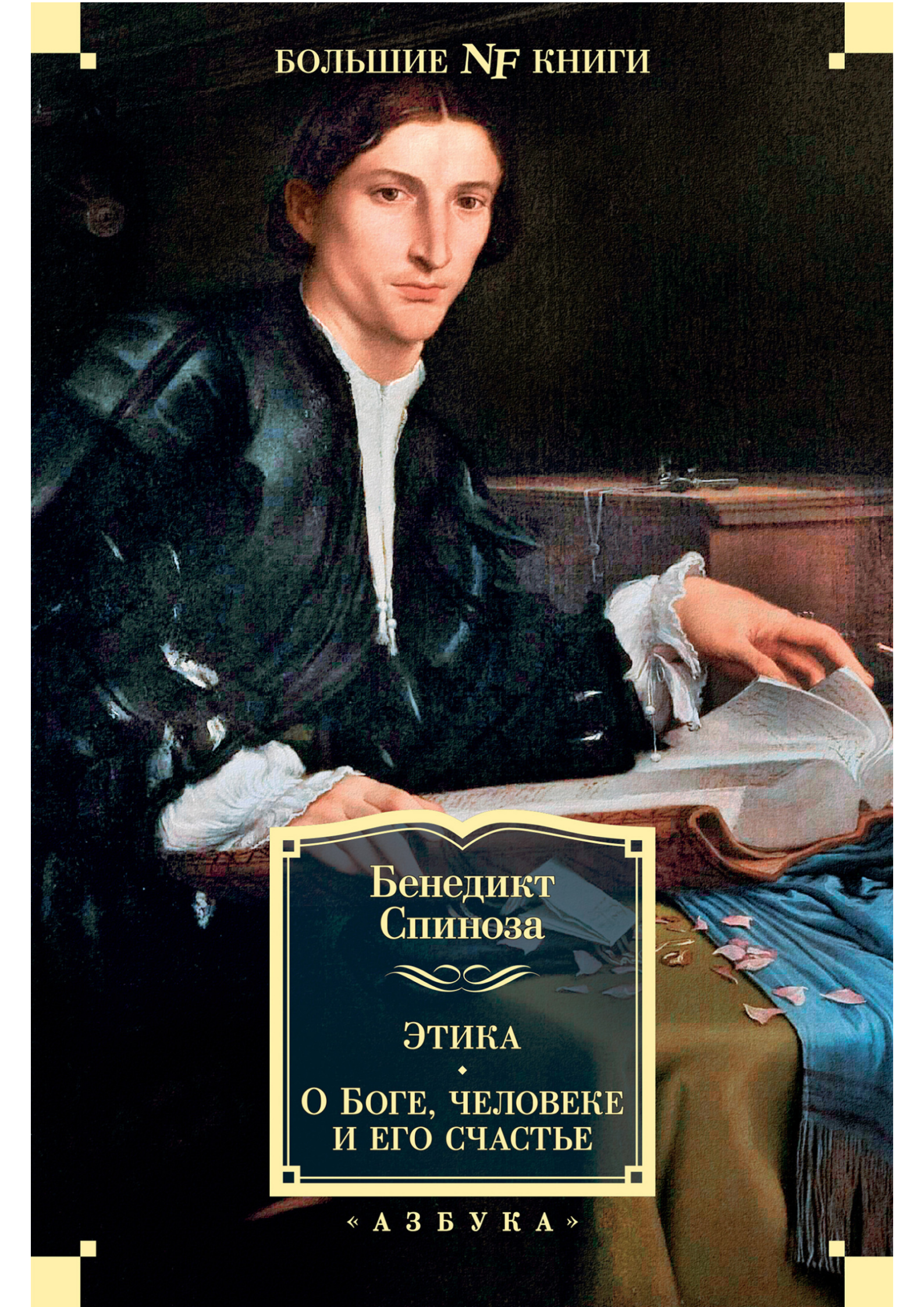


БОЛЬШИЕ NF КНИГИ



Бенедикт
Спиноза



ЭТИКА



О БОГЕ, ЧЕЛОВЕКЕ
И ЕГО СЧАСТЬЕ

« А З Б У К А »

Non-Fiction. Большие книги

Бенедикт Спиноза

**Этика. О Боге,
человеке и его счастье**

«Азбука-Аттикус»

1660, 1663, 1670, 1677

УДК 17
ББК 87.7

Спиноза Б.

Этика. О Боге, человеке и его счастье / Б. Спиноза — «Азбука-Аттикус», 1660, 1663, 1670, 1677 — (Non-Fiction. Большие книги)

ISBN 978-5-389-22531-2

Нидерландский философ-рационалист, один из главных представителей философии Нового времени, