг другу. Точно таким же образом мы легко можем показать, что и остальные причины ненависти зависят от одного только того, в чем люди расходятся по своей природе, а не от того, в чем они сходны.

### Т е о р е м а 35.

*Люди лишь постольку всегда необходимо сходны между собой по своей природе, поскольку они живут по руководству разума (Ratio).*

**Доказательство.** Поскольку люди волнуются аффектами, составляющими пассивные состояния, они могут быть различны по своей природе (по т. 33) и (по пред. т.) противны друг другу. Активными же (по т. 3, ч. III) люди называются лишь постольку, поскольку они живут по руководству разума; а потому все, что вытекает из человеческой природы, поскольку она определяется разумом, должно быть познаваемо (по опр. 2, ч. III), как через свою ближайшую причину, единственно через самую человеческую природу. Но так как (по т. 19) всякий по закону своей природы чувствует влечение к тому, что считает добром, и стремится удалять то, что, по его мнению, составляет зло, и так как, кроме того (по т. 41, ч. II), все, что мы считаем добром или злом по внушению разума, необходимо есть добро или зло, то, следовательно, люди, поскольку они живут по руководству разума, необходимо делают только то, что хорошо для человеческой природы, а следовательно, и для каждого отдельного человека, т. е. (по кор. т. 31) что согласно с природой каждого человека. Следовательно, и сами люди, поскольку они живут по руководству разума, необходимо всегда сходны друг с другом; что и требовалось доказать.

**Королларий 1.** В природе вещей нет ничего единичного, что было бы для человека полезнее человека, живущего по руководству разума. Ибо для каждого человека всего полезнее то, что всего более имеет сходства с его природой (по кор. т. 31), т. е. (само собой разумеется) человек. Но человек (по опр. 2, ч. III) действует вполне по законам своей природы тогда, когда он живет по руководству разума, и лишь постольку он (по пред. т.) необходимо всегда сходен с природой другого человека. Следовательно, для человека среди единичных вещей нет ничего более полезного, как человек и т. д.; что и требовалось доказать.

**Королларий 2.** Когда всякий отдельный человек всего более ищет для себя собственной пользы, тогда люди бывают всего более полезными друг для друга. Ибо, чем более каждый ищет собственной пользы и стремится сохранять самого себя, тем он (по т. 20) добродетельнее или, что то же (по опр. 8), тем способнее к действию по законам своей природы, т. е. (по т. 3, ч. III) к жизни по руководству разума. Люди же всего более сходны по своей природе тогда, когда они живут по руководству разума (по пред. т.). Следовательно (по пред. кор.), люди будут всего более полезными друг для друга тогда, когда каждый всего более ищет для себя своей собственной пользы; что и требовалось доказать.

**Схолия.** И самый опыт ежедневно свидетельствует истинность только что показанного нами столькими прекрасными примерами, что почти у всех сложилась пословица: человек человеку бог. Однако редко бывает, чтобы люди жили по руководству разума; напротив, все у них сложилось таким образом, что они большей частью бывают ненавистны и тягостны друг для друга. И тем не менее они едва ли могут вести одинокую жизнь, так что многим весьма нравится известное определение человека как животного общественного; и в действительности дело обстоит таким образом, что из общего сожития людей возникает гораздо более удобств, чем вреда. Поэтому пускай сатирики, сколько хотят, осмеивают дела человеческие, пускай проклинаят их теологи, пускай меланхолики превозносят, елико возможно, жизнь первобытную и дикую, презирают людей и приходят в восторг от животных, — опыт все-таки будет говорить людям, что при взаимной помощи они гораздо легче могут

удовлетворяют свои нужды и только соединенными силами могут избегать опасностей, отовсюду им грозящих; я уже не говорю о том, что гораздо лучше и достойнее нашего познания рассматривать действия людей, чем животных. Но об этом подробнее в другом месте.

### Т е о р е м а 36.

*Высшее благо тех, которые следуют добродетели, обще для всех, и все одинаково могут наслаждаться им.*

**Доказательство.** Поступать по добродетели — значит действовать по руководству разума (по т. 24), а все, что мы стремимся делать, следуя разуму, это (по т. 26) — познавать. А потому (по т. 28) высшее благо тех, которые следуют добродетели, состоит в познании бога, т. е. (по т. 47, ч. II и ее сх.) это есть благо, общее для всех людей, которым могут обладать равно все люди, поскольку их природа одинакова; что и требовалось доказать.

**Схолия.** Если же кто спросит: что если бы высшее благо тех, которые следуют добродетели, не было обще для всех? не следовало ли бы отсюда, как и выше (см. т. 34), что люди, живущие по руководству разума, т. е. (по т. 35) люди, поскольку они сходны по своей природе, были бы противны друг другу? Ответ на это таков: высшее благо человека является общим для всех не случайно, но в силу самой природы разума, а именно потому, что это вытекает из самой сущности человека, поскольку она определяется разумом, и что человек не мог бы ни существовать, ни быть представляем, если бы не имел способности наслаждаться этим высшим благом. В самом деле (по т. 47, ч. II), самой сущности человеческой души свойственно иметь адекватное познание вечной и бесконечной сущности бога.

### Т е о р е м а 37.

*Всякий, следующий добродетели, желает другим того же блага, к которому сам стремится, и тем больше, чем большего познания бога достиг он.*

**Доказательство.** Люди, поскольку они живут по руководству разума, являются для человека всего более

полезными (по кор. 1 т. 35); а потому (по т. 19) по руководству разума мы необходимо будем стремиться к тому, чтобы и другие люди также жили по руководству разума. Но благо, к которому стремится всякий, живущий по предписанию разума, т. е. (по т. 24) следующий добродетели, есть (по т. 26) познание. Следовательно, всякий, следующий добродетели, желает и другим людям того же блага, к которому сам стремится. Далее, желание, поскольку оно относится к душе, есть (по 1 опр. аффектов) самая сущность ее. Сущность же души (по т. 11, ч. II) состоит в познании, заключающем в себе познание бога (по т. 47, ч. II), и без такого познания она не может (по т. 15, ч. I) ни существовать, ни быть представляема. А потому, чем больше познания бога заключает в себе сущность души, тем больше будет и то желание, которым следующий добродетели желает другому того же блага, к которому сам стремится; что и требовалось доказать.

**Иначе.** Человек (по т. 31, ч. III) будет тем постояннее любить то благо, к которому сам стремится и которое любит, если увидит, что и другие любят то же. А потому (по кор. той же т.) он будет стремиться, чтобы и другие любили то же самое. А так как это благо (по пред. т.) обще для всех и наслаждаться им могут все, то он (на том же основании) будет стремиться, чтобы все наслаждались им, и (по т. 37, ч. III) тем больше, чем больше сам он наслаждается этим благом; что и требовалось доказать.

**Схотия 1.** Кто вследствие одного только аффекта стремится к тому, чтобы другие любили то же, что он любит, и жили по его желанию, тот действует лишь под влиянием страсти и поэтому будет ненавистен в особенности тем, которым нравятся другое и которые вследствие этого под влиянием такой же страсти стараются и стремятся, чтобы другие, наоборот, жили по-ихнему. Далее, так как то высшее благо, к которому люди влекутся вследствие аффекта, часто бывает таково, что им может обладать только один кто-нибудь, то отсюда происходит, что те, которые любят что-либо, не всегда остаются верны самим себе и, находя удовольствие восхвалять любимую ими вещь, в то же самое время боятся, как бы им не поверили. Наоборот, кто стремится руководить другими разумно, тот действует не под влиянием страсти, но гуманно и кротко и всего более бывает верен сам себе.

Далее, всякое желание и действие, причину которого мы составляем, поскольку мы имеем идею бога, иными словами, поскольку познаем его, я отношу к *благочестию* (religio). Желание же делать добро, зарождающееся в нас вследствие того, что мы живем по руководству разума, я называю *уважением к общему благу* (pietas). Далее, желание человека, живущего по руководству разума, соединить с собой узами дружбы других людей я называю *честностью*, а *честным* — то, что одобряют люди, живущие по руководству разума, и наоборот, *постыдным* — что препятствует дружественным связям. Кроме того, я показал также, в чем коренятся основы государства.

Далее, из вышесказанного легко можно усмотреть, в чем состоит разница между истинной добродетелью и бессилием: а именно, истинная Добродетель есть не что иное, как жизнь по одному только руководству разума; а следовательно, бессилие состоит в одном только том, что человек отдает себя на произвол вещей, существующих вне его, и определяется ими к таким действиям, которых требует общее состояние внешних вещей, а не самая природа его, рассматриваемая единственно сама в себе.

Вот то, что я обещал доказать в сх. т. 18 этой части. Отсюда явствует, что известный закон, запрещающий убивать животных, основан более на пустом суеверии и женской сострадательности, чем на здравом разуме. Разум учит нас, что необходимость искать того, что нам полезно, связывает нас с людьми, а не с животными или вещами, природа которых отлична от человеческой: по отношению к последним мы имеем то же право, какое они имеют по отношению к нам. Мало того, так как всякое право определяется добродетелью или могуществом каждого, то люди имеют гораздо большее право над животными, чем животные над людьми. Я не отрицаю, однако, что животные чувствуют, а отрицаю только то, что будто бы вследствие этого нельзя заботиться о собственной пользе, пользоваться ими по произволу и обращаться с ними так, как нам нужно; ибо они не сходны с нами по своей природе, и их аффекты по своей природе различны от аффектов человеческих (см. сх. т. 57, ч. III).

Остается еще показать, что такое справедливое и несправедливое, преступление и, наконец, заслуга. Об этом см. следующую схолию.

**Схолия 2.** В Прибавлении к первой части я обещал объяснить, что такое похвала и порицание, заслуга и преступление, справедливое и несправедливое. Что касается до похвалы и порицания, то я изложил это в сх. т. 29, ч. III; об остальном должно будет сказать здесь. Но прежде следует сказать несколько слов о *естественном и гражданском состоянии человека*.

Каждый существует по высшему праву природы, и, следовательно, каждый по высшему праву природы делает то, что вытекает из необходимости его природы. А потому каждый по высшему праву природы судит о том, что хорошо и что дурно, по-своему заботится о собственной пользе (см. т. 19 и 20), мстит за себя (см. кор. 2 т. 40, ч. III) и стремится сохранить то, что любит, и уничтожить, что ненавидит (см. т. 28, ч. III). Если бы люди жили по руководству разума, то каждый (по кор. 1 т. 35) обладал бы этим своим правом без всякого ущерба для других.

Но так как люди (по кор. т. 4) подвержены аффектам, далеко превосходящим способность или добродетель человека (по т. 6), то часто они влекутся в разные стороны (по т. 33) и бывают противны друг другу (по т. 34), нуждаясь между тем во взаимной помощи (по т. 35). Поэтому, для того чтобы люди могли жить согласно и служить друг другу на помощь, необходимо, чтобы они поступились своим естественным правом и обязались друг другу не делать ничего, что может служить во вред другому. Каким образом может произойти это, а именно, чтобы люди, необходимо подверженные аффектам (по кор. т. 4), и притом непостоянные и изменчивые (по т. 33), могли заключить между собой обязательство и иметь друг к другу доверие, это ясно из т. 7 этой части и т. 39, ч. III, а именно из того, что всякий аффект может быть ограничен только аффектом более сильным и противоположным ему и что каждый удерживается от нанесения вреда другому боязнью большего вреда для себя. При таком условии общество может утвердиться только в том случае, если оно присвоит себе право каждого мстить за себя и судить о том, что хорошо и что дурно. А потому оно должно иметь власть предписывать общий образ жизни и устанавливать законы, делая их твердыми не посредством разума, который (по сх. т. 17) ограничить аффекты не в состоянии, но путем угроз. Такое общество,

зигдущееся на законах п власти самосохранения, называется *государством*, а люди, находящиеся под защитой его права, — *гражданами*.

Отсюда легко понять, что в естественном состоянии нет ничего, что было бы добром или злом по общему признанию, так как каждый, находящийся в естественном состоянии, заботится единственно о своей собственной пользе и по собственному усмотрению определяет, что добро и что зло, руководствуясь только своей пользой, и никакой закон не принуждает его повиноваться кому-либо другому, кроме самого себя. А потому в естественном состоянии нельзя представить себе *преступления*; оно возможно только в состоянии гражданском, где по общему согласию определяется, что хорошо и что дурно, и где каждый должен повиноваться государству. Таким образом, *преступление* есть не что иное, как неповиновение, наказываемое вследствие этого только по праву государственному; наоборот, повиновение ставится гражданину в *заслугу*, так как тем самым он признается достойным пользоваться удобствами государственной жизни. Далее, в естественном состоянии никто не является господином какой-либо вещи по общему признанию, и в природе нет ничего, про что можно было бы сказать, что оно есть собственность такого-то человека, а не другого; но все принадлежит всем, и вследствие этого в естественном состоянии нельзя представить никакого желания отдавать каждому ему принадлежащее или брать чужое, т. е. в естественном состоянии нет ничего, что можно было бы назвать *справедливым или несправедливым*.

Из сказанного ясно, что справедливость и несправедливость, преступление и заслуга составляют понятия внешние, а не атрибуты, выражающие природу души. Но достаточно об этом.

### Т е о р е м а 38.

*То, что располагает тело человеческое таким образом, что оно может подвергаться многим воздействиям, или что делает его способным действовать многими способами на внешние тела, полезно человеку, и тем полезнее, чем способнее делается им тело подвергаться многим воздействиям и действовать на другие тела многими способами; и на-*



*оборот, вредно то, что делает тело менее способным к этому.*

**Доказательство.** Чем способнее к этому делается тело, тем способнее делается душа к восприятию (по т. 14, ч. II); поэтому то, что располагает тело таким образом и делает его способным к этому, необходимо хорошо или полезно (по т. 26 и 27), и тем полезнее, чем способнее к этому может сделаться тело, и наоборот (по той же т. 14, ч. II, обращенной, и по т. 26 и 27), вредно, если оно делает тело менее способным к этому; что и требовалось доказать.

### Т е о р е м а 39.

*Что способствует сохранению того способа движения и покоя, какой имеют части человеческого тела по отношению друг к другу, то хорошо; и наоборот — дурно то, что заставляет части человеческого тела принимать иной способ движения и покоя относительно друг друга.*

**Доказательство.** Тело человеческое (по пост. 4, ч. II) нуждается для своего сохранения в весьма многих других телах. А то, что составляет форму человеческого тела, состоит в том, что его части сообщают некоторым определенным способом свои движения друг другу (по опр. перед леммой 4 после т. 13, ч. II). Следовательно, то, что способствует сохранению того способа движения и покоя, какой имеют части человеческого тела относительно друг друга, сохраняет и форму человеческого тела и, следовательно (по пост. 3 и 6, ч. II), делает человеческое тело способным подвергаться многим воздействиям и действовать многими способами на внешние тела; а потому это (по пред. т.) хорошо. Далее, то, что заставляет части человеческого тела принимать иной способ движения и покоя, то (по тому же опр., ч. II) заставляет человеческое тело получать иную форму, т. е. (как это само собой ясно и как было замечено в конце предисловия этой части) заставляет человеческое тело разрушаться и, следовательно, делаться совершенно неспособным подвергаться многим воздействиям, и потому это дурно; что и требовалось доказать.

**Схолия.** Насколько это может приносить пользу или вред душе, это будет объяснено в пятой части. Здесь должно заметить, что, по моему понятию, тело подвергается

смерти тогда, когда его части располагаются таким образом, что они принимают относительно друг друга иной способ движения и покоя. Ибо я не осмеливаюсь отрицать, что человеческое тело без прекращения кровообращения и прочего, по чему судят о жизненности тела, может тем не менее измениться в другую природу, совершенно от своей отличную. Я не вижу никакого основания полагать, что тело умирает только тогда, когда обращается в труп. Самый опыт, как кажется, учит совершенно другому. Иногда случается, что человек подвергается таким изменениям, что его едва ли возможно будет назвать тем же самым. Так, я слышал рассказ об одном испанском поэте, который заболел и, хотя затем и выздоровел, однако настолько забыл свою прежнюю жизнь, что рассказы и трагедии, им написанные, не признавал за свои и, конечно, мог бы быть принят за взрослого ребенка, если бы забыл также и свой родной язык. Если же это кажется невероятным, то что же мы должны сказать о детях, природу которых взрослый человек считает настолько отличной от своей, что его нельзя было бы убедить, что он когда-то был ребенком, если бы он не судил о себе по другим. Но, чтобы не давать суеверным людям материала для возбуждения новых вопросов, я предпочитаю более не говорить об этом.

#### Т е о р е м а 40.

*Что ведет людей к жизни общественной, иными словами, что заставляет людей жить согласно, то полезно, и наоборот, дурно то, что вносит в государство несогласие.*

**Доказательство.** То, что заставляет людей жить согласно, заставляет их вместе с тем жить по руководству разума (по т. 35), а потому (по т. 26 и т. 27) это хорошо, и наоборот (на том же основании), дурно то, что возбуждает несогласие; что и требовалось доказать.

#### Т е о р е м а 41.

*Удовольствие, рассматриваемое прямо, не дурно, а хорошо; неудовольствие же, наоборот, прямо дурно.*

**Доказательство.** Удовольствие (по т. 11, ч. III с ее сх.) есть аффект, который увеличивает способность тела к дей-

ствию или благоприятствует ей; неудовольствие же, наоборот, есть аффект, которым способность тела к действию уменьшается или ограничивается; а потому (по т. 38) удовольствие прямо хорошо и т. д.; что и требовалось доказать.

### Т е о р е м а 42.

*Веселость не может быть чрезмерной, но всегда хороша, и наоборот — меланхолия всегда дурна.*

**Доказательство.** Веселость (см. ее опр. в сх. т. 11, ч. III) есть удовольствие, состоящее, поскольку оно относится к телу, в том, что все части последнего подвергаются аффекту одинаково, т. е. (по т. 11, ч. III) в том, что способность тела к действию увеличивается или способствует таким образом, что все части его сохраняют между собой то же самое отношение движения или покоя; поэтому (по т. 39) веселость всегда хороша и не может быть чрезмерной. Меланхолия же (см. ее опр. в той же сх. т. 11, ч. III) есть неудовольствие, состоящее, поскольку оно относится к телу, в том, что способность тела к действию вообще уменьшается или ограничивается; поэтому (по т. 38) она всегда дурна; что и требовалось доказать.

### Т е о р е м а 43.

*Приятность может быть чрезмерной и дурной, боль же может быть хорошей постольку, поскольку приятность или удовольствие бывают дурными.*

**Доказательство.** Приятность есть удовольствие, состоящее, поскольку оно относится к телу, в том, что одна или несколько частей последнего подвергаются аффекту преимущественно перед другими (см. опр. приятности в сх. т. 11, ч. III). Могущество этого аффекта может быть таково, что он (по т. 6) будет превосходить другие действия человека и упорно овладеет им и потому будет препятствовать телу быть способным к восприятию многих других воздействий; поэтому она (по т. 38) может быть дурна. Далее, боль, которая, наоборот, составляет неудовольствие, рассматриваемая сама в себе, не может быть хорошей (по т. 41). Но так как ее сила и возрастание определяются соотношением могущества внешней причины

с нашей собственной способностью (по т. 5), то (по т. 3) мы можем представить себе бесконечное число родов и степеней силы этого аффекта и, следовательно, представить его таковым, что он может препятствовать приятности быть чрезмерной и через это (по первой части этой теоремы) препятствовать телу делаться менее способным, и постольку боль будет поэтому хорсша; что и требовалось доказать.

#### Т е о р е м а 44.

*Любовь и желание могут быть чрезмерны.*

**Доказательство.** Любовь (по 6 опр. аффектов) есть удовольствие, сопровождаемое идеей внешней причины. Таким образом (по сх. т. 11, ч. III), приятность, сопровождаемая идеей внешней причины, есть любовь, и следовательно (по пред. т.), любовь может быть чрезмерной. Далее, желание бывает тем больше, чем больше тот аффект, из которого оно возникает (по т. 37, ч. III). Поэтому, как аффект (по т. 6) может превосходить остальные действия человека, точно так же и желание, возникающее из этого аффекта, может превосходить остальные желания и вследствие этого быть таким же чрезмерным, как и приятность (что мы показали в пред. т.); что и требовалось доказать.

**Схотия.** Веселость, которую я назвал хорошей, легче себе представить, чем наблюдать в действительности. Ибо те аффекты, которыми мы ежедневно волнуемся, в большинстве случаев относятся к какой-либо одной части тела, которая подвергается воздействию преимущественно перед другими. Вследствие этого аффекты бывают в большинстве случаев чрезмерны и так привязывают душу к созерцанию какого-либо одного объекта, что она не в состоянии мыслить о других; и хотя люди и подвержены многим аффектам и вследствие этого редко бывает, чтобы кто-либо постоянно волновался одним и тем же аффектом, однако же есть и такие, которые упорно бывают одержимы одним и тем же аффектом. В самом деле, мы видим, что иногда какой-либо один объект действует на людей таким образом, что, хотя он и не существует в наличности, однако они бывают уверены, что имеют его перед собой, и когда это случается с человеком бодрствующим, то мы говорим, что он сумасшествует или безумствует. Не менее безумными считаются и те, которые пылают любовью и дни и ночи мечтают только

о своей любовнице или наложнице, так как они обыкновенно возбуждают смех. Но когда скупой ни о чем не думает, кроме наживы и денег, честолюбец — ни о чем, кроме славы, и т. д., то мы не признаем их безумными, так как они обыкновенно тягостны для нас и считаются достойными ненависти. На самом же деле скупость, честолюбие, разврат и т. д. составляют виды сумасшествия, хотя и не причисляются к болезням.

### Т е о р е м а 45.

*Ненависть никогда не может быть хороша.*

**Доказательство.** Мы (по VI т. 39, ч. III) стремимся уничтожить того человека, которого ненавидим, т. е. (по т. 37) стремимся сделать некоторое зло. Следовательно, и т. д.; что и требовалось доказать.

**Схотия 1.** Должно заметить, что в этой теореме и последующих я разумею только ненависть к людям.

**Королларий 1.** Зависть, осмеяние, презрение, гнев, месть и другие аффекты, относящиеся к ненависти или возникающие из нее, дурны, что явствует также из т. 39, ч. III, и т. 37 этой части.

**Королларий 2.** Все, к чему мы чувствуем влечение, будучи одержимы ненавистью, постыдно и в государстве несправедливо. Это ясно также из т. 39, ч. III, и из определения постыдного и несправедливого в сх. т. 37.

**Схотия 2.** Между *осмеянием* (которое, как я сказал в кор. 1, дурно) и *смехом* я признаю большую разницу. Смех точно так же, как и шутка, есть чистое удовольствие, и, следовательно, если только он не чрезмерен, сам по себе (по т. 41) хорош.

Конечно, только мрачное и печальное суеверие может препятствовать нам наслаждаться. В самом деле, почему более подобает утолять голод и жажду, чем прогонять меланхолию? Мое воззрение и мнение таково: никакое божество и никто, кроме ненавидящего меня, не может находить удовольствия в моем бессилии и моих несчастьях и ставить нам в достоинство слезы, рыдания, страх и прочее в этом роде, свидетельствующее о душевном бессилии. Наоборот, чем большему удовольствию мы подвергаемся, тем к большему совершенству мы переходим, т. е. тем более мы становимся необходимым образом причастными

божественной природе. Таким образом, дело мудреца пользоваться вещами и, насколько возможно, наслаждаться ими (но не до отвращения, ибо это уже не есть наслаждение). Мудрецу следует, говорю я, поддерживать и восстанавливать себя умеренной и приятной пищей и питьем, а также благовониями, красотой зеленеющих растений, красивой одеждой, музыкой, играми и упражнениями, театром и другими подобными вещами, которыми каждый может пользоваться без всякого вреда другому. Ведь тело человеческое складывается из весьма многих частей различной природы, которые беспрестанно нуждаются в новом и разнообразном питании, для того чтобы все тело было одинаково способно ко всему, что может вытекать из его природы и, следовательно, чтобы душа также была способна к совокупному постижению многих вещей. Таким образом, указанный строй жизни является всего более согласным и с нашими началами и с общим обычаем. Поэтому, если и есть другие образы жизни, то этот все-таки самый лучший, и его всячески должно советовать, а яснее и подробнее говорить об этом нет нужды.

#### Т е о р е м а 46.

*Живущий по руководству разума стремится, насколько возможно, воздавать другому за его ненависть, гнев, превращение к себе и т. д., напротив, любовью или великодушием.*

**Доказательство.** Все аффекты ненависти дурны (по кор. 1 пред. т.); а потому живущий по руководству разума будет стремиться, насколько возможно, не волноваться аффектами ненависти (по т. 19) и, следовательно (по т. 37), будет стремиться, чтобы и другой не находился под этими аффектами. Но (по т. 43, ч. III) ненависть увеличивается взаимной ненавистью и, наоборот, может быть уничтожена любовью так, что перейдет в любовь (по т. 44, ч. III). Поэтому живущий по руководству разума стремится воздавать другому за его ненависть и т. д., наоборот, любовью, т. е. великодушием (опр. которого см. в сх. т. 59, ч. III); что и требовалось доказать.

**Схолия.** Кто желает отмщать за обиды ненавистью, тот ведет, конечно, жалкую жизнь. Наоборот, кто старается покорить ненависть любовью, тот ведет эту борьбу, конечно, радостно и спокойно; он одинаково легко противо-

стоит как одному человеку, так и многим и всего менее нуждается в помощи счастья. Кого он побеждает, тот уступает ему с удовольствием и не с потерей сил, но с увеличением их. Все это с такой ясностью следует из одних определений любви и разума, что нет нужды доказывать сказанное в отдельности.

#### Т е о р е м а 47.

*Аффекты надежды и страха сами по себе не могут быть хороши.*

**Доказательство.** Нет аффектов надежды и страха без неудовольствия. Ибо страх (по 13 опр. аффектов) есть неудовольствие, а надежда (см. объяснение 12 и 13 опр. афф.) не существует без страха. И, следовательно (по т. 41), эти аффекты не могут быть хороши сами по себе, но лишь постольку, поскольку они могут ограничивать чрезмерное удовольствие (по т. 43); что и требовалось доказать.

**Схолия.** К этому должно прибавить, что эти аффекты указывают на недостаток познания и бессилие души; по этой же причине и уверенность, отчаяние, радость и подавленность составляют признаки духа бессильного. Ибо хотя уверенность и радость и составляют аффекты удовольствия, однако они предполагают, что им предшествовало неудовольствие, именно надежда и страх. Таким образом, чем более мы будем стремиться жить по руководству разума, тем более будем стремиться возможно менее зависеть от надежды сделать себя свободными от страха, по мере возможности управлять своей судьбой и направлять наши действия по определенному совету разума.

#### Т е о р е м а 48.

*Аффекты превозношения и презрения всегда дурны.*

**Доказательство.** Эти аффекты (по 21 и 22 опр. аффектов) противны разуму, а потому (по т. 26 и т. 27)—дурны; что и требовалось доказать.

#### Т е о р е м а 49.

*Превозношение легко делает превозносимого человека гордым.*

**Доказательство.** Если мы увидим, что кто-либо вследствие любви ставит нас выше, чем следует, мы (по сх. т. 41, ч. III) легко станем гордиться, иными словами (по 30 опр. аффектов), подвергнемся удовольствию и легко будем верить всему хорошему, что о себе слышим (по т. 25, ч. III). А потому мы станем ставить себя вследствие любви к самим себе выше, чем следует, т. е. (по 28 опр. аффектов) легко станем гордиться; что и требовалось доказать.

### Т е о р е м а 50.

*Сострадание в человеке, живущем по руководству разума, само по себе дурно и бесполезно.*

**Доказательство.** Сострадание (по 18 опр. аффектов) есть неудовольствие и вследствие того (по т. 41) само по себе дурно. Добро же, из него вытекающее и состоящее в том, что мы (по кор. 3 т. 27, ч. III) стремимся освободить человека, которого нам жалко, от его несчастья, мы желаем делать по одному только предписанию разума (по т. 37); и лишь по предписанию разума мы можем делать что-либо, что мы знаем наверное за хорошее (по т. 27). А потому сострадание в человеке, живущем по руководству разума, само по себе дурно и бесполезно; что и требовалось доказать.

**Королларий.** Отсюда следует, что человек, живущий по руководству разума, стремится, насколько возможно, не подвергаться состраданию.

**Схолия.** Кто обладает правильным знанием того, что все вытекает из необходимости божественной природы и совершается по вечным законам и правилам природы, тот, конечно, не найдет ничего, что было бы достойно ненависти, осмеяния или презрения, и не будет никому сострадать; но, насколько позволяет человеческая добродетель, будет стремиться, как говорят, поступать хорошо и получать удовольствие. К этому должно прибавить, что тот, кто легко подвергается аффекту сострадания и трогается чужим несчастьем или слезами, часто делает то, в чем после сам раскаивается, — как вследствие того, что мы, находясь под влиянием аффекта, не делаем ничего такого, что знаем наверное за хорошее, так и потому, что легко поддаемся на ложные слезы. Я говорю это главным образом о человеке, живущем по руководству разума. Ибо, кто



ни разумом, ни состраданием не склоняется к поданию помощи другим, тот справедливо называется бесчеловечным, так как (по т. 27, ч. III) он кажется непохожим на человека.

### Т е о р е м а 51.

*Благорасположение не противно разуму, но может быть согласно с ним и возникать из него.*

**Доказательство.** Благорасположение есть любовь к тому, кто сделал добро другому (по 19 опр. аффектов). А потому оно может относиться к душе, поскольку она называется активной (по т. 59, ч. III), т. е. (по т. 3, ч. III) поскольку она познает; и следовательно, оно согласно с разумом и т. д.; что и требовалось доказать.

**Иначе.** Кто живет по руководству разума, тот желает другому того же добра, к которому сам стремится (по т. 37). Поэтому, когда он видит, что кто-либо делает другому добро, то его стремление делать добро находит себе поддержку, т. е. (по сх. т. 11, ч. III) он подвергается удовольствию, и притом (по предположению) сопровождается идеей о том, кто сделал другому добро, и потому (по 19 опр. аффектов) он чувствует к нему расположение; что и требовалось доказать.

**Схолия.** Негодование сообразно нашему определению его (см. 20 опр. аффектов) необходимо дурно (по т. 45). Но должно заметить, что когда высшая власть из присутствующего ей желания сохранять мир наказывает гражданина, нанесшего обиду другому, то я не говорю, что она негодует на этого гражданина, так как она наказывает его не из возбужденного ненавистью стремления погубить его, но движимая уважением к общему благу.

### Т е о р е м а 52.

*Самодовольство может возникнуть вследствие разума, и только то самодовольство, которое возникает вследствие разума, есть самое высшее, какое только может быть.*

**Доказательство.** Самодовольство есть удовольствие, возникающее вследствие того, что человек созерцает самого себя и свою способность к действию (по 25 опр. аффектов). Но истинная способность человека к действию, иначе добродетель, есть самый разум (по т. 3, ч. III), который

человек (по т. 40 и 43, ч. III) созерцает ясно и отчетливо. Следовательно, самодовольство возникает из разума. Далее, человек, созерцая самого себя, воспринимает ясно и отчетливо или адекватно только то, что вытекает из его способности к действию (по опр. 2, ч. III), т. е. (по т. 3, ч. III) что вытекает из его способности к познанию. А потому только из такого самосозерцания возникает самое высшее самодовольство, какое только может быть; что и требовалось доказать.

**Схолья.** Самодовольство, действительно, есть самое высшее, на что только мы можем надеяться, ибо (как мы показали в т. 25) никто не стремится сохранять свое бытие ради какой-либо цели. А так как это самодовольство (по кор. т. 53, ч. III) от похвал все более и более увеличивается и укрепляется и, наоборот (по кор. 1 т. 55, ч. III), порицанием все более и более смущается, то отсюда понятно, почему нас всего более привлекает слава и почему мы едва в состоянии влачить жизнь в позоре.

### Т е о р е м а 53.

*Приниженность не есть добродетель, иными словами, она не возникает из разума.*

**Доказательство.** Приниженность (по 26 опр. аффектов) есть неудовольствие, возникающее вследствие того, что человек созерцает свое бессилие. А так как человек, поскольку он познает самого себя через истинный разум, предполагается постигающим свою сущность, т. е. (по т. 7, ч. III) свою способность, то если он, созерцая самого себя, постигает свое бессилие в чем-нибудь, то это происходит не потому, что он познает себя, но (как мы показали в т. 55, ч. III) потому, что его способность к действию ограничивается. Так что, предполагая, что человек представляет свое бессилие вследствие того, что познает что-либо могущественнее самого себя, познанием чего он определяет свою способность к действию, мы представляем себе этим только то, что человек познает себя самого отчетливо (по т. 26), а это увеличивает его способность к действию. Поэтому приниженность или неудовольствие, возникающее из того, что человек созерцает свое бессилие, возникает не из истинного созерцания или разума и составляет не добродетель, а состояние пассивное; что и требовалось доказать.

## Т е о р е м а 54.

*Раскаяние не составляет добродетели, иными словами, оно не возникает из разума; но тот, кто раскаивается в каком-либо поступке, вдвойне жалок или бессилен.*

**Доказательство.** Первая часть этой теоремы доказывается так же, как предыдущая. Вторая же явствует из простого определения этого аффекта (см. 27 опр. аффектов). Ибо подобный человек сначала дозволяет победить себя дурному желанию, а затем неудовольствию.

**Схолия.** Так как люди редко живут по руководству разума, то эти два аффекта, именно приниженность и раскаяние, и кроме них надежда и страх приносят более пользы, чем вреда; а потому если уже приходится грешить, то лучше грешить в эту сторону. В самом деле, если бы люди, бессильные духом, все одинаково были объаты самомнением, то они не знали бы никакого стыда и не боялись бы ничего, что могло бы подобно узам объединить и связать их друг с другом. Чернь (толпа—vulgus)<sup>18</sup> страшна, если сама не боится. Поэтому не удивительно, что пророки, которые заботились не о частной пользе, а об общей, так настойчиво проповедовали приниженность, раскаяние и благоговение. И действительно, люди, подверженные этим аффектам, гораздо легче, чем другие, могут прийти к тому, чтобы жить, наконец, по руководству разума, т. е. сделаться свободными и наслаждаться жизнью блаженных.

## Т е о р е м а 55.

*Величайшее самомнение или самоунижение есть величайшее незнание самого себя.*

**Доказательство.** Это ясно из 28 и 29 опр. аффектов.

## Т е о р е м а 56.

*Величайшее самомнение или самоунижение указывает на величайшее бессилие духа.*

**Доказательство.** Первая основа добродетели есть (по кор. т. 22) самосохранение и притом (по т. 24) самосохранение по руководству разума. Таким образом, тот, кто не знает самого себя, не знает основы всех добродетелей, а

следовательно, и их самих. Далее, действовать по добродетели (по т. 24) есть не что иное, как действовать по руководству разума, и (по т. 43, ч. II) действующий по добродетели необходимо должен знать, что он действует по руководству разума. Таким образом, тот, кто страдает величайшим незнанием самого себя, а следовательно (как мы только что показали) — и всех добродетелей, всего менее действует по добродетели, т. е. (как это ясно из опр. 8) в высшей степени бессилен духом, а потому (по пред. т.) величайшее сомнение или самоунижение указывает на величайшее бессилие духа; что и требовалось доказать.

**Королларий.** Отсюда самым ясным образом следует, что люди, объятые сомнением и самоуниженные, всего более подвержены аффектам.

**Схотлия.** Однако самоунижение может быть легче исправлено, чем сомнение, так как последнее составляет аффект удовольствия, первое же — неудовольствия, и потому (по т. 18) второе сильнее первого.

### Т е о р е м а 57.

*Объятый сомнением любит присутствие прихлебателей или льстецов, присутствие же людей прямых ненавидит.*

**Доказательство.** Сомнение (по 28 и 6 опр. аффектов) есть удовольствие, возникшее вследствие того, что человек ставит себя выше чем следует, и такому мнению человек, объятый сомнением, будет стремиться способствовать насколько возможно (см. сх. т. 13, ч. III). Поэтому такие люди будут любить присутствие прихлебателей или льстецов (их определения опущены, так как они слишком известны), а присутствия людей прямых, которые знают им настоящую цену, будут избегать; что и требовалось доказать.

**Схотлия.** Было бы слишком долго перечислять здесь все зло, возникающее из сомнения, ибо люди, объятые сомнением, подвержены всем аффектам, но всего менее аффектам любви и сочувствия. Но нельзя умолчать здесь о том, что мнящим о себе называется также и тот, кто ставит других ниже, чем того требует справедливость, а потому в этом смысле сомнение должно быть определено

как удовольствие, возникшее вследствие ложного мнения, именно вследствие того, что человек считает себя выше других. Самоунижение же, противоположное такому самолюбию, должно было бы быть определено как неудовольствие, возникшее из ложного мнения, именно из того, что человек уверен, будто он ниже других. Признав это, мы легко поймем, что человек, объятый сомнением, необходимо бывает завистлив (см. сж. т. 55, ч. III) и всего более ненавидит тех, кого всего более хвалят за их добродетель; что его ненависть к ним не легко победить любовью и благодеянием (см. сж. т. 41, ч. III) и что он находит удовольствие только в присутствии тех, которые льстят его бессильному духу и из глупого делают безумным.

Хотя самоунижение и противоположно самолюбию, однако самоуниженный весьма близок к обътому самолюбием. Ибо так как его неудовольствие возникает вследствие того, что он судит о своей бессилии по способности или добродетели других, то его неудовольствие, следовательно, ослабится, т. е. он будет чувствовать удовольствие, если его воображение будет занято созерцанием чужих недостатков; отсюда родилась известная пословица: «Несчастному утешение иметь товарищей по несчастью». И, наоборот, он будет чувствовать тем большее неудовольствие, чем более будет чувствовать себя ниже других. Отсюда происходит то, что никто не бывает так склонен к зависти, как люди самоуниженные, что они стремятся подмечать поступки людей более для того, чтобы злословить их, чем для того, чтобы исправлять, и, наконец, что они хвалят только самоунижение и гордятся им, однако таким образом, чтобы тем не менее казаться самоуниженными. И все это вытекает из означенного аффекта с той же необходимостью, как из природы треугольника следует, что три угла его равны двум прямым; и я уже сказал, что я называю эти и подобные им аффекты дурными только в рассуждении одной человеческой пользы. Но законы природы обнимают собой общий естественный порядок, часть которого составляет человек; это я заметил здесь мимоходом, чтобы кто-либо не подумал, будто я хотел рассказывать здесь о пороках и нелепых поступках людей, а не показывать природу и свойства вещей. Ибо, как я сказал в предисловии к третьей части, я рассматриваю человеческие аффекты и их свойства точно так же, как и прочие естественные вещи. И, конечно, человеческие

аффекты показывают если не человеческое могущество и искусство, то могущество и искусство природы не менее, чем многое другое, что привлекает наше внимание и в созерцании чего мы находим удовольствие.

Однако продолжаю излагать относительно аффектов то, что приносит людям пользу и что причиняет им вред.

### Т е о р е м а 58.

*Гордость (gloria) не противна разуму, но может возникнуть из него.*

**Доказательство.** Это ясно из 30 опр. аффектов и из определения честного, которое смотри в сх. 1 т. 37 этой части.

**Схоллия.** Гордость, называемая пустой, есть самодовольство, находящее себе поддержку единственно в высоком мнении черни, и когда последнее уничтожается, то уничтожается и самое самодовольство, т. е. (по сх. т. 52) то высшее благо, которое каждый любит. Отсюда происходит, что, кто гордится мнением черни, тот ежедневно беспокоится, старается и хлопочет сохранить свою репутацию. Чернь ведь изменчива и непостоянна, и потому если репутации не поддерживать, то она скоро уничтожается. Мало того, так как все стремятся стяжать себе одобрение толпы, то каждый легко подрывает репутацию другого, а отсюда, так как дело идет о том, что считается самым высшим благом, возрождается непомерное желание каким бы то ни было образом подавить друг друга, и тот, кто, наконец, выходит победителем, более гордится тем, что он повредил другому, чем тем, что принес пользу себе. Поэтому-то такая гордость или самодовольство на самом деле пусты, так как суть ничто.

Какие замечания должно сделать о стыде, это легко можно заключить из того, что мы сказали о сострадании и раскаянии. К этому прибавлю только, что как сострадание, точно так же и стыд, хотя и не составляют добродетели, тем не менее хороши, поскольку они показывают, что человеку, который стыдится, присуще желание жить честно, точно так же как боль называется хорошей, поскольку она показывает, что поврежденная часть еще не загнила. Поэтому, хотя человек, который стыдится какого-либо поступка и подвергается в действительности неудоволь-

ствию, однако он совершеннее бесстыдного, не имеющего никакого желания жить честно.

Вот что я хотел заметить касательно аффектов удовольствия и неудовольствия. Что касается до желаний, то они бывают, конечно, хороши или дурны сообразно с тем, возникают ли они из хороших аффектов или дурных. Но в действительности (как это легко можно заключить из сказанного нами в сх. т. 44), поскольку они зарождаются в нас из аффектов, составляющих состояния пассивные, все они слепы и не приносили бы никакой пользы, если бы люди легко могли достигать того, чтобы жить по одному только предписанию разума, как я в немногих словах покажу.

### Т е о р е м а 59.

*Ко всем действиям, к которым мы определяемся каким-либо аффектом, составляющим состояние пассивное, независимо от него мы можем определяться также и разумом.*

**Доказательство.** Действовать по разуму (по т. 3 и опр. 2, ч. III) есть не что иное, как делать то, что вытекает из необходимости нашей природы, рассматриваемой в себе самой. Неудовольствие же (по т. 41) дурно постольку, поскольку оно уменьшает или ограничивает эту способность. Следовательно, из этого аффекта мы не можем определяться ни к какому действию, которого не могли бы сделать, руководствуясь разумом. Далее, удовольствие бывает дурно лишь постольку, поскольку оно препятствует человеку быть способным к действию (по т. 41 и т. 43). А потому и в этом отношении мы также не можем определяться ни к какому действию, которого не могли бы совершить, руководствуясь разумом. Наконец, поскольку удовольствие бывает хорошо, постольку оно бывает согласно с разумом (ибо оно состоит в том, что способность человека к действию увеличивается или поддерживается) и составляет состояние пассивное лишь постольку, поскольку способность человека к действию не увеличивается до того, чтобы он мог адекватно представлять себя и свои действия (по т. 3, ч. III с ее сх.). Поэтому если бы человек, подверженный удовольствию, был приведен к такому совершенству, что стал бы адекватно представлять себя самого и свои действия, то он сделался бы еще способнее к тем

действиям, к которым он способен уже вследствие того, что определяется аффектами, составляющими состояния пассивные. Но все аффекты относятся к удовольствию, неудовольствию или желанию (см. объясн. 4 опр. аффектов), а желание (по 1 опр. аффектов) есть не что иное, как самое стремление действовать. Следовательно, ко всем действиям, к которым мы определяемся вследствие какого-либо аффекта, составляющего состояние пассивное, мы можем и независимо от него приводиться одним только разумом; что и требовалось доказать.

**Иначе.** Всякое действие называется дурным постольку, поскольку оно возникает вследствие того, что мы подвержены ненависти или какому-либо другому дурному аффекту (см. кор. 1 т. 45). Но никакое действие, рассматриваемое исключительно само в себе, ни хорошо, ни дурно (как мы показали это в предисловии к этой части), но одно и то же действие бывает то хорошо, то дурно. Следовательно, к тому же самому действию, которое в данном случае дурно, иными словами, которое возникает вследствие какого-либо дурного аффекта, мы можем быть приведены разумом (по т. 19); что и требовалось доказать.

**Схолия.** Пример яснее объяснит это. Действие, состоящее в нанесении ударов, поскольку оно рассматривается с физической стороны и поскольку мы обращаем внимание только на то, что человек поднимает руку, сжимает кисть и всю руку с силой опускает сверху вниз, составляет добродетель, постигаемую из устройства человеческого тела. Таким образом, если человек, движимый гневом или ненавистью, определяется к сжиманию кисти или опусканию руки, то, как мы показали во второй части, это происходит вследствие того, что одно и то же действие может быть соединено с какими угодно образами вещей. А потому мы можем определяться к одному и тому же действию как образами тех вещей, которые мы постигаем смутно, так и тех, которые мы постигаем ясно и отчетливо. Поэтому ясно, что всякое желание, возникающее из аффекта, составляющего состояние пассивное, ни к чему не было бы нужно, если бы люди могли руководствоваться разумом.

Теперь мы видим, почему желание, возникающее из аффекта, составляющего пассивное состояние, называется слепым.



## Т е о р е м а 60.

*Желание, возникающее из такого удовольствия или не-удовольствия, которое относится только к одной или не-скольким частям тела, а не ко всем, к пользе всего человека отношения не имеет.*

**Доказательство.** Предположим, например, что часть тела *A* силой какой-либо внешней причины укрепляется таким образом, что получает преобладание перед другими частями (по т. 6). Эта часть не будет стремиться утратить свою силу ради того, чтобы остальные части тела могли совершать свои отправления. Ибо в таком случае она должна была бы иметь силу или способность утрачивать свои силы; а это (по т. 6, ч. III) нелепо. Таким образом, означенная часть, а следовательно, и душа (по т. 7 и т. 12, ч. III) будут стремиться сохранять это состояние, и потому желание, возникающее из подобного аффекта удовольствия, к целому отношения не имеет. Наоборот, если предположим, что часть *A* подвергается ограничению, так что преобладание получают остальные части, то таким же образом можно доказать, что и желание, возникающее из неудовольствия, к целому отношения не имеет; что и требовалось доказать.

**Схотия.** Таким образом, так как (по сх. т. 44) удовольствие относится в большинстве случаев к какой-либо одной части тела, то мы большей частью стремимся к сохранению нашего существования, не обращая никакого внимания на наше здоровье в целом. К этому должно прибавить, что те желания, которые преимущественно обладают нами, имеют (по кор. т. 9) отношение только к настоящему времени, а не к будущему.

## Т е о р е м а 61.

*Желание, возникающее из разума, чрезмерным быть не может.*

**Доказательство.** Желание, рассматриваемое вообще, есть (по 1 опр. аффектов) самая сущность человека, поскольку она представляется определенной каким бы то ни было образом к какому-либо действию. Поэтому желание, возникающее из разума, т. е. (по т. 3, ч. III) желание, зарождающееся в нас, поскольку мы активны, есть самая

сущность или природа человека, поскольку она рассматривается определенной к таким действиям, которые адекватно постигаются через одну сущность человека (по опр. 2, ч. III). Таким образом, если бы это желание могло быть чрезмерным, то, следовательно, человеческая природа, рассматриваемая сама в себе, могла бы превышать себя самое, иными словами, была бы способна к большему, чем к чему она способна, а это явное противоречие. И поэтому такое желание чрезмерным быть не может; что и требовалось доказать.

### Т е о р е м а 62.

*Поскольку душа представляет вещи по внутреннюю разума, она подвергается одинаковому аффекту, все равно, будет ли это идея вещи будущей или прошедшей, или же настоящей.*

**Доказательство.** Все, что душа представляет по руководству разума (по кор. 2 т. 44, ч. II), она представляет под одной и той же формой вечности или необходимости и (по т. 43, ч. II и ее сх.) с одинаковой достоверностью. Поэтому, относится ли идея к вещи будущей или прошедшей, или же к настоящей, душа представляет вещь с одной и той же необходимостью и с одинаковой достоверностью, и, будет ли это идея вещи будущей или прошедшей, или же вещи настоящей, она (по т. 41, ч. II) все-таки будет одинаково истинна, т. е. (по опр. 4, ч. II) все-таки будет всегда иметь одни и те же свойства адекватной идеи. А потому, поскольку душа представляет вещи по внутреннюю разума, она подвергается одинаковому аффекту, все равно, будет ли это идея вещи будущей или прошедшей, или же настоящей; что и требовалось доказать.

**Схотия.** Если бы мы могли иметь адекватное познание временного продолжения вещей и определять разумом время их существования, то мы созерцали бы будущие вещи с тем же аффектом, как настоящие, и душа наша стремилась бы к благу, которое она представляет как будущее, точно так же как к настоящему; и следовательно, она необходимо пренебрегала бы меньшим настоящим благом ради большего будущего и, как мы это сейчас докажем, всего менее стремилась бы к тому, что хорошо в настоящее время, но составляет причину какого-либо будущего зла.

Но мы можем иметь о временном продолжении вещей только весьма неадекватное познание (по т. 31, ч. II) и определяем время существования вещей одним только воображением (по сх. т. 44, ч. II), на которое образ настоящей вещи действует не так, как образ будущей. Отсюда происходит то, что истинное познание добра и зла, которое мы имеем, бывает только абстрактно или универсально, и суждение, которое мы составляем о порядке вещей и связи причин, дабы иметь возможность определять, что в настоящее время хорошо или дурно, бывает скорее воображаемое, чем действительное. А потому не удивительно, что желание, возникающее из познания добра и зла, поскольку оно относится к будущему, легко может быть ограничено желанием таких вещей, которые приятны для нас в настоящем, о чем см. т. 16 этой части.

### Т е о р е м а 63.

*Кто руководствуется страхом и делает добро для того, чтобы избежать зла, тот не руководствуется разумом.*

**Доказательство.** Все аффекты, относящиеся к душе, поскольку она активна, т. е. (по т. 3, ч. III) относящиеся к разуму, суть только аффекты удовольствия и желания (по т. 59, ч. III). А потому (по 13 опр. аффектов), кто руководствуется страхом и делает добро из страха перед злом, тот не руководствуется разумом; что и требовалось доказать.

**Схолия 1.** Люди суеверные, умеющие больше порицать пороки, чем учить добродетелям, и старающиеся не руководить людей разумом, но сдерживать их страхом таким образом, чтобы они скорее избегали зла, чем любили добродетель, стремятся лишь к тому, чтобы и другие были так же жалки, как они сами. Поэтому неудивительно, что они большей частью бывают тягостны и ненавистны людям.

**Королларий.** В желании, возникающем из разума, мы прямо преследуем добро и косвенно избегаем зла.

**Доказательство.** Желание, возникающее из разума, может возникнуть (по т. 59, ч. III) только из аффекта удовольствия, не составляющего пассивного состояния, т. е. из удовольствия, которое не может быть чрезмерно (по т. 61), а не из неудовольствия. И потому такое желание (по т. 8) возникает из познания добра, а не зла, и, следова-

тельно, по руководству разума мы прямо стремимся к добру и лишь постольку избегаем зла; что и требовалось доказать.

**Схолия 2.** Этот королларий можно пояснить примером здорового и больного. Больной из страха смерти принимает то, что для него отвратительно; здоровый же ест пищу с удовольствием и, таким образом, наслаждается жизнью лучше, чем если бы он боялся смерти и старался прямо избежать ее. Точно так же судья, который осуждает виновного на смерть не по ненависти или гневу и т. п., но из одной лишь любви к благосостоянию общества, руководствуется одним только разумом.

### Т е о р е м а 64.

*Познание зла есть познание неадекватное.*

**Доказательство.** Познание зла (по т. 8) есть самое неудовольствие, поскольку мы сознаем его. Неудовольствие же (по 3 опр. аффектов) есть переход к меньшему совершенству, который поэтому (по т. 6 и т. 7, ч. III) не может быть познан через самую сущность человека. И потому (по опр. 2, ч. III) оно есть состояние пассивное, зависящее от идей неадекватных, и следовательно (по т. 29, ч. II), познание зла неадекватно; что и требовалось доказать.

**Королларий.** Отсюда следует, что, если бы человеческая душа имела только адекватные идеи, она не образовала бы никакого понятия о зле.

### Т е о р е м а 65.

*Из двух благ мы по руководству разума будем следовать большему, а из двух зол — меньшему.*

**Доказательство.** Благо, препятствующее нам пользоваться большим благом, на самом деле есть зло, так как названия добра и зла (как мы показали в предисловии к этой части) в приложении к вещам имеют значение, лишь поскольку мы сравниваем последние одну с другою; на том же основании меньшее зло на самом деле есть добро. Поэтому (по кор. пред. т.) по руководству разума мы будем стремиться или следовать только большему благу и меньшему злу; что и требовалось доказать.

**Королларий.** По руководству разума мы будем следовать меньшему злу ради большего блага и пренебрегать меньшим благом, составляющим причину большего зла. Ибо зло, называемое здесь меньшим, в действительности есть добро и, наоборот, добро — зло. Поэтому (по кор. т. 63) к первому мы будем стремиться, а вторым пренебрегать; что и требовалось доказать.

### Т е о р е м а 66.

*По руководству разума мы будем стремиться к большему будущему благу преимущественно перед меньшим настоящим и к меньшему настоящему злу вместо будущего большего.*

**Доказательство.** Если бы душа могла иметь адекватное познание будущей вещи, то она (по т. 62) питала бы к ней такой же аффект, как к настоящей. Поэтому, поскольку мы обращаем внимание на самый разум (как это и предполагается в этой теореме), вещь остается той же, все равно, предполагается ли большее добро или зло будущим или настоящим. И вследствие этого мы (по т. 65), следуя разуму, будем стремиться к большему будущему благу преимущественно пред меньшим настоящим и т. д.; что и требовалось доказать.

**Королларий.** По руководству разума мы будем стремиться к меньшему настоящему злу, составляющему причину большего будущего блага, и пренебрегать меньшим настоящим благом, составляющим причину большего будущего зла. Этот королларий относится к предыдущей теореме (66) так же, как королларий т. 65 к самой т. 65.

**Схолья.** Если мы сравним это с тем, что было сказано в этой части о силах аффектов до т. 18, то легко увидим, в чем человек, руководствующийся только аффектом или мнением, отличается от человека, руководствующегося разумом. Первый помимо своей воли делает то, чего совершенно не знает; второй следует только самому себе и делает только то, что он признает главнейшим в жизни и чего вследствие этого он всего более желает; поэтому первого я называю *рабом*, второго *свободным* и позволю себе сделать еще несколько замечаний о характере и образе жизни последнего.

## Т е о р е м а 67.

*Человек свободный ни о чем так мало не думает, как о смерти, и его мудрость состоит в размышлении не о смерти, а о жизни.*

**Доказательство.** Человек свободный, т. е. живущий единственно по предписанию разума, не руководится страхом смерти (по т. 63), но стремится к добру непосредственно (по кор. той же т.), т. е. (по т. 24) стремится действовать, жить, сохранять свое существование на основании преследования собственной пользы. А потому он ни о чем так мало не думает, как о смерти, и его мудрость есть размышление о жизни; что и требовалось доказать.

## Т е о р е м а 68.

*Если бы люди рождались свободными, то они не могли бы составить никакого понятия о добре и зле, пока оставались бы свободными.*

**Доказательство.** Свободным я назвал того, кто руководствуется одним только разумом. Поэтому, кто рождается свободным и таковым остается, тот имеет одни только адекватные идеи и потому (по кор. т. 64) не имеет никакого понятия о зле, а следовательно, также и о добре (ибо понятия добра и зла соотносительны); что и требовалось доказать.

**Схотия.** Из т. 4 этой части ясно, что предположение этой теоремы ложно и может быть принято лишь постольку, поскольку мы обращаем внимание на одну только природу человеческую или, лучше сказать, божью, не постольку бог бесконечен, но постольку он составляет причину существования человека. На это и на другое, уже доказанное нами, намекал, кажется, Моисей в известной истории первого человека. В ней дается представление только о том могуществе бога, в силу которого он сотворил человека, т. е. могуществе, в силу которого он заботился единственно об его пользе. В этом смысле рассказывается, что бог запретил свободному человеку вкушать от древа познания добра и зла и что, как только он вкусил от него, тотчас же стал более бояться смерти, чем стремиться к жизни; рассказывается далее, что когда человек нашел себе жену, вполне сходную с ним по природе, то он узнал,

что в природе ничего не может быть для него полезнее ее; но что после того, как он поверил, что животные подобны ему, он тотчас же начал подражать их аффектам (см. т. 27, ч. III) и терять свою свободу. Впоследствии ее снова возвратили патриархи, руководимые духом Христа, т. е. идеей бога, от которой одной зависит, чтобы человек был свободен и желал другим людям того же блага, какого себе желает, как мы это уже показали выше (в т. 37).

### Т е о р е м а 69.

*Душевная сила или добродетель свободного человека одинаково усматривается как в избегании опасностей, так и в преодолении их.*

**Доказательство.** Аффект (по т. 7) может быть ограничен и уничтожен только противоположным ему более сильным аффектом. Но слепая отвага и страх составляют аффекты, которые могут быть представлены одинаково сильными (по т. 5 и т. 3). Следовательно, потребуется одинаково большая сила или твердость духа (опр. его см. в сх. т. 59, ч. III) как для обуздания отваги, так и для обуздания страха, т. е. (по 40 и 41 опр. аффектов) человек свободный с одинаковой силой духа избегает опасностей, как и старается преодолеть их; что и требовалось доказать.

**Королларий.** Следовательно, бегство во-время должно приписать такому же мужеству свободного человека, как и битву; иными словами — человек свободный выбирает бегство с тем же мужеством или присутствием духа, как и сражение.

**Схолция.** Что такое мужество или что я под ним разумею, я объяснил в сх. т. 59, ч. III. Под *опасностью* же разумею все то, что может служить причиной какого-либо зла, именно недовольствия, ненависти, несогласия и т. д.

### Т е о р е м а 70.

*Человек свободный, живущий среди невежд, старается, насколько возможно, отклонять от себя их благодеяния.*

**Доказательство.** О том, что хорошо, каждый судит по-своему (см. сх. т. 39, ч. III). Таким образом, невежда, сделавший кому-либо благодеяние, ценит его по-своему

и, если видит, что тем, кому оно делается, оно ценится ниже, то подвергнется неудовольствию (по т. 42, ч. III). Свободный же человек (по т. 37) старается всех связать с собой узами дружбы и не отплачивать людям за их благодеяния, сообразуясь с их аффектами, но руководить себя и других по свободному определению разума и делать только то, что он сам признает главным. Поэтому человек свободный, дабы не сделаться предметом ненависти для невежд и дабы сообразоваться не с их влечениями, а с одним только разумом, будет стараться, насколько возможно, отклонять от себя их благодеяния; что и требовалось доказать.

**Схотля.** Я говорю, *насколько возможно*. Ибо хотя эти люди и невежды, однако они все-таки люди, которые в случае необходимости могут подать помощь человеческую, лучше которой другой нет. А потому часто бывает необходимо принимать от них благодеяния и, следовательно, отплачивать им сообразно с их характером. К этому должно прибавить, что и в отклонении от себя благодеяний должно быть осмотрительным, дабы не показалось, что мы их презираем или вследствие скупости боимся, что придется отдаривать, — таким образом мы тем самым оскорбляем их, стараясь избежать их ненависти. Поэтому в отклонении от себя благодеяний должно руководствоваться пользой и честностью.

### Т е о р е м а 71.

*Одни только люди свободные бывают наиболее благодарными по отношению друг к другу.*

**Доказательство.** Одни только люди свободные всего более полезны друг другу и бывают связаны между собой самой крепкой дружбой (по т. 35 и ее 1 кор.). Только они одни (по т. 37) стараются делать добро друг другу с одинаковым рвением любви. А потому (по 34 опр. аффектов) одни только люди свободные бывают благодарными по отношению друг к другу; что и требовалось доказать.

**Схотля.** Благодарность людей, руководящихся слепым желанием, в большинстве случаев есть не благодарность, а торгашество или плутовство.

Далее, неблагодарность не составляет аффекта. Однако она постыдна, так как она в большинстве случаев показы-



вает, что человек подвержен излишней ненависти, гневу, самолюбию или скупости и т. д. Ибо про того, кто по своей глупости не знает, как отблагодарить за подарок, нельзя сказать, что он неблагодарен, а еще менее про того, кого подарки развратницы не могут заставить удовлетворить ее сладострастию, подарки вора — скрыть его покражу или что-либо в этом роде. Напротив, подобный человек показывает, что он обладает стойким духом, что он никакими дарами не позволит совратить себя на свою или общую погибель.

### Т е о р е м а 72.

*Человек свободный никогда не действует лживо, но всегда честно.*

**Доказательство.** Если бы человек свободный как таковой делал что-либо лживое, то он делал бы это по предписанию разума (ибо только в этом смысле он и называется нами свободным); а потому действовать лживо было бы добродетелью (по т. 24), и следовательно (по той же т.), каждому для сохранения его существования предпочтительнее было бы действовать лживо, т. е. (само собой ясно) для людей предпочтительнее было бы быть согласными друг с другом только на словах, а на деле быть противными; а это (по кор. т. 31) нелепо. Следовательно, человек свободный и т. д.; что и требовалось доказать.

**Схотлия.** Если же спросят: «А что если бы человек мог посредством вероломства освободиться от смертельной опасности, разве разум ввиду собственного самосохранения не посоветовал бы ему быть вероломным?» — то я отвечу так: «Если бы разум советовал это, то он советовал бы это всем людям, и, следовательно, разум вообще советовал бы людям только лживо условливаться соединять свои силы и иметь общие права, т. е. на самом деле общих прав не иметь; а это нелепо».

### Т е о р е м а 73.

*Человек, руководствующийся разумом, является более свободным в государстве, где он живет согласно с общими постановлениями, чем в одиночестве, где он повинуетя только самому себе.*

**Доказательство.** Человек, руководствующийся разумом (по т. 63), не страхом, приводится к повиновению, но поскольку он стремится сохранять свое существование по предписанию разума, т. е. (по сх. т. 66) поскольку он стремится жить свободно, желает сообразоваться с требованиями общей жизни и пользы (по т. 37), и следовательно (как мы показали в сх. 2 т. 37), жить сообразно с общими постановлениями государства. Следовательно, человек, руководствующийся разумом, дабы жить тем свободнее, желает соблюдать общие права государства; что и требовалось доказать.

**Схолия.** Все, сказанное нами касательно *истинной свободы человека*, относится к твердости духа, т. е. (по сх. т. 59, ч. III) к мужеству и великодушию. И я не считаю нужным показывать здесь отдельно все свойства твердости духа и еще менее то, что человек, твердый духом, никого не ненавидит, ни на кого не гневается, никому не завидует, ни на кого не негодует, никого не презирает и всего менее бывает объят самомнением. Как это, так равно и все другое, относящееся к *истинной жизни и благочестию*, легко можно вывести из т. т. 37 и 46 этой части, именно из того, что ненависть должна быть побеждаема, наоборот, любовью и что всякий, руководствующийся разумом, желает другим того же блага, к которому сам стремится. К этому должно прибавить также то, что было сказано нами в сх. т. 50 этой части и в других местах, именно, что человек, твердый духом, прежде всего помнит, что все вытекает из необходимости божественной природы, и потому все, что он считает за тягостное и дурное, далее все, что ему кажется нечестивым, ужасным, несправедливым и постыдным, — все это возникает вследствие того, что он представляет вещи смутно, искаженно и спутанно; по этой причине он прежде всего стремится к тому, чтобы представлять вещи так, как они суть в себе, и удалить истинные препятствия для знания, каковы ненависть, гнев, зависть, осмеяние, самомнение и прочее в этом роде, что мы указали в предыдущих теоремах. А потому, как мы сказали, он стремится, насколько возможно, поступать хорошо и получать удовольствие. До каких пор простирается человеческая добродетель в преследовании этого и на что она способна, я покажу в следующей части.

Сказанное мною в этой части о правильном образе жизни расположено не в таком порядке, чтобы все можно было обнять с одного взгляда; оно доказано мною разбросанно, сообразно с тем, как легче можно было вывести одно из другого. Поэтому я предположил здесь все это снова собрать и свести к главным пунктам.

Гл. I. Все наши стремления или желания вытекают по необходимости нашей природы таким образом, что могут быть поняты или через одну только нее, как через свою ближайшую причину, или же, поскольку мы составляем часть природы, которая сама через себя, без других индивидуумов, адекватно представлена быть не может.

Гл. II. Желания, вытекающие из нашей природы таким образом, что могут быть поняты через одну только нее, — это те желания, которые относятся к душе, поскольку она представляется состоящей из идей адекватных; остальные желания относятся к душе, лишь поскольку она представляет вещи неадекватно, и сила и возрастание их должны определяться не человеческой способностью, а могуществом вещей внешних. Поэтому первые справедливо называются *действиями*, вторые же *состояниями пассивными*, ибо первые всегда показывают нашу способность, вторые же, наоборот, — нашу неспособность и познание искаженное.

Гл. III. Наши действия, т. е. те желания, которые определяются способностью или разумом человека, всегда хороши; остальные желания могут быть как хорошими, так и дурными.

Гл. IV. Таким образом, самое полезное в жизни — совершенствовать свое познание или разум, и в этом одном состоит высшее счастье или блаженство человека; ибо *блаженство* есть не что иное, как душевное удовлетворение, возникающее вследствие созерцательного (интуитивного) познания бога. Совершенствовать же свое познание — значит не что иное, как познавать бога, его атрибуты и действия, вытекающие из необходимости его природы. Поэтому последняя цель человека, руководствующегося разумом, т. е. высшее его желание, которым он старается умерить все остальные, есть то, которое ведет его к адекватному постижению себя самого и всех вещей, подлежащих его познанию.

Гл. V. Поэтому нет *разумной жизни* без познания, и вещи хороши лишь постольку, поскольку они способны человеку наслаждаться духовной жизнью, состоящей в *познании*. И, наоборот, только то, что препятствует человеку совершенствовать свой разум и наслаждаться разумной жизнью, мы называем злом.

Гл. VI. Но так как все то, для чего человек служит производящей причиной, необходимо хорошо, то, следовательно, зло для человека может возникнуть только из внешних причин, — именно поскольку он составляет часть всей природы, законом которой человеческая природа принуждена повиноваться и приспособляться к ней едва ли не бесчисленными способами.

Гл. VII. Да и невозможно, чтобы человек не был частью природы и не следовал ее общему порядку. Но если он вращается среди таких индивидуумов, которые сходны с его природой, то тем самым способность человека к действию найдет себе помощь и поддержку. Наоборот, если он находится среди таких индивидуумов, которые всего менее являются сходными с его природой, то едва ли он будет в состоянии приспособиться к ним без большого изменения.

Гл. VIII. Все, что, по нашему мнению, составляет в природе вещей *зло*, иными словами, все, что может препятствовать нам существовать и наслаждаться разумной жизнью, все это нам позволительно удалять от себя тем путем, который нам кажется надежнее. И, наоборот, все, что мы считаем *добром*, т. е. *полезным* для нашего самосохранения и наслаждения разумной жизнью, все это позволительно употреблять в свою пользу и распоряжаться им как угодно. И вообще, всякому по высшему праву природы дозволено делать все, что он считает для себя полезным.

Гл. IX. Ничто не может быть так сходно с природой какой-либо вещи, как другие индивидуумы того же вида; и следовательно (по гл. VII), человеку для его самосохранения и наслаждения разумной жизнью нет ничего полезнее, как *человек, руководствующийся разумом*. Далее, так как между единичными вещами мы не знаем ничего, что было бы выше человека, руководствующегося разумом, то никто, следовательно, не может лучше показать силу своего искусства и дарования, как воспитывая людей таким образом, чтобы они жили, наконец, исключительно под властью разума.

Гл. X. Поскольку люди питают друг к другу зависть или какой-либо другой аффект ненависти, они противны друг другу, и, следовательно, их должно бояться тем больше, чем они могущественнее других индивидуумов природы.

Гл. XI. Однако души побеждаются не оружием, а любовью и великодушием.

Гл. XII. Всего полезнее для людей — соединиться друг с другом в своем образе жизни и вступить в такие связи, которые удобнее всего могли бы сделать из всех одного, и вообще людям всего полезнее делать то, что способствует укреплению дружбы.

Гл. XIII. Но для этого необходимы искусство и бдительность. Ибо люди бывают различны (так как живущие по предписанию разума встречаются очень редко), и однако большей частью они завистливы и скорее склонны к мести, чем к сочувствию. Поэтому требуется особенная сила духа для того, чтобы с каждым обходиться сообразно с собственным характером и удерживаться от подражания его аффектам. Наоборот, те, которые умеют только бранить людей, более порицать их пороки, чем учить добродетелям, и не укрепляют дух людей, а сокрушают его, те служат в тягость и себе самим и другим. Поэтому-то многие из чрезмерной нетерпимости и ложного религиозного усердия желали жить лучше среди животных, чем среди людей, подобно тому как мальчики или юноши, которые не могут равнодушно переносить укоры родителей, ищут себе убежища в военной службе и предпочитают неудобства войны и деспотическую власть домашним удобствам и отеческим увещаниям и согласны подвергнуться какой угодно тягости, чтобы только отомстить своим родителям.

Гл. XIV. Вследствие этого, хотя люди во всем поступают большей частью под влиянием страсти, однако из их сообщества вытекает гораздо более удобств, чем вреда. Поэтому лучше равнодушно переносить их обиды и прилагать свое старание к тому, что ведет к заключению согласия и дружбы.

Гл. XV. Согласие порождается тем, что относится к правосудию, справедливости и честности. Ибо люди, кроме неправого и несправедливого, не терпят также и того, что считается постыдным, иными словами, чтобы кто-либо презирал принятые в государстве обычаи. Для соединения же людей в любви прежде всего необходимо

то, что относится к *благочестию и уважению к общему благу*. Об этом см. сх. 1 и 2 т. 37, сх. т. 46 и сх. т. 73, ч. IV.

Гл. XVI. Согласие обыкновенно рождается, кроме того, также и из страха, но без доверия. К этому должно прибавить, что страх возникает вследствие бессилия духа, и потому он не приносит пользы разуму, точно так же как и сострадание, хотя оно, повидимому, и носит вид заботы о благе другого.

Гл. XVII. Кроме того, люди побеждаются также и щедростью, особенно те, которые ниоткуда не могут достать необходимого для поддержания жизни. Однако помогать каждому нуждающемуся далеко превосходит силы и интерес частного человека: средства частного человека ведь далеко не достаточны для удовлетворения этого. Сверх того, сила разума одного человека слишком ограничена, чтобы он был в состоянии всех соединить с собой узами дружбы. Поэтому *забота о бедных* лежит на всем обществе и имеет целью только общественную пользу.

Гл. XVIII. Совершенно иного рода забота должна быть в принятии *благоденний и благодарности* за них; о ней см. сх. т. 70 и сх. т. 71, ч. IV.

Гл. XIX. Далее, любовь распутная, т. е. страсть к совокуплению, возбуждаемая внешним видом, и вообще всякая любовь, имеющая причиной не свободу духа, а что либо иное, легко переходит в ненависть, если только она не есть вид помешательства, что еще хуже, и в таком случае более поддерживается несогласием, чем согласием (см. кор. т. 31, ч. III).

Гл. XX. Что касается *супружества*, то оно, конечно, согласно с разумом, если только стремление к половому совокуплению порождается не одним только внешним видом, но также и любовью к рождению детей и мудрому воспитанию их и, кроме того, если обоюдная любовь мужа и жены имеет своей причиной не одну только внешность, но в особенности свободу духа.

Гл. XXI. Согласие порождается, кроме того, лестью, но это происходит путем гнусного преступления — рабства или через вероломство; и никто, конечно, не попадает на лесть так, как люди, объятые самомнением, которые желают быть первыми, но не бывают ими.

Гл. XXII. Самоунижение носит ложный вид уважения к другим и благочестия. И, хотя оно противоположно самомнению, однако самоуниженный всего более близок к объятому самомнением (см. сх. т. 57, ч. IV).

Гл. XXIII. Средством к согласию служит далее стыд, но только стыд того, чего скрыть невозможно. Кроме того, составляя вид неудовольствия, он не имеет отношения к пользованию разумом.

Гл. XXIV. Остальные аффекты неудовольствия по отношению к людям являются прямо противоположными правосудию, справедливости, уважению к общему благу и благочестию, и хотя негодование и имеет вид справедливости, однако, где каждому дозволено обсуждать чужие поступки и самому восстанавливать свое или чужое право, там *живут вне закона*.

Гл. XXV. *Скромность*, т. е. желание правиться людям, если оно определяется разумом, относится (как мы сказали в сх. т. 37, ч. IV) к уважению к общему благу (или к благочестию). Если же она возникает вследствие какого-либо аффекта, то она составляет честолюбие, иными словами, желание, вследствие которого люди под ложным видом заботы об общем благе большей частью поднимают несогласия и смуты. Ибо тот, кто действительно желает помогать другим советом или делом, дабы все вместе наслаждались высшим благом, тот прежде всего будет стараться приобрести их любовь, а не привлекать их внимание с той целью, чтобы известное учение получило от него свое имя, и вообще будет избегать подавать какие-либо поводы к зависти. В общих разговорах он будет остерегаться упоминать о человеческих недостатках, о человеческом бессилии будет стараться говорить умеренно и, наоборот, обильно — о человеческой добродетели или способности; и всеми возможными способами будет стараться достигнуть того, чтобы люди стремились, насколько это в их силах, жить по предписанию разума, движимые не страхом или отвращением, но одним только аффектом удовольствия.

Гл. XXVI. Кроме людей мы не знаем в природе ничего единичного, чья душа могла бы доставлять нам удовольствие и что можно было бы соединить с собой узами дружбы или какого-нибудь общения. А потому соображения нашей пользы не требуют сохранения того, что существует в природе, кроме людей, но учат нас сохранять, разрушать или употреблять это, на что нам нужно, соответственно с различной пользой, которую можно отсюда извлечь.

Гл. XXVII. Польза, извлекаемая нами из внешних вещей, кроме опыта и познания, приобретаемого нами путем наблюдения и изменения их из одних форм в другие,

состоит главным образом в сохранении нашего тела. И в этом смысле всего *полезнее* вещи, которые могут таким образом питать и кормить тело, что все части его делаются способными правильно совершать свои отправления. Ибо, чем способнее тело подвергаться многим действиям со стороны внешних тел и многими способами действовать на них, тем способнее душа к мышлению (см. т. 38 и т. 39, ч. IV). Но в природе, кажется, весьма мало таких вещей. Поэтому для потребного питания тела необходимо пользоваться многими питательными средствами различной природы; тело человеческое состоит ведь из весьма многих частей различной природы, которые нуждаются в непрерывном и разнородном питании, для того чтобы все тело было одинаково способно ко всему, что может вытекать из его природы, и, следовательно, чтобы душа была одинаково способна к постижению большего числа вещей.

Гл. XXVIII. Однако для добывания этих питательных средств едва ли было бы достаточно сил каждого отдельного человека, если бы люди не помогали друг другу. В сокращенном виде деньги представляют все вещи. Отсюда и произошло, что их образ обыкновенно всего более занимает душу черни, так как они едва ли могут вообразить себе какой-либо вид удовольствия без сопровождения идеи о деньгах как причины его.

Гл. XXIX. Но этот порок свойствен только тем, которые ищут денег не вследствие нужды и по необходимости, но потому, что научились различным способам наживы, которыми они весьма гордятся. Впрочем, они по обыкновению продолжают заботиться о своем теле, но скупы, так как они, по их мнению, теряют в своих богатствах все то, что расходуют на сохранение своего тела. Наоборот, кто знает истинное употребление денег и меру богатства определяет одной только нуждой, тот живет, довольствуясь малым.

Гл. XXX. Таким образом, так как хороши те вещи, которые способствуют частям тела совершать их отправления, и так как удовольствие состоит в том, что способность человека, поскольку он слагается из души и тела, поддерживается и увеличивается, то, следовательно, все, что приносит удовольствие, — *хорошо*. Однако, так как вещи действуют не с той целью, чтобы доставлять нам удовольствие, и их способность к действию не соразмеряется с нашей пользой и так как, наконец, удовольствие большей частью относится преимущественно к какой-либо



одной части тела, то аффекты удовольствия (если только при этом нет разума и твердости духа), а следовательно, также и желания, возникающие из них, могут быть чрезмерны. К этому должно прибавить, что под влиянием аффекта мы считаем главным то, что приятно для нас в настоящее время, и не можем с одинаковым аффектом оценить будущее (см. сх. т. 44 и сх. т. 60, ч. IV).

Гл. XXXI. Суеверие, наоборот, признает, повидимому, хорошим то, что приносит неудовольствие, а злом то, что приносит удовольствие. Но, как мы уже сказали (см. сх. т. 45, ч. IV), никто кроме объятого завистью не будет находить удовольствия в моем бессилии или несчастьи. В самом деле, чем большему удовольствию мы подвергаемся, тем к большему совершенству мы переходим и, следовательно, тем более становимся причастными божественной природе; и удовольствие, соразмеряемое с истинными требованиями нашей пользы, никогда не может быть дурно. Наоборот, кто руководится страхом и делает добро только для того, чтобы избежать зла, тот не руководится разумом (см. т. 63, ч. IV).

Гл. XXXII. Но человеческая способность весьма ограничена, и ее бесконечно превосходит могущество внешних причин; а потому мы не имеем абсолютной возможности приспособлять внешние нам вещи к нашей пользе. Однако мы будем равнодушно переносить все, что выпадает на нашу долю, вопреки требованиям нашей пользы, если сознаем, что мы исполнили свой долг, что наша способность не простирается до того, чтобы мы могли избегнуть этого, и что мы составляем часть целой природы, порядку которой и следуем. Если мы ясно и отчетливо познаем это, то та наша часть, которая определяется как *познавательная способность*, т. е. лучшая наша часть, найдет в этом полное удовлетворение и будет стремиться пребывать в нем. Ибо, поскольку мы познаем, мы можем стремиться только к тому, что необходимо, и находить успокоение только в том, что истинно. А потому, поскольку мы познаем это правильно, такое стремление лучшей части нашей согласуется с порядком всей природы.





## ЧАСТЬ ПЯТАЯ

### О МОГУЩЕСТВЕ РАЗУМА ИЛИ О ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ СВОБОДЕ

#### ПРЕДИСЛОВИЕ

Перехожу, наконец, к другой части этики, предмет которой составляет *способ или путь, ведущий к свободе*. Таким образом, я буду говорить в ней о *могуществе разума* (Ratio) и покажу, какова его сила над аффектами и затем — в чем состоит *свобода* или *блаженство души*; мы увидим из этого, насколько мудрый могущественнее невежды. До того же, каким образом и каким путем должен быть разум (Intellectus) совершенствуем и затем какие заботы должно прилагать к телу, дабы оно могло правильно совершать свои отправления, здесь нет дела, ибо первое составляет предмет *логики*, второе — *медицины*.

Итак, я буду говорить здесь, как уже сказал, единственно о могуществе души или разума и прежде всего покажу, какова и сколь велика его власть в ограничении и обуздании аффектов. Мы показали уже, что эта власть не безусловна. Хотя стойки и думали, что аффекты абсолютно зависят от нашей воли и что мы можем безгранично управлять ими, однако опыт, вопиющий против этого, заставил их сознаться вопреки своим принципам, что для ограничения и обуздания аффектов требуются немалый навык и старание. Кто-то, помнится, пытался показать это на примере двух собак, одной домашней, другой охотничьей. А именно, путем упражнения он мог, наконец, добиться того, что домашняя собака привыкла охотиться, а охотничья, наоборот, перестала преследовать зайцев.

Такому мнению немало благоприятствует *Декарт*. Он признает, что дух или душа соединена преимущественно

с некоторой частью мозга, именно с так называемой мозговой железой (*glandula pinealis*), через посредство которой душа воспринимает все движения, возбуждаемые в теле, и внешние объекты и которую душа может двигать различным образом единственно в силу своей воли. Эта железа, по его мнению, таким образом подвешена в середине мозга, что она может приводиться в движение малейшим движением жизненных духов. Далее, он полагает, что эта железа принимает в середине мозга различное положение сообразно с теми толчками, которые производят на нее жизненные духи, и что, кроме того, на ней отпечатлевается столько следов, сколько различных внешних объектов заставляют этих жизненных духов двигаться по направлению к ней. Вследствие этого, если затем железа по воле души, двигающей ее различным образом, примет то или другое положение, в какое она была приведена когда-либо жизненными духами, так или иначе действовавшими на нее, то железа сама будет приводить в движение этих жизненных духов и направлять их точно таким же образом, как они были отражаемы прежде вследствие подобного же положения железы. Он полагает, кроме того, что всякое желание души от природы связано с известным движением железы. Если, например, кто-нибудь желает смотреть на удаленный предмет, то такое желание заставит зрачок расширяться; если же он желает только расширить зрачок, то такое желание ни к чему не приведет, так как природа соединила движение железы, заставляющее духов двигаться по направлению к зрительному нерву способом, соответствующим расширению или сокращению зрачка, не с желанием расширить или сократить его, а только с желанием смотреть на удаленные или близкие предметы. Наконец, Декарт утверждает, что, хотя каждое движение этой железы по природе связано, повидимому, с самого начала нашей жизни с отдельными актами нашего мышления, однако навык может связать их с другими, что он и пытался доказать в «Страстях души», ч. I, § 50. Отсюда Декарт приходит к тому заключению, что нет души настолько бессильной, чтобы не быть в состоянии при правильном руководстве приобрести безусловную власть над своими страстями. Ибо страсти эти, по его определению, состоят в восприятиях, ощущениях или движениях души, специально к ней относящихся и производимых, сохраняемых и увеличивае-

мых каким-либо движением жизненных духов (см. «Страсти души», ч. I, § 27). А так как со всяким желанием мы можем соединять какое-нибудь движение железа, а следовательно, и жизненных духов, то и определение воли зависит от одной только нашей власти; поэтому, если мы определим нашу волю известными прочными суждениями, согласно которым мы желаем направлять действия нашей жизни, и соединим с этими суждениями движения желаемых страстей, то мы приобретем абсолютную власть над нашими страстями.

Таково (насколько я могу заключить из его слов) мнение этого знаменитого человека. Но я едва ли бы поверил, что оно было высказано таким человеком, если бы оно было менее остроумно. Я не могу, право, достаточно удивиться, как философ, строго положивший делать выводы только из начал, которые достоверны сами по себе, и утверждать только то, что познает ясно и отчетливо, и так часто порицавший схоластиков за то, что они думали объяснить темные вещи скрытыми свойствами, как этот философ принимает гипотезу, которая темнее всякого темного свойства. Я спрашиваю, что разумест он под соединением души и тела? Какое, говорю я, имеет он ясное и отчетливое представление о мышлении, самым тесным образом соединенном с какой-то частицей количества? Весьма желательно было бы, чтобы он объяснил эту связь через ее ближайшую причину. Но Декарт признал душу настолько отличной от тела, что не мог показать никакой единичной причины ни для этой связи, ни для самой души, и ему пришлось прибегнуть к причине всей вселенной, т. е. к богу. Далее, я весьма желал бы знать, сколько степеней движения может сообщить душа этой самой мозговой железе и с какой силой может она удерживать ее в ее всячем положении, так как я не знаю, медленнее или скорее движется эта железа душою, чем жизненными духами, и не могут ли движения страстей, тесно соединенные нами с твердыми суждениями, снова быть разъединены от них телесными причинами. А отсюда следовало бы, что хотя душа и твердо предположит идти против опасностей и соединит с этим решением движения смелости, однако при виде опасности железа придет в такое положение, что душа будет в состоянии думать только о бегстве. В самом деле, если нет никакого отношения воли к движению, то не существует также и ни-

какого соотношения между могуществом или силами души и тела, и, следовательно, силы второго никоим образом не могут определяться силами первой. К этому должно прибавить, что на опыте оказывается, что и железа эта вовсе не расположена в середине мозга таким образом, чтобы могла вращаться так легко и так разнообразно, и что не все нервы достигают углублений мозга. Наконец, я уже не говорю о том, что Декарт утверждал относительно воли и ее свободы, так как выше я достаточно показал, что все это ложно.

Итак, так как могущество души, как я выше показал, определяется одной только ее познавательной способностью, то только в одном познании найдем мы средства против аффектов, которые, как я думаю, все знают по опыту, но не делают над ними тщательных наблюдений и не видят их отчетливо, и из этого познания мы выведем все, что относится к блаженству души.

## А К С И О М Ы

1. Если в одном и том же субъекте возбуждаются два противоположных действия, то или в обоих из них, или только в одном необходимо должно происходить изменение до тех пор, пока они не перестанут быть противоположными.

2. Могущество действия определяется могуществом его причины в силу того, что сущность действия выражается и определяется сущностью его причины.

Эта аксиома явствует из т. 7, ч. III.

## Т е о р е м а 1 .

*Телесные состояния или образы вещей располагаются в теле точно в таком же порядке и связи, в каком в душе располагаются представления и идеи вещей.*

Доказательство. Порядок и связь идей (по т. 7, ч. II) те же, что порядок и связь вещей, и, наоборот, порядок и связь вещей (по кор. т. 6 и т. 7, ч. II) те же, что порядок и связь идей. Поэтому как порядок и связь идей происходят в душе сообразно с порядком и связью состояний тела (по т. 18, ч. II), точно так же и наоборот (по т. 2, ч. III), порядок и связь состояний тела происходят сооб-

разно с тем, в каком порядке и связи располагаются в душе представления и идеи вещей; что и требовалось доказать.

### Т е о р е м а 2.

*Если мы отделим душевное движение, т. е. аффект, от представления внешней причины и соединим его с другими представлениями, то любовь или ненависть к этой внешней причине, равно как и душевные волнения, возникающие из этих аффектов, уничтожатся.*

**Доказательство.** Форму любви или ненависти составляет удовольствие или неудовольствие, сопровождаемое идеей внешней причины (по 6 и 7 опр. аффектов). Поэтому, если последняя идея уничтожается, то уничтожается и форма любви и ненависти; а потому уничтожаются и аффекты как эти, так и возникающие из них; что и требовалось доказать.

### Т е о р е м а 3.

*Аффект, составляющий пассивное состояние, перестает быть им, как скоро мы образуем ясную и отчетливую идею его.*

**Доказательство.** Аффект, составляющий пассивное состояние, есть (по общ. опред. аффектов) идея смутная. Поэтому, если мы образуем ясную и отчетливую идею этого аффекта, то эта идея (по т. 21, ч. II и ее сх.) будет отличаться от самого аффекта, поскольку он относится только к душе, лишь в понятии, а потому (по т. 3, ч. III) аффект перестанет быть состоянием пассивным; что и требовалось доказать.

**Королларий.** Следовательно, аффект тем больше находится в нашей власти, и душа тем меньше от него страдает, чем большим мы обладаем его познанием.

### Т е о р е м а 4.

*Нет ни одного телесного состояния, о котором мы не могли бы составить ясного и отчетливого представления.*

**Доказательство.** Что обще всем вещам, то (по т. 38, ч. II) может быть представляемо не иначе, как адекватно,

а потому (по т. 12 и лемме 2 после сх. т. 13, ч. II) нет ни одного телесного состояния, о котором мы не могли бы составить ясного и отчетливого представления; что и требовалось доказать.

**Королларий.** Отсюда следует, что нет ни одного аффекта, о котором мы не могли бы составить ясного и отчетливого представления. Ибо аффект (по общ. опред. аффектов) есть идея о состоянии тела, которая поэтому (по пред. т.) должна заключать в себе некоторое ясное и отчетливое представление.

**Схолия.** Так как не существует ничего, из чего не вытекало бы какого-либо действия (по т. 36, ч. I), и так как (по т. 40, ч. II) все, что вытекает из идеи, которая в нас адекватна, мы познаем ясно и отлично, то отсюда следует, что всякий обладает способностью ясно и отчетливо познавать себя и свои аффекты, если не абсолютно, то по крайней мере отчасти, а, следовательно, и достигать меньшего страдания от них. Поэтому мы в особенности должны заботиться о том, чтобы, насколько возможно, ясно и отчетливо познавать каждый аффект, дабы таким образом душа наша определялась этим аффектом к мышлению того, что она воспринимает ясно и отчетливо и в чем она находит для себя полное удовлетворение, а потому должно заботиться о том, чтобы самый аффект был отделен от представления внешней причины и соединен с представлениями истинными. Через это (по т. 2) не только будут уничтожены любовь, ненависть и т. д., но (по т. 61, ч. IV) и влечения или желания, обыкновенно возникающие из подобных аффектов, не будут чрезмерными. Ибо прежде всего должно заметить, что одно и то же влечение делает человека и активным и пассивным. Мы показали, например, что человеческой природе свойственно, чтобы каждый стремился к тому, чтобы другие жили сообразно с его желанием (см. сх. т. 31, ч. III). Такое влечение в человеке, который не руководствуется разумом, составляет состояние пассивное, называемое честолюбием и немного отличающееся от самомнения; наоборот, в человеке, живущем по предписанию разума, оно составляет действие или добродетель, называемую заботой об общем благе (см. сх. 1 т. 37, ч. IV, и 2-е док. той же теоремы). Таким образом, все влечения или желания составляют пассивные состояния лишь постольку, поскольку они возникают из идей неадекватных, и отно-

сятся к добродетели, как скоро они возбуждаются или рождаются от идей адекватных. Ведь все желания, которыми мы определяемся к какому-либо действию, могут возникать как из адекватных идей, так и из неадекватных (см. т. 59, ч. IV). И (чтобы возвратиться к тому, отчего я сделал отступление) нельзя придумать против аффектов никакого другого средства, которое находилось бы в нашей власти, лучше того, которое состоит в истинном познании их, ибо, как мы выше показали (в т. 3, ч. III), не существует никакой другой душевной способности, кроме способности мышления и составления адекватных идей.

### Т е о р е м а 5.

*Аффект к вещи, которую мы воображаем просто, и не как необходимую, возможную или случайную, при прочих условиях равных, бывает самым сильным из всех аффектов.*

**Доказательство.** Аффект к вещи, которая, по нашему воображению, свободна, сильнее, чем к вещи необходимой (по т. 49, ч. III) и, следовательно, еще сильнее, чем к той, которая, по нашему воображению, возможна или случайна (по т. 11, ч. IV). Но воображать какую-либо вещь свободной значит воображать ее просто, не зная причин, которыми она определяется к действию (по показанному нами в сх. т. 35, ч. II). Следовательно, аффект к вещи, которую мы воображаем просто, при прочих условиях равных, сильнее, чем аффект к вещи необходимой, возможной или случайной, и, следовательно, этот аффект есть самый сильный; что и требовалось доказать.

### Т е о р е м а 6.

*Поскольку душа познает вещи как необходимые, она имеет тем большую власть над аффектами, иными словами, тем менее страдает от них.*

**Доказательство.** Душа познает, что все вещи необходимы (по т. 29, ч. I) и определяются к существованию и действию бесконечным сцеплением причин (по т. 28, ч. I), и через это она (по пред. т.) менее страдает от аффектов, возникающих из них, и (по т. 48, ч. III) менее волнуется ими; что и требовалось доказать.



**Схолия.** Чем больше это познание (именно, что все вещи необходимы) простирается на единичные вещи, которые мы воображаем отчетливее и живее, тем больше бывает эта власть души над аффектами, что свидетельствует также и опыт. В самом деле, мы видим, что неудовольствие вследствие потери какого-либо блага утихает, как скоро человек, потерявший его, видит, что это благо никоим образом не могло быть сохранено. Мы видим также, что никто не жалеет о ребенке, что он не умеет говорить, ходить, умозаключать и, наконец, столько лет живет, как бы не зная о самом себе. Но, если бы большая часть людей рождалась взрослыми и только некоторые — детьми, тогда каждый сожалел бы о детях, так как тогда смотрели бы на детство не как на вещь естественную и необходимую, а как на недостаток или погрешность природы. Можно было бы указать и много другого в этом роде.

### Т е о р е м а 7.

*Аффекты, возникающие или возбуждающиеся из разума, если обращать внимание на время, сильнее, чем те, которые относятся к единичным вещам, по нашему воображению не существующим в наличности.*

**Доказательство.** Мы смотрим на какую-либо вещь, как на несуществующую в наличности, не вследствие аффекта, с которым мы ее воображаем, но вследствие того, что наше тело подвергается какому-либо другому аффекту, исключаящему существование этой вещи (по т. 17, ч. II). Поэтому природа аффекта, относящегося к вещи, на которую мы смотрим, как на несуществующую в наличности, не такова, чтобы он превосходил остальные действия и способность человека (о которых см. т. 6, ч. IV), но, наоборот, такова, что он так или иначе может быть ограничен состояниями, исключаящими существование внешней причины этого аффекта (по т. 9, ч. IV). Аффект же, возникающий из разума, необходимо относится к общим свойствам вещей (см. определение разума в сх. 2, т. 40, ч. II), на которые мы всегда смотрим, как на наличные (ибо не может быть ничего, что исключало бы их наличное существование), и которые мы (по т. 38, ч. II) всегда воображаем одинаково. Поэтому подобный

аффект всегда остается тем же, и, следовательно (по акс. 1), аффекты, которые противоположны ему и которые не поддерживаются своими внешними причинами, должны будут все более и более приспособляться к нему до тех пор, пока не перестанут быть ему противными; в силу этого-то аффект, возникающий из разума, сильнее; что и требовалось доказать.

### Т е о р е м а 8.

*Чем большим стечением причин возбуждается какой-либо аффект, тем он сильнее.*

**Доказательство.** Большее число причин (по т. 7, ч. III) может произвести одновременно более, чем меньшее. А потому (по т. 5, ч. IV), чем большим стечением причин возбуждается какой-либо аффект, тем он сильнее; что и требовалось доказать.

**Схотлия.** Эта теорема явствует также из акс. 2 этой части.

### Т е о р е м а 9.

*Аффект, относящийся ко многим различным причинам, созерцаемым душой вместе с этим аффектом, менее вреден, и мы менее страдаем от него и питаем меньший аффект к каждой отдельной из его причин, чем в случае какого-либо другого аффекта, одинакового с ним по величине, но относящегося только к одной причине или меньшему числу их.*

**Доказательство.** Аффект лишь постольку бывает дурен или вреден, поскольку он препятствует душе в ее способности мыслить (по т. 26 и 27, ч. IV). И потому тот аффект, которым душа определяется к одновременному созерцанию нескольких причин, менее вреден, чем другой, одинаковый с ним по величине, но привязывающий душу к созерцанию только одного объекта или меньшего числа их таким образом, что она делается неспособной мыслить о других; это — первое. Далее, так как (по т. 11, ч. II) сущность, т. е. (по т. 7, ч. III) способность души состоит в одном только мышлении, то, следовательно, душа менее страдает через аффект, определяющий ее к одновременному созерцанию нескольких объектов, чем через аффект, оди-

наковый по величине, но привязывающий ее к созерцанию только одного объекта или меньшего числа их; это — второе. Наконец, этот аффект (по т. 48, ч. III), относясь к большому числу внешних причин, по отношению к каждой отдельной из них будет слабее; что и требовалось доказать.

### Т е о р е м а 10.

*Пока мы не волнуемся аффектами, противными нашей природе, до тех пор мы сохраняем способность приводить состояния тела в порядок и связь сообразно с порядком разума (intellectus).*

Доказательство. Аффекты, противные нашей природе, т. е. (по т. 30, ч. IV) дурные, дурны постольку, поскольку они препятствуют душе познавать (по т. 27, ч. IV). Следовательно, пока мы не волнуемся аффектами, противными нашей природе, до тех пор способность души, вследствие которой она (по т. 26, ч. IV) стремится к познанию вещей, не находит для себя препятствия. А потому душа сохраняет способность образовывать ясные и отчетливые идеи и выводить их одни из других (см. сх. 2, т. 40 и сх. т. 47, ч. II); и следовательно (по т. 1), до тех пор мы сохраняем способность приводить состояния тела в порядок и связь сообразно с порядком разума; что и требовалось доказать.

Схотия. Благодаря этой способности приводить состояния тела в правильный порядок и связь мы можем достигнуть того, что нелегко будем поддаваться дурным аффектам. Ибо (по т. 7) для того, чтобы воспрепятствовать аффектам, приведенным в порядок и связь сообразно с порядком разума, требуется бóльшая сила, чем для аффектов неопределенных и беспорядочных. Таким образом, самое лучшее, что мы можем сделать, пока еще не имеем совершенного познания наших аффектов, это принять правильный образ жизни или твердые начала для нее, всегда помнить о них и постоянно применять их в единичных случаях, часто встречающихся в жизни, дабы таким образом они широко действовали на наше воображение и всегда были у нас наготове. Так, например, в числе правил жизни мы поставили (см. т. 46, ч. IV с ее сх.) побеждать ненависть любовью и великодушием, а не оплачивать за нее взаимной ненавистью. Однако

для того, чтобы это предписание разума всегда иметь перед собой, где только оно потребуется, должно часто думать и размышлять об обыкновенных обидах людей и о том, каким образом и каким путем всего лучше можно отвратить их от себя посредством великодушия. Таким путем образ обиды мы соединим с воображением такого правила, и (по т. 18, ч. II) оно будет восставать перед нами всегда, как только нам будет нанесена обида. Если точно таким же образом мы всегда будем иметь перед собой начало нашей истинной пользы и блага, вытекающего из взаимной дружбы и общего единения, и, кроме того, будем помнить, что правильный образ жизни дает (по т. 52, ч. IV) высшее душевное удовлетворение и что люди, как и все остальное, действуют по естественной необходимости, то обида, или ненависть, обыкновенно возникающая благодаря ей, будет занимать в нашем воображении самую малую часть, и ее легко будет победить. Точно так же, если гнев, обыкновенно возникающий вследствие самых больших обид, и нельзя будет победить так же легко, однако он все-таки будет побежден, хотя и не без некоторого душевного колебания, гораздо в меньший срок времени, чем если мы бы не размышляли уже об этом таким образом, — как это ясно из т. т. 6, 7 и 8. Точно так же должно думать о мужестве при избавлении от страха. Именно, должно перечислять и чаще воспроизводить в своем воображении обыкновенные в жизни опасности и способы, как всего лучше можно избежать и победить их присутствием духа и мужеством. Но должно заметить, что, приводя в порядок наши мысли и образы, всегда должно обращать внимание на то, что в каждой вещи составляет хорошую сторону, дабы таким образом всегда определяться к действию аффектом удовольствия (по кор. т. 63, ч. IV, и т. 59, ч. III). Если, например, кто-либо заметит, что он слишком увлекается славой, пусть он подумает, в чем ее истинная польза, с какой целью должно к ней стремиться и какими средствами можно приобрести ее, а не думает о злоупотреблениях ею, о ее пустоте, непостоянстве людей или другом в том же роде, о чем думают только вследствие болезненного расположения духа.

Таковыми ведь мыслями более всего волнуются честолюбцы, когда они отчаиваются достигнуть того почета, который стараются снискать, и желают казаться муд-

рыми, изрыгая гнев. Поэтому очевидно, что всего более алчными к славе являются те, которые наиболее кричат о злоупотреблениях ею и о суетности мира. И это свойственно не одним честолюбцам, но вообще всем, кому судьба враждебна, и кто бессилен духом. Так, даже нищий-скряга не перестает толковать о злоупотреблениях деньгами и пороках богатых, через что он только сам себя мучит и показывает другим, что он не равнодушен не только к своей бедности, но и к чужому богатству. Точно так же и те, которые были дурно приняты своей любовницей, думают только о непостоянстве женщин, их лживой душе и других прославленных их пороках; но все это они тотчас же предают забвению, как только снова будут приняты ею. Поэтому-то тот, кто старается умерять свои аффекты и влечения из одной только любви к свободе, должен, насколько возможно, стараться познавать добродетели и их причины и наполнять свой дух радостью, возникающей из истинного их познания, всего же менее обращать внимание на людские пороки, унижать людей и забавляться ложным призраком свободы. Кто будет тщательно наблюдать это (ибо это вовсе не трудно) и упражняться в этом, тот в короткое время будет в состоянии направлять большинство своих действий по предписанию разума.

#### Т е о р е м а 11.

*Чем к большему числу вещей относится какой-либо образ, тем он постояннее, иными словами — тем чаще он возникает и тем более владеет душой.*

**Доказательство.** Чем к большему числу вещей относится какой-либо образ или аффект, тем более причин, которыми он может возбуждаться и поддерживаться и которые душа (по предположению), находясь под влиянием этого аффекта, созерцает вместе с ним. А потому этот аффект тем постояннее, иными словами, тем чаще он возникает и (по т. 8) тем более владеет душой; что и требовалось доказать.

#### Т е о р е м а 12.

*Образы вещей легче соединяются с образами, относящимися к таким вещам, которые мы познаем ясно и отчетливо, чем с какими-либо другими.*

**Доказательство.** Вещи, ясно и отчетливо познаваемые нами, составляют или общие свойства вещей, или что-либо вытекающее из них (см. опр. разума в сх. 2, т. 40, ч. II), и следовательно (по пред. т.), чаще воспроизводятся в нашей душе. А потому другие вещи нам легче будет созерцать вместе с этими вещами, чем с какими-либо другими, и следовательно (по т. 18, ч. II), они легче будут соединяться с ними, чем с другими; что и требовалось доказать.

#### Т е о р е м а 13.

*Чем с бдльшим числом других образов соединен какой-либо образ, тем чаще он возникает.*

**Доказательство.** Ибо чем с большим числом других образов соединен какой-либо образ, тем больше (по т. 18, ч. II) причин, которыми он может быть возбужден; что и требовалось доказать.

#### Т е о р е м а 14.

*Душа может достигнуть того, что все состояния тела или образы вещей будут относиться к идее бога.*

**Доказательство.** Нет ни одного состояния тела, о котором душа не могла бы составить какого-либо ясного и отчетливого представления (по т. 4). А потому (по т. 15, ч. I) она может достигнуть того, что все они будут относиться к идее бога; что и требовалось доказать.

#### Т е о р е м а 15.

*Познающий себя самого и свои аффекты ясно и отчетливо любит бога, и тем больше, чем больше он познает себя и свои аффекты.*

**Доказательство.** Познающий и себя и свои аффекты ясно и отчетливо (по т. 53, ч. III) чувствует удовольствие, и притом (по пред. т.) в сопровождении идеи о боге. А потому (по опр. 6 аффектов) он любит бога, и (на том же основании) тем больше, чем больше он познает себя и свои аффекты; что и требовалось доказать.

## Т е о р е м а 16.

*Такая любовь к богу должна всего более наполнять душу.*

**Доказательство.** Эта любовь (по т. 14) находится в связи со всеми состояниями тела, которые все способствуют ей (по т. 15). А потому (по т. 11) она всего более должна наполнять душу; что и требовалось доказать.

## Т е о р е м а 17.

*Бог свободен от пассивных состояний и не подвержен никакому аффекту ни удовольствия, ни неудовольствия.*

**Доказательство.** Все идеи, поскольку они относятся к богу, истинны (по т. 32, ч. II), т. е. (по опр. 4, ч. II) адекватны. Следовательно (по общ. опр. аффектов), бог свободен от пассивных состояний. Далее, бог (по кор. 2 т. 20, ч. I) не может переходить ни к большему совершенству, ни к меньшему; и потому (по опр. 2 и 3 аффектов) не подвержен никакому аффекту ни удовольствия, ни неудовольствия; что и требовалось доказать.

**Королларий.** Бог, собственно говоря, никого ни любит, ни ненавидит. Ибо бог (по пред. т.) не подвержен никакому аффекту ни удовольствия, ни неудовольствия, и, следовательно (по опр. 6 и 7), он ни к кому не питает ни любви, ни ненависти.

## Т е о р е м а 18.

*Никто не может ненавидеть бога.*

**Доказательство.** Существующая в нас идея бога адекватна и совершенна (по т. 46 и т. 47, ч. II). А потому (по т. 3, ч. III), поскольку мы созерцаем бога, мы активны, и, следовательно (по т. 59, ч. III), не может существовать никакого неудовольствия, сопровождаемого идеей о боге, т. е. (по опр. 7 аффектов) никто не может ненавидеть бога; что и требовалось доказать.

**Королларий.** Любовь к богу не может обратиться в ненависть.

**Схолия.** Но могут возразить, что, познавая бога как причину всех вещей, мы тем самым видим в нем и причину

неудовольствия. На это я отвечаю, что, поскольку мы познаем причины неудовольствия, оно (по т. 3) перестает быть состоянием пассивным, т. е. (по т. 59, ч. III) перестает быть неудовольствием; а потому, даже поскольку мы познаем бога как причину неудовольствия, мы подвергаемся удовольствию.

### Т е о р е м а 19.

*Кто любит бога, тот не может стремиться, чтобы и бог в свою очередь любил его.*

**Доказательство.** Если бы человек стремился к этому, то значит (по кор. т. 17) он желал бы, чтобы бог, которого он любит, не был богом, и, следовательно (по т. 19, ч. III), желал бы подвергнуться неудовольствию; а это (по т. 28, ч. III) нелепо. Следовательно, кто любит бога и т. д.; что и требовалось доказать.

### Т е о р е м а 20.

*Эта любовь к богу не может быть осквернена ни аффектом зависти, ни аффектом ревности; наоборот, она становится тем горячее, чем больше других людей, по нашему воображению, соединено с богом тем же союзом любви.*

**Доказательство.** Эта любовь к богу (по т. 28, ч. IV) составляет самое высшее благо, к которому мы можем стремиться по предписанию разума и которое обще для всех людей (по т. 36, ч. IV), и мы желаем, чтобы все наслаждались им (по т. 37, ч. IV). А потому она не может быть осквернена ни аффектом зависти (по т. 23 опр. аффектов), ни аффектом ревности (по т. 18 и опр. ревности в сх. т. 35, ч. III). Напротив (по т. 31, ч. III), она должна становиться тем горячее, чем больше других людей, по нашему воображению, наслаждаются ею; что и требовалось доказать.

**Схоллия.** Точно таким же образом мы можем показать, что нет никакого аффекта, который был бы прямо противен этой любви и которым она могла бы быть уничтожена. А потому мы можем заключить, что эта любовь к богу есть из всех аффектов самый постоянный и, поскольку он относится к телу, может уничтожиться только



вместе с самим телом. Какова его природа, поскольку он относится к одной только душе, это мы увидим далее.

Таким образом в сказанном мною я изложил все средства против аффектов, иными словами — все, к чему душа является способной против аффектов, будучи рассматриваемая сама в себе. Отсюда ясно, что способность души к укрощению аффектов состоит: 1) в самом познании аффектов (см. сх. т. 4); 2) в отделении аффекта от представления внешней причины, смутно воображаемой нами (см. т. 2 и ее сх. и т. 4); 3) в том, что аффекты, относящиеся к вещам, которые мы познаем, превосходят по времени те аффекты, которые относятся к вещам, воспринимаемым нами смутно или искаженно (см. т. 7); 4) в количестве причин, благоприятствующих аффектам, относящимся к общим свойствам вещей или к богу (см. т. 9 и 11); 5) наконец, в порядке и связи, в которые душа может привести свои аффекты (см. сх. т. т. 10 и 12, 13 и 14).

Но, дабы лучше уразуметь эту силу души над аффектами, должно прежде всего заметить, что мы называем аффекты сильными, или сравнивая аффекты одного человека с аффектами другого и замечая, что тем же самым аффектом один волнуется более, чем другой, или сравнивая аффекты одного и того же человека и находя, что один аффект действует на него или возбуждает его сильнее, чем другой. В самом деле (по т. 5, ч. IV), сила каждого аффекта определяется соотношением могущества внешней причины с нашей собственной способностью. А способность души определяется одним только познанием; бессилие же или пассивное состояние ее — одним только недостатком познания, т. е. тем, вследствие чего идеи называются неадекватными. Отсюда следует, что всего более страдает та душа, наибольшую часть которой составляют идеи неадекватные, так что она характеризуется более через свои пассивные состояния, чем через активные. Наоборот, всего более действует та, наибольшую часть которой составляют идеи адекватные, так что, хотя ей, может быть, присуще столько же неадекватных идей, как и первой, однако для нее более характерным является то, что считается человеческой добродетелью, чем то, что указывает на человеческое бессилие. Далее, должно заметить, что душевные беспокойства и неудачи главнейшим образом берут свое начало от излишней любви к вещи, подверженной многим изменениям, и которой мы

никогда обладать не можем. Ибо всякий тревожится и беспокоится лишь о той вещи, которую он любит, и все обиды, подозрения, враждебные отношения и т. д. возникают единственно вследствие любви к предметам, истинное обладание которыми никому не доступно.

Таким образом, из сказанного мы легко можем себе представить, какую силу имеет над аффектами ясное и отчетливое познание и в особенности тот третий род его (о котор. см. сх. т. 47, ч. II), основание которого составляет самое познание бога. Это познание, если и не совершенно уничтожает аффекты, составляющие пассивные состояния (см. т. 3 со сх. т. 4), то по крайней мере достигает того, что они составляют наименьшую часть души (см. т. 14). Далее, оно рождает любовь к вещи неизменной и вечной (см. т. 15), которой мы в действительности обладаем (см. т. 45, ч. II), вследствие чего эта любовь не может быть запятнана никакими пороками, присущими обыкновенной любви; но, наоборот, может (по т. 15) возрастать все более и более, занять наибольшую часть души (по т. 16) и оказать на нее широкое воздействие.

Я изложил таким образом все, относящееся к этой настоящей жизни нашей. И всякий, кто обратит внимание на сказанное в этой схолии и на определения души и ее аффектов и, наконец, на т. 1 и т. 3, ч. III, легко может видеть, что то, что я изложил в начале этой схолии, обнимает вкратце все средства против аффектов. Поэтому пора перейти теперь к тому, что касается временного продолжения (*duratio*) души безотносительно к телу.

### Т е о р е м а 21.

*Душа может воображать и вспоминать о вещах прошедших, только пока продолжает существовать ее тело.*

**Доказательство.** Душа выражает действительное (актуальное) существование своего тела и представляет его состояния как действительные (актуальные), только пока продолжается его существование (по кор. т. 8, ч. II), и, следовательно (по т. 26, ч. II), она не представляет никакого тела как действительно (актуально) существующего иначе, как пока продолжает существовать ее собственное тело. Поэтому душа может воображать (см.

опр. воображения в сх. т. 17, ч. II) и вспоминать о вещах прошедших (см. опр. памяти в сх. 18, ч. II), только пока продолжает существовать ее тело; что и требовалось доказать.

### Т е о р е м а 22.

*Однако в боге необходимо существует идея, выражающая сущность того или другого человеческого тела под формой вечности.*

**Доказательство.** Бог составляет причину не только существования того или другого человеческого тела, но также и его сущности (по т. 25, ч. I), которая поэтому необходимо должна быть представляема через самую сущность бога (по акс. 4, ч. I) и притом (по т. 16, ч. I) с некоторой вечной необходимостью, и такое представление необходимо должно существовать в боге (по т. 3, ч. II); что и требовалось доказать.

### Т е о р е м а 23.

*Человеческая душа не может совершенно уничтожиться вместе с телом, но от нее остается нечто вечное.*

**Доказательство.** В боге (по пред. т.) необходимо существует представление или идея, выражающая сущность человеческого тела и вследствие этого (по т. 13, ч. II) необходимо составляющая нечто, относящееся к сущности человеческой души. Но мы приписываем человеческой душе продолжение, которое может быть определено временем, лишь постольку, поскольку она выражает действительное (актуальное) существование тела, которое выражается во временном продолжении и может быть определено временем, т. е. (по кор. т. 8, ч. II) мы приписываем ей временное продолжение, только пока продолжает существовать тело. Однако так как (по пред. т.) тем не менее существует нечто, что представляется с некоторой вечной необходимостью через самую сущность бога, то это нечто, относящееся к сущности души, будет необходимо вечно; что и требовалось доказать.

**Схотия.** Эта идея, выражающая сущность тела под формой вечности, составляет, как мы сказали, некоторый модус мышления, относящийся к сущности души и необ-

ходимым образом вечный. Однако невозможно, чтобы мы помнили о своем существовании прежде тела, так как в теле не существует никаких следов его и так как вечность не может ни определяться временем, ни иметь ко времени какое-либо отношение. Но тем не менее мы чувствуем и внутренне сознаем, что мы вечны. Ибо душа те вещи, которые она представляет, сознавая их разумом, чувствует не менее тех, которые она помнит. Ведь очами для души, которыми она видит и наблюдает вещи, служат самые доказательства. Поэтому хотя мы и не помним о своем существовании прежде тела, однако мы чувствуем, что душа наша, поскольку она заключает в себе сущность тела под формой вечности, вечна и что существование ее не может быть определено временем или выражено во временном продолжении. Следовательно, сказать про нашу душу, что она существует во временном продолжении, и определить ее существование известным сроком можно лишь постольку, поскольку она заключает в себе действительное (актуальное) существование тела; и лишь постольку она имеет способность определять существование вещей временем и представлять их во временном продолжении.

#### Т е о р е м а 24.

*Чем больше познаем мы единичные вещи, тем больше мы познаем бога.*

Доказательство. Это ясно из кор. т. 25, ч. I.

#### Т е о р е м а 25.

*Высшее стремление души и высшая ее добродетель состоят в познании вещей по третьему роду познания.*

Доказательство. Третий род познания ведет от адекватной идеи каких-либо атрибутов бога к адекватному познанию сущности вещей (см. опр. его в сх. 2, т. 40, ч. II), и чем больше познаем мы вещи по этому способу, тем больше (по пред. т.) мы познаем бога. Поэтому (по т. 28, ч. IV) высшая добродетель души, т. е. (по опр. 8, ч. IV) способность или природа ее, иными словами (по т. 7, ч. III), высшее ее стремление, состоит в познании вещей по третьему роду познания; что и требовалось доказать.

## Т е о р е м а 26.

*Чем способнее душа к познанию вещей по третьему роду познания, тем более она желает познавать вещи по этому способу.*

**Доказательство.** Ясно, что это так. Ибо, представляя, что душа способна к познанию вещей по третьему роду, мы тем самым представляем ее определенной к познанию вещей по этому роду познания, и, следовательно (по опр. 1 аффектов), чем способнее душа к этому, тем более она этого желает; что и требовалось доказать.

## Т е о р е м а 27.

*Из этого третьего рода познания возникает высшее душевное удовлетворение, какое только может быть.*

**Доказательство.** Высшая добродетель души состоит в познании бога (по т. 28, ч. IV), иными словами — в познании вещей по третьему способу (по т. 25), и эта добродетель бывает тем больше, чем больше душа познает вещи по этому способу (по т. 24). А потому познающий вещи по этому способу переходит к высшему человеческому совершенству и, следовательно (по опр. 2 аффектов), получает высшее удовольствие и притом (по т. 43, ч. II) в сопровождении идеи о самом себе и своей добродетели; и потому (по опр. 25 аффектов) из этого рода познания возникает высшее душевное удовлетворение, какое только может быть; что и требовалось доказать.

## Т е о р е м а 28.

*Стремление или желание познавать вещи по третьему способу не может возникать из первого рода познания, из второго же рода возникнуть может.*

**Доказательство.** Эта теорема ясна сама собою. Ибо все, что мы познаем ясно и отчетливо, мы познаем или само через себя, или через что-либо другое, представляемое нами само через себя; т. е. ясные и отчетливые идеи наши, или такие идеи, которые относятся к третьему роду познания (см. сх. 2 т. 40, ч. II), не могут вытекать из идей искаженных и смутных, относящихся (по той же сх.)

к первому роду познания, но только из идей адекватных, иными словами (по той же сх.), из второго и третьего рода познания. И потому (по опр. аффектов) стремление или желание познавать вещи по третьему способу не может возникать из первого рода познания, из второго же рода возникнуть может; что и требовалось доказать.

### Т е о р е м а 29.

*Все, что душа познает под формой вечности, она познает не вследствие того, что представляет настоящее действительное (актуальное) существование тела, но вследствие того, что представляет сущность тела под формой вечности.*

**Доказательство.** Душа представляет длительность, которая может быть определена временем лишь постольку, поскольку она представляет настоящее существование своего тела, и лишь постольку она и имеет способность представлять вещи с отношением к времени (по т. 21 этой ч. и т. 26, ч. II). Но вечность не может быть выражена временным продолжением (по опр. 8, ч. I, и его объяснению). Следовательно, представляя таким образом, душа не способна представлять вещи под формой вечности. Но так как природе разума свойственно представлять вещи под формой вечности (по кор. 2, т. 44, ч. II), а к природе души относится равным образом представление сущности тела под формой вечности (по т. 23), и так как к сущности души ничего кроме этих двух вещей не относится (по т. 13, ч. II), то, следовательно, такая способность представлять вещи под формой вечности принадлежит душе лишь постольку, поскольку она представляет сущность своего тела под формой вечности; что и требовалось доказать.

**Схолия.** Мы представляем вещи как действительные (актуальные) двумя способами: или представляя их существование с отношением к известному времени и месту, или представляя их содержащимися в боге и вытекающими из необходимости божественной природы. Вещи, которые мы представляем истинными или реальными по этому второму способу, мы представляем под формой вечности, и их идеи обнимают вечную и бесконечную сущность бога, как мы показали это в т. 45, ч. II (см. также ее схолию).

## Т е о р е м а 30.

*Душа наша, поскольку она познает себя и свое тело под формой вечности, необходимо обладает познанием бога и знает, что она существует в боге и через бога представляется.*

**Доказательство.** Вечность составляет самую сущность бога, поскольку последняя заключает в себе необходимое существование (по опр. 8, ч. I). Следовательно, представлять вещи под формой вечности значит представлять их, поскольку они представляются как реальные существа через сущность бога, иными словами — поскольку они заключают в себе существование через посредство сущности бога. А потому душа наша, поскольку она представляет себя и свое тело под формой вечности, необходимо обладает познанием бога и знает и т. д.; что и требовалось доказать.

## Т е о р е м а 31.

*Третий род познания зависит от души, как от своей формальной причины, поскольку сама душа вечна.*

**Доказательство.** Душа представляет что-либо под формой вечности, только представляя под формой вечности сущность своего тела (по т. 29), т. е. (по т. 21 и 23) лишь постольку, поскольку она вечна. А потому (по пред. т.), поскольку она вечна, она обладает познанием бога, и это познание (по т. 46, ч. II) необходимо адекватно; и, следовательно, душа способна к познанию всего того, что только может вытекать из этого познания бога (по т. 40, ч. II), т. е. к познанию вещей по третьему способу (см. его опр. в сх. 2 т. 40, ч. II) постольку, поскольку она вечна. Поэтому душа составляет адекватную или формальную причину этого познания, поскольку она вечна (по опр. 1, ч. III); что и требовалось доказать.

**Схотлия.** Следовательно, чем сильнее каждый в этом роде познания, тем лучше он знает себя самого и бога, т. е. тем он совершеннее и блаженнее, и это еще яснее будет видно из последующих теорем. Но здесь должно заметить, что, хотя мы уже знаем, что душа, поскольку она представляет вещи под формою вечности, вечна, однако, дабы легче раскрыть и лучше уразуметь то, что мы хотим показать, мы будем рассматривать ее, как и до сих пор

делали, так, как будто бы она начинала существовать и познавать вещи под формой вечности; это мы можем сделать безо всякой опасности впасть в заблуждение, если только будем остерегаться делать какие-либо заключения иначе, как из очевидных посылок.

### Т е о р е м а 32.

*Все, что мы познаем по третьему роду познания, доставляет нам удовольствие, и притом сопровождаемое идеей о боге как его причиной.*

**Доказательство.** Из этого рода познания (по т. 27) возникает высшее, какое только может быть, душевное удовлетворение, т. е. (по опр. 25 аффектов) удовольствие, и притом сопровождаемое идеей о самом себе, а следовательно (по т. 30), также и идеей о боге как его причиной.

**Королларий.** Из третьего рода познания возникает необходимо *познавательная любовь к богу* (*amor Dei intellectualis*). В самом деле, из этого рода познания (по пред. т.) возникает удовольствие, сопровождаемое идеей о боге как его причиной, т. е. (по 6 опр. аффектов) любовь к богу, не поскольку мы воображаем его существующим в настоящее время (по т. 29), но поскольку мы познаем, что бог вечен; а это и есть то, что я называю познавательной любовью к богу.

### Т е о р е м а 33.

*Познавательная любовь к богу (Amor Dei intellectualis), возникающая из третьего рода познания, вечна.*

**Доказательство.** Третий род познания (по т. 31 этой части и акс. 3, ч. I) вечен; а потому (по той же акс., ч. I) и любовь, возникающая из него, также необходимо вечна; что и требовалось доказать.

**Схолия.** Хотя эта любовь к богу (по пред. т.) не имеет начала, однако она имеет все совершенства любви, точно так же как если бы она возникала так, как мы описали в королларии предыдущей теоремы. Различие состоит здесь только в том, что душа теми совершенствами, которые мы представили приводящими к ней, владела уже



от вечности, и притом в сопровождении идеи о боге как вечной причины их. Так что, если удовольствие состоит в переходе к большему совершенству, то блаженство должно состоять, конечно, в том, что душа уже владеет самим совершенством.

### Т е о р е м а 34.

*Душа подвержена аффектам, относящимся к пассивным состояниям, только пока продолжает существовать тело.*

**Доказательство.** Воображение есть идея, через которую душа созерцает какую-либо вещь как находящуюся налицо (см. его опр. в сх. т. 17, ч. II). Однако эта идея более показывает настоящее состояние человеческого тела, чем природу вещи внешней (по кор. 2 т. 16, ч. II). Следовательно, аффект (по общ. опр. аффектов), поскольку он показывает настоящее состояние тела, есть воображение, а потому (по т. 21) душа подвержена аффектам, относящимся к пассивным состояниям, только пока продолжает существовать ее тело; что и требовалось доказать.

**Королларий.** Отсюда следует, что кроме познавательной любви никакая другая любовь не вечна.

**Схотия.** Если мы обратим внимание на обычное мнение людей, то найдем, что хотя они и признают вечность своей души, однако смешивают ее с временным продолжением и приписывают ее воображению или памяти, которые, как они думают, остаются и после смерти.

### Т е о р е м а 35.

*Бог любит самого себя бесконечной познавательной любовью.*

**Доказательство.** Бог (по опр. 6, ч. I) абсолютно бесконечен, т. е. (по опр. 6, ч. II) природа бога наслаждается бесконечным совершенством, и притом сопровождаемым (по гл. 3, ч. II) идеей о себе, т. е. (по т. 11 и акс. 1, ч. I) идеей о своей причине; а это есть то, что мы назвали в кор. т. 32 познавательной любовью.

## Т е о р е м а 36.

*Познавательная любовь души к богу есть самая любовь бога, которой бог любит самого себя, не поскольку он бесконечен, но поскольку он может выражаться в сущности человеческой души, рассматриваемой под формой вечности, т. е. познавательная любовь души к богу составляет часть бесконечной любви, которой бог любит самого себя.*

**Доказательство.** Эта любовь души должна быть отнесена к ее действиям (по кор. т. 32 этой ч. и т. 3, ч. III), и, следовательно, она есть действие, через которое душа созерцает самое себя в сопровождении идеи о боге как своей причине (по т. 32 и ее кор.), т. е. (по кор. т. 25, ч. I, и кор. т. 11, ч. II) действие, через которое бог, поскольку он может выражаться в человеческой душе, созерцает самого себя в сопровождении идеи о самом себе. А потому (по пред. т.) эта любовь души составляет часть бесконечной любви, которой бог любит самого себя; что и требовалось доказать.

**Королларий.** Отсюда следует, что бог, любя самого себя, любит людей, и, следовательно, любовь бога к людям и познавательная любовь души к богу — одно и то же.

**Схотлия.** Из сказанного мы легко можем понять, в чем состоит наше спасение, блаженство или свобода. А именно — в постоянной и вечной любви к богу, иными словами — в любви бога к людям. Эта любовь или блаженство называется в священных книгах славой, и не без основания. В самом деле, относится ли эта любовь к богу или к душе, она всегда справедливо может быть названа душевным удовлетворением, в действительности не отличающимся от любви к славе, т. е. гордости (по опр. 25 и 30 аффектов). Поскольку она относится к богу, она (по т. 35) есть удовольствие (если еще можно пользоваться этим словом), сопровождаемое идеей о нем самом, точно так же, поскольку она относится и к душе (по т. 27). Далее, так как сущность нашей души состоит в одном только познании, начало и основу которого составляет бог (по т. 15, ч. I, и сх. т. 47, ч. II), то для нас очевидно отсюда, каким образом и почему душа наша по своей сущности и существованию вытекает из божественной природы и всегда зависит от бога. Я счел здесь нужным заметить это с той целью, дабы на этом примере показать,

какую силу имеет познание единичных вещей, названное мною интуитивным или познанием третьего рода (см. сх. 2 т. 40, ч. II), и насколько оно могущественнее того универсального познания, которое я назвал познанием второго рода. Ибо хотя в первой части я и показал вообще, что все (а следовательно, также и человеческая душа) зависит по своей сущности и существованию от бога, однако то доказательство, хотя оно вполне законно и находится вне всякого сомнения, не так действует на нашу душу, как в том случае, когда мы приходим к тому же самому заключению из рассмотрения самой сущности какой-либо единичной вещи, которая, как я говорю, зависит от бога.

### Т е о р е м а 37.

*В природе нет ничего, что было бы противно этой познавательной любви, иными словами, что могло бы ее уничтожить.*

**Доказательство.** Эта познавательная любовь необходимо вытекает из природы души, поскольку она через посредство природы бога рассматривается как вечная истина (по т. 33 и 29). Следовательно, если бы существовало что-либо противное этой любви, то оно было бы противно истине, и, следовательно, то, что могло бы уничтожить эту любовь, делало бы истинное ложным; а это (само собой очевидно) нелепо. Следовательно, в природе нет ничего и т. д.; что и требовалось доказать.

**Схолия.** Аксиома четвертой части относится к единичным вещам, поскольку они рассматриваются в отношении к известному времени и месту, и в этом, я уверен, никто не сомневается.

### Т е о р е м а 38.

*Чем больше вещей познает душа по второму и третьему роду познания, тем менее она страдает от дурных аффектов и тем менее боится смерти.*

**Доказательство.** Сущность души состоит в познании (по т. 11, ч. II). Таким образом, чем больше вещей познает душа по второму и третьему роду познания, тем большая часть ее остается (по т. 29 и 23), и следовательно (по пред. т.), тем большую часть ее не трогают аффекты,

противные нашей природе, т. е. (по т. 30, ч. IV) дурные. Итак, чем больше вещей познает душа по второму и третьему роду познания, тем большая часть ее остается невредимой, и следовательно, тем менее она страдает от аффектов и т. д.; что и требовалось доказать.

**Схотня.** Отсюда для нас становится понятно то, чего я коснулся в сх. т. 39, ч. IV, и что обещал изложить в этой части; а именно, что смерть тем менее приносит нам вреда, чем больше то ясное и отчетливое познание, которым обладает душа, и следовательно, чем больше душа любит бога. Далее, так как (по т. 27) из третьего рода познания возникает самое высшее удовлетворение, какое только может быть, то из этого следует, что природа человеческой души может быть такова, что та часть ее, которая, как мы показали, погибает вместе с телом (см. т. 21), в сравнении с той, которая остается, не будет иметь никакого значения. Но об этом я сейчас скажу подробнее.

### Т е о р е м а 39.

*Имеющий тело, способное к весьма многим действиям, имеет душу, наибольшая часть которой вечна.*

**Доказательство.** Кто имеет тело, способное к весьма многим действиям, тот всего менее волнуется дурными аффектами (по т. 38, ч. IV), т. е. (по т. 30, ч. IV) аффектами, противными нашей природе. А потому (по т. 10) он имеет способность приводить состояния тела в порядок и связь сообразно с порядком разума и, следовательно (по т. 14), достигать того, чтобы все состояния тела относились к идее бога, а отсюда произойдет то, что он будет исполнен к богу любовью, которая (по т. 16) должна занять или составить наибольшую часть души, и следовательно (по т. 33), он имеет душу, наибольшая часть которой вечна; что и требовалось доказать.

**Схотня.** Так как тела людей способны весьма ко многому, то, несомненно, природа их может быть такова, чтобы соответствовать душам, имеющим большое познание себя самих и бога, и наибольшая или главнейшая часть которых бессмертна, так что они едва ли боятся смерти. Но, чтобы яснее понять это, здесь должно обратить внимание на то, что мы живем в беспрестанном изменении, и сообразно с тем, изменяемся ли мы к лучшему или худ-

шесму, мы называемся *счастливыми* или *несчастливыми*. Так, тот, кто умирает в детстве или в отрочестве, называется несчастным, и наоборот — считается за счастье, если мы можем пройти весь жизненный путь со здоровой душой в здоровом теле. И в самом деле, кто, как ребенок или мальчик, имеет тело, способное только к весьма немногому и всего более стоящее в зависимости от внешних причин, тот имеет душу, которая, рассматриваемая сама по себе, почти ничего не знает ни о себе, ни о боге, ни о вещах; и наоборот, имеющий тело, способное весьма ко многому, имеет душу, которая, рассматриваемая сама в себе, обладает большим познанием и себя самой, и бога, и вещей. Поэтому в этой жизни прежде всего должно стремиться к тому, чтобы тело, соответствующее детству, насколько позволяет его природа и насколько это для него полезно, изменилось в другое тело, способное ко многому и соответствующее душе, обладающей наибольшим познанием себя, бога и вещей; и притом таким образом, чтобы все то, что относится к ее памяти или воображению, не имело бы почти никакой цены в сравнении с разумом, как мы сказали уже в схолии предыдущей теоремы.

#### Т е о р е м а 40.

*Чем более какая-либо вещь имеет совершенства, тем более она действует и тем менее страдает; и наоборот, чем более она действует, тем она совершеннее.*

**Доказательство.** Чем вещь совершеннее, тем более она имеет реальности (по опр. 6, ч. II) и, следовательно (по т. 3, ч. III с ее сх.), тем более она действует и менее страдает. Это доказательство, будучи обращено, идет тем же порядком, и следовательно, наоборот, вещь тем совершеннее, чем более она действует; что и требовалось доказать.

**Королларий.** Отсюда следует, что та часть души, которая остается, какова бы ни была она по своей величине, совершеннее другой части. Ибо вечная часть души (по т. 23 и т. 29) есть разум, в силу одного которого мы называемся действующими (по т. 3, ч. III); та же часть, которая, как мы показали, погибает, есть воображение (по т. 21), благодаря которому мы называемся страдательными (по т. 3, ч. III, и общ. опр. аффектов). А потому

(по пред. т.) первая часть, какова бы она ни была по своей величине, совершеннее второй; что и требовалось доказать.

**Схолия.** Вот то, что я предположил показать относительно души, поскольку она рассматривается безотносительно к существованию тела. Отсюда, а также из т. 21, ч. I, и других ясно, что душа наша, поскольку она познает, составляет вечный модус мышления, определяющийся другим вечным модусом мышления, этот третьим и так до бесконечности, так что все вместе составляют вечный и бесконечный разум бога.

### Т е о р е м а 41.

*Хотя бы мы и не знали, что душа наша вечна, однако уважение к общему благу, благочестие и вообще все, относящееся, как мы показали в четвертой части, к мужеству и великодушию, мы все-таки считали бы за главное.*

**Доказательство.** Первая и единственная основа добродетели или правильного образа жизни есть (по кор. т. 22 и т. 24, ч. IV) искание собственной пользы. Для определения же того, что разум признает полезным, мы совсем не принимали в соображение вечности души, о которой узнали только в этой пятой части. Таким образом, хотя мы в то время и не знали, что душа вечна, однако то, что, как мы показали, относится к мужеству и великодушию, мы все-таки признали за главное. А потому, хотя бы мы и теперь не знали об этом, мы все-таки те же предписания разума считали бы за главное; что и требовалось доказать.

**Схолия.** Обыкновенно, повидимому, существует иное убеждение. Большею частью люди думают, кажется, что они свободны лишь постольку, поскольку им позволено повиноваться своим страстям, а будучи принуждены жить по предписанию божественного закона, они думают, что поступают своим правом. Таким образом, уважение к общему благу, благочестие и вообще все, что относится к твердости духа, они считают бременем, от которого после смерти они надеются избавиться и получить награду за свое рабство, именно — за свое уважение к общему благу и благочестие. Впрочем, жить по предписанию божественного закона, поскольку это позволяет им их не-

мощь и душевное бессилие, их заставляет не одна только эта надежда, но также и главным образом страх подвергнуться после смерти тяжким наказаниям. И если бы в людях не жили эта надежда и страх, если бы, наоборот, они верили, что души погибают вместе с телом и что для несчастных, сокрушенных бременем уважения к общему благу, нет другой жизни, они стали бы жить по своему нраву и предпочли действовать во всем под влиянием страсти и повиноваться скорее счастью, чем самим себе. А это мне кажется настолько же нелепым, как если бы кто-либо, не веря, что хорошей пищей можно поддерживать тело вечно, предпочел бы разрушать свое здоровье ядами и смертоносными веществами; или, видя, что душа не вечна и не бессмертна, предпочел бы быть безумным и жить лишенным разума. Все это до того нелепо, что едва ли заслуживает какого-либо разбора.

#### Т е о р е м а 42.

*Блаженство не есть награда за добродетель, но сама добродетель; и мы наслаждаемся им не потому, что обуздываем свои страсти, но, наоборот, вследствие того что мы наслаждаемся им, мы в состоянии обуздывать свои страсти.*

**Доказательство.** Блаженство (по т. 36 и ее сх.) состоит в любви к богу, возникающей из третьего рода познания (по кор. т. 32). А потому (по т. 59 и 3, ч. III) эта любовь должна относиться к душе постольку, поскольку она действует, и следовательно (по опр. 8, ч. IV), она есть сама добродетель; это первое. Далее, чем более душа наслаждается этой божественной любовью или блаженством, тем более она познает (по т. 32), т. е. (по кор. т. 3) тем большую имеет она власть над аффектами и (по т. 38) тем менее страдает от дурных аффектов. А потому, вследствие того что душа наслаждается этой божественной любовью или блаженством, она обладает способностью к укрощению страстей, ибо человеческая способность к укрощению страстей состоит в одном только разуме. Следовательно, никто не наслаждается блаженством, вследствие того что он обуздывает свои аффекты, но, наоборот, способность обуздывать страсти возникает из самого блаженства; что и требовалось доказать.

**Схолия.** Таким образом, я изложил все, что предполагал сказать относительно способности души к укрощению аффектов и о ее свободе. Из сказанного становится ясно, насколько мудрый сильнее и могущественнее невежды, действующего единственно под влиянием страсти. Ибо невежда, не говоря уже о том, что находится под самым разнообразным действием внешних причин и никогда не обладает истинным душевным удовлетворением, живет, кроме того, как бы не зная себя самого, бога и вещей, и, как только перестает страдать, перестает и существовать. Наоборот, мудрый как таковой едва ли подвергается какому-либо душевному волнению; познавая с некоторой вечной необходимостью себя самого, бога и вещи, он никогда не прекращает своего существования, но всегда обладает истинным душевным удовлетворением. Если же путь, который, как я показал, ведет к этому, и кажется весьма трудным, однако все же его можно найти. Да он и должен быть трудным, ибо его так редко находят. В самом деле, если бы спасение было у всех под руками и могло бы быть найдено без особенного труда, то как же могли бы почти все пренебрегать им? Но все прекрасное так же трудно, как и редко.





## ПРИМЕЧАНИЯ

Перевод произведений Спинозы на современный русский язык, в особенности передача специфической латинской терминологии, представляет значительные трудности. Так, часто встречающийся у Спинозы термин «ens» допускает перевод и как «сущее», и как «бытие», и как «существо», и как «вещь», и как «предмет», и как «сущность». Со всеми этими значениями читатель встретится при чтении произведений Спинозы. Причем иногда мы будем в скобках давать второе значение, являющееся синонимом, чтобы точнее, многостороннее передать смысл философской терминологии, употребляемой философом. В тех же целях после некоторых особо важных терминов в скобках даются их латинские оригиналы. В квадратных скобках даны конъектуры и разночтения.

Все примечания, помеченные звездочками, принадлежат Спинозе и даны внизу строки. Все редакционные примечания обозначены арабскими цифрами и даны в конце каждого тома.

Настоящие примечания к двухтомному изданию сочинений Б. Спинозы составлены В. В. Соколовым, А. И. Рубиным («Краткий трактат о божестве, человеке и его счастье») и В. К. Брушлинским («Перелиска»).

*К стр. 67.*

<sup>1</sup> «Краткий трактат о божестве, человеке и его счастье» является самым ранним произведением Спинозы. Согласно свидетельству К. Гебхардта, редактора гейдельбергского академического издания сочинений Спинозы, «Краткий трактат» был составлен в 1658—1660 гг. на латинском языке, а затем переведен на голландский. Латинский оригинал утерян. Полный текст трактата опубликован Ван-Флотеном в 1862 г. В 1869 г. Шааршмидт опубликовал «Краткий трактат», используя его другой, более старый, список, так называемый список А в отличие от списка В, использованного Ван-Флотеном; он же дал и немецкий перевод «Краткого трактата». С тех пор «Краткий трактат» был переведен на французский, английский, русский и на современный голландский языки; он перепечатывался в собраниях сочинений Спинозы, издававшихся Ван-Флотеном и Ландом. Последнее издание этого трактата помещено

в первом томе гейдельбергского академического издания сочинений Спинозы.

Опубликование «Трактата» вызвало большую полемическую литературу по поводу его содержания, формы и времени написания. Редактор последнего академического издания сочинений Спинозы Гебхардт на основании тщательного исследования источников пришел к выводу, что научное значение следует признать только за так называемым списком А. Список В должен быть признан не самостоятельным вариантом, а лишь исправленной рукописью А. Поэтому в вопросе о восстановлении первоначального текста следует исходить только из списка А, который, однако, не представляет собой непосредственного перевода с латинского оригинала, а является лишь копией такого перевода. Однако ввиду отсутствия первоисточника он имеет первостепенное значение.

Гебхардт считал, что рукопись составлена до 1693 г. Исходя из этих соображений, он положил в основу академического издания список А. Но так как в нем имеются многочисленные искажения и ошибки, то Гебхардт в ряде мест вносит исправления, используя для этого труды всех своих предшественников. В академическом издании Гебхардт дает также полный текст списка В и тщательно разбирает все конъектуры и варианты, предложенные различными учеными. В основу русского перевода «Трактата», выпущенного в 1929 г., было положено издание Ван-Флотена и Ланда. Для настоящего издания этот перевод сверен и исправлен, причем в основу положено гейдельбергское академическое издание; при сверке были приняты также во внимание немецкий перевод «Трактата», сделанный Гебхардтом в 1922 г., и французский перевод Аппюна 1907 г. Голландское заглавие трактата: «Korte Verhandeling van God, de Mensch en deszelfs Welstand», в переводе Гебхардта: «Kurze Abhandlung von Gott, dem Menschen und seinem Glück»; во французском переводе Аппюна (Appuhn): «Court traité de Dieu, de l'homme et de la santé de son âme». Разногласия среди переводчиков замечаются относительно перевода голландского термина «Welstand», который обозначает «благополучие», «благосостояние», «здоровье». Но так как «Трактат» переведен с латинского, то в качестве соответствующего латинского термина различные переводчики принимают «felicitas» (счастье), «valetudo» (здоровье, разумеется, души), «salus» (спасение). В русском переводе 1929 г. трактат назван: «Краткий трактат о боге, человеке и его блаженстве». Мы приняли заглавие: «Краткий трактат о боге, человеке и его счастье». Это соответствует заглавию, принятому Гебхардтом.

*К стр. 69.*

<sup>1</sup> «Краткое изложение трактата Бенедикта де Спинозы «О боге, человеке и его счастье» было обнаружено осенью 1851 г. Эдуардом Бемером, отправившимся в Голландию с целью найти новые труды Спинозы, на которые имелись указания в разных источниках. В 1852 г. «Краткое изложение» было напечатано в голландском подлиннике вместе с его латинским переводом, сделанным Бемером. «Краткое изложение» имеет известное значение, поскольку оно представляет собой ясное изложение «Краткого трактата». Однако автором «Краткого изложения» нельзя считать самого Спинозу. Это видно из того, что при изложении 6-й главы «Краткого трактата»

автор «Краткого изложения» пишет, что он не разделяет взглядов Спинозы, который исходит из ложного положения, что вселенная, называемая богом, необходима как по сущности, так и по существованию, и делает отсюда вывод, что в мире нет ничего случайного.

«Краткое изложение трактата» переведено вновь с голландского текста, помещенного в академическом издании, при этом были приняты во внимание немецкий перевод Гебхардта и французский перевод Аппюна. Сверка и перевод сделаны А. И. Рубиным.

*К стр. 78.*

<sup>3</sup> Определение термина «формальным образом» см. Б. Спиноза «Основы философии Декарта», ч. 1, опр. 4.

*К стр. 81.*

<sup>4</sup> См. примечания 6 и 7 к «Основам философии Декарта».

*К стр. 90.*

<sup>5</sup> Голландский термин *Verstand* мы передали «рассудок», а термин *Reede* — «разум». По-немецки они передаются *Verstand* — *Vernunft*. Однако не следует придавать этим терминам то значение, какое они имеют в немецкой философской литературе после Канта и Гегеля, где разум ставится выше рассудка. Аппюн считает, что *Verstand* обозначает интеллект, поэтому он переводит это слово «entendement», *Reede* же обозначает рассуждение, и он переводит его термином «raison». Подробный разбор того значения, какое эти термины имеют в «Кратком трактате», потребовал бы специального обсуждения.

*К стр. 106.*

<sup>6</sup> Речь идет об «Ответях» Декарта на представленные Гоббсом, Гассенди, Арно и другими «Возражения» против основных идей его «Метафизических размышлений».

*К стр. 126.*

<sup>7</sup> Из терминов, употребляемых в этой главе для обозначения различных страстей, требует особого разъяснения термин *Edelmoedigheid*, соответствующий латинскому слову «generositas», французскому «générosité». Куно Фишер в своей книге «История новой философии» (СПб. 1906, т. II, стр. 232) отмечает, что в сочинении Декарта «Страсти души» страстям, описываемым в этой главе, соответствуют следующие: уважение и презрение, величие души, добродетельное смирение, надменность, порочное смирение (даем терминологию, принятую в издании 1950 г., гл. 149—161). «Величие души» Аппюн передает термином «noblesse» (благородство), а Гебхардт «stolz» (гордость). Аппюн замечает, что определение этой страсти расходится с тем определением, которое Декарт дает «величию души» («Страсти души», гл. 153), и ближе всего подходит к тому аффекту, который мы обозначаем как «самоудовлетворенность», определение которого дано в «Этике» Спинозы, ч. III, опр. 25. Что касается «порочного смирения», то эта страсть по своему определению соответствует аффекту «самоуничужение», определение которого также дано Спинозой в его «Этике», ч. III, опр. 29.

*К стр. 173.*

<sup>1</sup> «Основы философии Декарта» — единственное произведение Спинозы, вышедшее при его жизни и под его именем в 1663 г. в Амстердаме. Оно возникло в результате чтения Спинозой лекций по философии Декарта некоему Иоанну Казеариусу. Казеариус учился на теологическом факультете Лейденского университета и, поселившись в Рейнсбурге (близ Лейдена), в одном доме со Спинозой, обучался у него философии. Об обстоятельствах издания книги довольно подробно рассказывает Людовик Мейер в «Предисловии» (См. также «Переписку», помещаемую во 2-м томе настоящего издания, письма № 8, 9, 13).

В основу настоящего издания «Основ философии Декарта» положен перевод, опубликованный издательством «Новая Москва» в 1926 г. Перевод этот изобилует многочисленными ошибками, иногда очень грубыми, и искажениями текста, которые в настоящем издании устранены. Перевод заново отредактирован и в ряде своих частей обновлен. Сверка произведена с изданием Гебхардта; учтен также французский перевод Аппюна, опубликованный в 1907 г.

В издании 1926 г. данное произведение называется «Принципы философии Декарта». Мы сочли более целесообразным перевести «Основы философии Декарта», в частности, и потому, чтобы отличить это произведение от «Начал философии» Декарта, носящее в оригинале то же название — «Principia philosophiæ». Спинозовские «Основы философии» и являются прежде всего «геометрическим» изложением «Начал философии», как и «Метафизических размышлений» Декарта, на которые в тексте имеются многочисленные ссылки.

При чтении этого произведения следует иметь также в виду, что кое-где, особенно в «Приложении», Спиноза дает не только изложение воззрений Декарта, но и приводит свои взгляды, отличные от взглядов Декарта.

*К стр. 175.*

<sup>2</sup> Людовик Мейер (1630—1681) — один из ближайших друзей Спинозы и активный член амстердамского кружка; по профессии врач и довольно видный в свое время голландский литератор. Будучи лютеранином, Мейер был близок к одной из наиболее радикальных протестантских сект — так называемым коллегиянтам, не признававшим никакого духовенства и не имевшим профессиональных проповедников. В 1666 г. Мейер выпустил анонимно книгу, называвшуюся «Философия — истолковательница священного писания», которая в 1674 г. была запрещена голландским правительством вместе с «Богословско-политическим трактатом» Спинозы и «Левиафаном» Гоббса. В дальнейшем Мейер, повидимому, принимал ближайшее участие в издании «Посмертных сочинений» Спинозы. До нас дошли лишь два письма Спинозы к Мейеру (№ 12 и 15).

Во втором из этих писем, как и в письме № 13, Спиноза указывает, что предисловие, написанное Мейером, вполне согласовано с ним. Это предисловие имеет весьма важное значение как для

характеристики геометрического метода Спинозы, так и для понимания особенностей всего произведения.

*К стр. 177.*

<sup>3</sup> См. примечание 6 к «Краткому трактату о божестве, человеке и его счастье».

<sup>4</sup> Перипатетиками в древности назывались философы, принадлежавшие к школе Аристотеля. После того как в средние века схоластики восприняли философию Аристотеля (искажив ее при этом), наименование «перипатетическая школа» стало часто употребляться применительно к схоластике. Говоря о последователях Декарта, что они «растекаются в словах и тщетной болтовне, не будучи в состоянии ничего доказать», и приравнивая их в этом отношении к перипатетикам, Мейер хочет подчеркнуть значение применяемого Спинозой математического метода, как единственно доказательного и противоположного в этом отношении методу схоластиков.

*К стр. 183.*

<sup>5</sup> По мнению голландского исследователя К. Мейнса, написавшего ценную книгу «Спиноза и его круг» (Гаага 1896), с которым соглашаются позднейшие исследователи, эти инициалы означают «Иоанн Боуместер, медицины доктор». Подобно Мейеру, другом которого он был, Боуместер являлся членом амстердамского кружка последователей Спинозы. Сохранились 2 письма Спинозы (№ 28 и 37) к Боуместеру.

*К стр. 193.*

<sup>6</sup> «Находиться формально в объектах идей», обладать «формальной» реальностью — значит, согласно Декарту и Спинозе, обладать объективным, независимым от сознания, актуальным существованием, обладать осуществленным бытием. Термин «формальная реальность», восходящий к философии Аристотеля, заимствован Декартом и Спинозой у схоластиков. Согласно Аристотелю, материя сама по себе, взятая помимо формы, обладает лишь потенциальным бытием, составляет лишь материал будущей вещи. И только под влиянием формы, являющейся носителем активного начала, происходит превращение потенциального бытия в бытие актуальное, осуществленное и потому объективное.

<sup>7</sup> Схоластический термин «эминентно» означает высшую степень той или иной объективной («формальной») реальности или какого-либо ее свойства, качества.

*К стр. 196.*

<sup>8</sup> Королларий (лат. corollarium) — значит «добавление», «следствие», «вывод».

<sup>9</sup> Схолия (греч. σχολιον) — значит «примечание, пояснение к тексту».

*К стр. 199.*

<sup>10</sup> Следует иметь в виду, что здесь, как и в других местах произведений Спинозы, наречие «объективно» (objective) употребляется

в смысле, прямо противоположном современному употреблению слова «объективный» и характерном как для схоластики, так и для Декарта. У средневековых философов, у Декарта и Спинозы наречие «объективно» означает бытие в представлении, в сознании, в качестве объекта того или иного представления, понятия, идеи. То, что в реальной действительности существует «формально», т. е. в самих вещах, будучи помыслено или представлено, становится объектом нашего сознания и в этом смысле существует «объективно».

*К стр. 207.*

<sup>11</sup> Лемма (греч. λήμμα) — вспомогательная теорема, которая в цепи логических умозаключений служит для доказательства других теорем.

*К стр. 243.*

<sup>12</sup> «Диоптрика» — одно из произведений Декарта, являющееся наряду с «Геометрией» и «Метеорами» приложением к его произведению «Рассуждение о методе» (опубликовано вместе со всеми приложениями Изд. АН СССР, 1953).

*К стр. 265.*

<sup>13</sup> Происхождение этого «Приложения», посвященного важнейшим вопросам онтологии и теории познания, не совсем ясно. По мнению Куно Фишера (см. его «Историю новой философии», т. II, стр. 299 и сл.), «Метафизические мысли» написаны Спинозой прежде всего с целью полемики — если не прямой, то косвенной — с Декартом, принципы философии которого Спиноза излагает в первой, основной части своего труда. Против этого мнения Куно Фишера возражал другой видный немецкий исследователь философии Спинозы — Фрейденталь, написавший содержательную работу «Спиноза и схоластика». В этой работе Фрейденталь доказывает, что «Метафизические мысли» составлены Спинозой еще до написания «Основ философии Декарта» а лишь просмотрены философом в целях опубликования вместе с этим произведением. Основное содержание «Метафизических мыслей», заключает Фрейденталь, не антикартезианское, а антисхоластическое. Действительно, несмотря на широкое употребление Спинозой схоластической терминологии, антисхоластическая направленность его «Метафизических мыслей» не подлежит сомнению, хотя это произведение содержит также положения, несовместимые с принципами философии Декарта.

*К стр. 267.*

<sup>14</sup> Из всех понятий, употребляемых Спинозой в этой и следующих главах, особо важное значение имеет понятие «ens rationis», которое мы передаем здесь как «мысленное бытие» (существо, сущность), но которое можно было бы также перевести как «мысленная, или рассудочная, вещь» (нем. Gedankending), или так же, как «рассудочное понятие», имея в виду идеальный характер «бытия», выражаемого этими терминами. Эти понятия встречаются также у некоторых средневековых философов и у Декарта и выражают такое содержание мысли (такие «сущности»), которое имеет бытие только в мышлении в отличие от «действительного, реального бы-

тия», хотя и не являются произвольными выдумками данного субъекта и этим отличаются от «вымышленного» (или фиктивного) «бытия» (сущего, сущности или существа).

В область «мысленного бытия», или «рассудочных понятий», Спиноза включает все абстрактные понятия, к которым прибегает человеческий ум в силу своей ограниченности, конечности, не позволяющей ему охватить все бесконечное множество единичных вещей и связей между ними. (См. в вступительной статье о рассудочном и интуитивном роде познания.) Как видно из дальнейшего, Спиноза относит к «мысленным сущностям» такие абстрактные понятия, как время, число, мера, воля и др.

*К стр. 269.*

<sup>15</sup> Термин «идеат» означает у Спинозы предмет или содержание идей как мысленных сущностей. Мы передаем его в дальнейшем словом «объект» или реже словом «содержание». Чтобы отличить это понятие от понятия «объект» (objectum), которое иногда переводится словом «предмет», в скобках дается его латинский эквивалент (ideatum).

*К стр. 271.*

<sup>16</sup> Под «акциденциями» (accidens) как у философов средневековья, так и у философов XVI—XVII веков понимались все свойства вещей. При этом некоторые, особенно средневековые, авторы выделяли те или иные свойства, например цвета или запахи, в качестве «реальных акциденций», т. е. таких свойств вещей, которые имеют реальное существование даже независимо от тех «субстанций», которым они обычно присущи. Для Спинозы же не могло быть «реальных акциденций» в этом смысле, поскольку все реальное распалось для него только на два класса: то, что существует в себе и через себя — субстанция, атрибут, и то, что существует в другом и через другое (модусы). Ничего промежуточного между этими классами, согласно Спинозе, быть не может, почему он и отвергает деление сущего, бытия на субстанцию и акциденцию.

*К стр. 282.*

<sup>17</sup> Имеется в виду эпизод из библейской истории царя Давида (4-я кн. Царств, гл. 17), против которого восстал Авессалом. Ахитофель, являвшийся мудрейшим человеком в лагере Авессалома и врагом Давида, дал Авессалому мудрый совет, принятие которого привело бы к гибели Давида. Совет Ахитофели был, однако, отвергнут Авессаломом.

## ТРАКТАТ ОБ УСОВЕРШЕНСТВОВАНИИ РАЗУМА И О ПУТИ, КОТОРЫМ ЛУЧШЕ ВСЕГО НАПРАВЛЯТЬСЯ К ИСТИННОМУ ПОЗНАНИЮ ВЕЩЕЙ

*К стр. 319.*

<sup>1</sup> «Трактат об усовершенствовании разума» является одним из наиболее ранних произведений Спинозы, уступаая в этом отно-

шении лишь «Краткому трактату о божестве, человеке и его счастье». Большинство исследователей относит начало работы Спинозы над этим трактатом к 1661 г., опираясь прежде всего на указания, имеющиеся в письме Ольденбурга и ответе на него Спинозы (№ 5 и 6). Дальнейший ход работы Спинозы над этим его произведением не совсем ясен. Окончанию его помешала работа над «Этикой», «Богословско-политическим трактатом» и другими произведениями. Об этом свидетельствует и помещаемое здесь «Предупреждение читателя», которое принадлежит или Иеллесу, или Шуллеру — двум наиболее активным членам спинозовского кружка в Амстердаме.

Шуллер — амстердамский врач, родом из Западной Германии, был знаком с немецкими философами и учеными Лейбницем и Чирнгаусом и познакомил Чирнгауса со Спинозой. Возможно, что он познакомил со Спинозой и Лейбница, который в ноябре 1676 г. посетил великого голландского мыслителя и имел с ним несколько продолжительных бесед.

Второй из упомянутых друзей Спинозы — Ярих Иеллес — был амстердамским купцом. Увлеченный изучением философии, он передал свое торговое дело доверенному лицу и посвятил себя всецело философии. В 1663 г. Иеллес финансировал издание «Основ философии Декарта» Спинозы. Вместе с Яном Риувертсом, амстердамским книгоиздателем и книготорговцем, он подготовил издание «Посмертных сочинений» (*Opera posthuma*) Спинозы и, повидимому, явился одним из авторов предисловия к ним.

«Трактат об усовершенствовании разума» был подготовлен к печати и печатался после смерти Спинозы.

Этим объясняется ряд неясных мест в тексте «Трактата», о чем говорится в «Предупреждении».

«Трактат об усовершенствовании разума» существует в трех русских переводах. Перевод Г. Полиньковского был издан в Одессе в 1893 г.; перевод В. Половцевой был издан в Москве в 1914 г. В переводе В. Половцевой название «Трактата» передано так: «Трактат об очищении интеллекта». Подобный перевод является безусловно неточным,вольным и даже искажающим название оригинала «*Tractatus de intellectus emendatione*». Кроме того, перевод Половцевой носит печать субъективизма, отражая философские воззрения самого переводчика. Эти недостатки устранены в предлагаемом здесь читателю переводе Я. М. Боровского, который был впервые опубликован в 1934 г. Он сделан с академического издания Гейхардта и сверен с рядом иностранных переводов. Незначительные изменения, внесенные в перевод Я. М. Боровского, касаются в основном лишь терминологии, которую стремились, насколько это возможно, унифицировать во всех произведениях Спинозы, впервые публикуемых теперь на русском языке в одном издании.

К стр. 320.

<sup>2</sup> По указанным во вступительной статье основаниям Спиноза избегает термина *anima* (душа). Термин же *animus*, употребляемый здесь Спинозой, также является сравнительно редким в его произведениях. Обычно у него фигурирует термин *mens*, который в этом издании переводится словами «душа», «дух», «мысль».



*К стр. 321.*

<sup>8</sup> Латинский термин *tristitia* в данном издании переводится или как «печаль», или как «неудовольствие». Иногда фигурируют оба термина, при этом один из них стоит в скобках. Основания для такой передачи латинской терминологии указаны в начале «Примечаний».

<sup>4</sup> То же самое относится к термину *laetitia*, переводимому или как «радость», или как «удовольствие».

*К стр. 325.*

<sup>5</sup> Выражение «способы восприятия» имеет у Спинозы иной смысл, нежели обычное выражение «восприятие». Оно означает не только «чувственное восприятие», но и способ познания в широком смысле. С другой стороны, способы восприятия не следует смешивать и с видами, или родами, познания (см. вступительную статью).

*К стр. 328.*

<sup>6</sup> Спиноза, очевидно, имеет здесь в виду прежде всего английского философа-материалиста Френсиса Бэкона, разработавшего индуктивный метод исследования природы. В своей «Переписке» Спиноза неоднократно возвращается к философии Бэкона (см. письма № 2, 6, 13, 37).

*К стр. 329.*

<sup>7</sup> О термине *ideatum* см. примечание 15 к «Основам философии Декарта».

<sup>8</sup> Здесь и в дальнейшем под «моей философией» Спиноза имеет в виду, очевидно, тот свой философский труд, который впоследствии принял форму «Этики».

*К стр. 330.*

<sup>9</sup> О терминах «объективная сущность», «формальная сущность» (как и нижеследующих терминах «объективно» и «формально») см. примечания 6 и 10 к «Основам философии Декарта».

*К стр. 331.*

<sup>10</sup> Латинский термин *potentia* передается здесь, в зависимости от контекста, терминами «мощь», «могущество», «способность», «сила».

*К стр. 332.*

<sup>11</sup> Термин «реально» равнозначен здесь термину «формально», о чем см. примечание 9.

*К стр. 342.*

<sup>12</sup> По Спинозе, фиктивные идеи отличаются от ложных тем, что фикции относятся к возможным вещам и предполагают неуверенность в необходимости или невозможности существования вещей, ложные же идеи предполагают утверждение существования или несуществования там, где этого нет. Это деление идей на фиктивные, ложные, смешанные связано у Спинозы с оценкой позна-

вательного значения математических понятий. Деление это вытекает также из метафизического противопоставления Спинозой истинного неистинному (см. вступительную статью).

К стр. 345.

<sup>18</sup> Стоики — одна из важнейших философских школ античности, существовавшая с III века до н. э. по VI век н. э.

## «ЭТИКА»

К стр. 359.

<sup>1</sup> «Этика» — главное произведение Спинозы, являющееся трудом всей его жизни. Уже в «Трактате об усовершенствовании разума» Спиноза неоднократно ссылается на «мою философию», в которой должны быть изложены важнейшие вопросы его метафизики. В самом «Трактате» эти важнейшие вопросы так и остались нерассмотренными. И это в первую очередь связано с тем, что Спиноза приступил к написанию своего нового труда, получившего впоследствии название «Этики». (Впервые это название встречается в письме Спинозы от 13 марта 1665 г., № 23.) Как видно из писем 8 и 9, относящихся к февралю 1663 г., амстердамские друзья Спинозы имели значительное число первых теорем будущей «Этики», работа над которой, таким образом, могла быть начата философом в конце 1662 г. Спустя два с половиной года, в июне 1665 г., в письме к Боуместеру (письмо № 28, см. примечание 5 к «Основам философии Декарта») Спиноза сообщает, что работа его над «нашей философией» затянута и он может выслать пока 80 теорем третьей части. Это была первая редакция «Этики», еще далекой до окончания. Вскоре работа над «Этикой» была прервана в связи с тем, что философ приступил к работе над «Богословско-политическим трактатом». Первое указание на это содержится в письме английского корреспондента Спинозы Ольденбурга (см. письмо № 29, конец сентября — или начало октября 1665 г.). К работе над «Этикой» Спиноза возвращается лишь после выхода в свет в 1670 г. «Богословско-политического трактата». Окончательная доработка «Этики», ее последняя редакция была произведена, таким образом, в первой половине 70-х годов. В 1675 г. работа над «Этикой» была закончена, и Спиноза пытался ее напечатать. Но этого ему не удалось сделать, потому что «Богословско-политический трактат» создал философу ужасную в условиях той эпохи репутацию атеиста. Кроме того, изменилось — не в пользу Спинозы — и политическое положение в Нидерландах после убийства главы республиканской партии Яна де Витта (в 1672 г.), сочувствовавшего Спинозе, и победы монархической партии принца Вильгельма Оранского. Поэтому «Этика» была опубликована лишь после смерти Спинозы в его «Посмертных Сочинениях» (*Opera Posthuma*).

На русский язык «Этика» переводилась дважды: в 1886 г. В. И. Модестовым (Сиб.) и в 1892 г. Н. А. Иванцовым (Москва). Последний перевод, отличающийся большими научными и литературными достоинствами, был опубликован в 1932 г. в новой редакции Соцэкгизом. Теперь этот перевод еще раз сверен с указанным изданием Гебхардта, в нем исправлены отдельные неточности и опечатки, в некоторых случаях изменена терминология, по возможности унифицированная во всем издании.

*К стр. 362.*

<sup>2</sup> Латинское слово *duratio* передается в «Этике» как словом «длительность», так и словом «продолжение» или «временное продолжение».

<sup>3</sup> О термине *ideatum* см. примечание 15 к «Основам философии Декарта».

*К стр. 363.*

<sup>4</sup> Латинское слово *propositio* правильнее было бы перевести словом «положение», однако, учитывая «геометрический» характер Спинозовского метода, считаем вполне целесообразным согласиться с Н. А. Иванцовым и переводить его повсюду словом «теорема», уже получившим права гражданства в русской философской терминологии применительно к Спинозе.

<sup>5</sup> Латинские слова *modus* и *affectio* можно перевести одним и тем же русским словом «состояние», как часто они и переводятся, но еще чаще оба эти слова передаются и по-русски словом «модус» по соображениям, изложенным в предыдущем примечании.

*К стр. 364.*

<sup>6</sup> См. примечание 8 к «Основам философии Декарта».

*К стр. 365.*

<sup>7</sup> См. примечание 9 к «Основам философии Декарта».

*К стр. 380.*

<sup>8</sup> О терминах «объективно», «формально», «объективная» и «формальная сущность» см. примечания 6 и 10 к «Основам философии Декарта».

*К стр. 400.*

<sup>9</sup> Возможно, намек на философов древнегреческой пифагорейской школы, хотя и не менее вероятно, что Спиноза имеет здесь в виду более близких к нему философов и ученых, поскольку взгляды пифагорейцев о гармоническом звучании небесных светил были распространены и в эпоху Возрождения, и даже в XVII веке. Так, крупнейший астроном нового времени И. Кеплер (1571—1630), открывший известные законы движения планет, написал произведение, называвшееся «Гармония мира».

*К стр. 401.*

<sup>10</sup> См. примечание 14 к «Основам философии Декарта».

*К стр. 407.*

<sup>11</sup> Говоря о «еврейских писателях», Спиноза имеет в виду прежде всего Маймонида (см. вступительную статью).

*К стр. 434.*

<sup>12</sup> Намек на Декарта, по мнению которого человеческая душа имеет свое местопребывание в шишковидной железе.

*К стр. 465.*

<sup>13</sup> См. примечания 3 и 4 к «Трактату об усовершенствовании разума».

<sup>14</sup> См. те же примечания.

*К стр. 469.*

<sup>15</sup> Имеются в виду средневековые философы-схоластики.

*К стр. 525.*

<sup>16</sup> О термине *potentia* см. примечание 10 к «Трактату об усовершенствовании разума».

*К стр. 536.*

<sup>17</sup> Экклезиаст (или Екклезиаст)—библейская книга религиозно-философского содержания, приписываемая традицией полубогородному царю Соломону (в действительности значительно более позднего происхождения).

*К стр. 565.*

<sup>18</sup> Латинское слово *vulgus* передается по-русски словами «толща» или «чернь».

---

---

## СОДЕРЖАНИЕ

<i>В. В. Соколова.</i> МИРОВОЗЗРЕНИЕ БЕНЕДИКТА СПИНОЗЫ .....	5
КРАТКИЙ ТРАКТАТ О БОГЕ, ЧЕЛОВЕКЕ И ЕГО СЧАСТЬЕ. Перевод с голландского под редакцией <i>А. И. Рубина</i> .....	67
ОСНОВЫ ФИЛОСОФИИ ДЕКАРТА, ДОКАЗАННЫЕ ГЕО- МЕТРИЧЕСКИМ СПОСОБОМ. Перевод с латинского под редакцией <i>В. В. Соколова</i> .....	173
ПРИЛОЖЕНИЕ, СОДЕРЖАЩЕЕ МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ МЫСЛИ. Перевод с латинского под редакцией <i>В. В. Соколова</i> .....	265
ТРАКТАТ ОБ УСОВЕРШЕНСТВОВАНИИ РАЗУМА. Пере- вод с латинского <i>Я. М. Боровского</i> .....	317
ЭТИКА. Перевод с латинского <i>Н. А. Иванцова</i> .....	359
П р и м е ч а н и я .....	619

---

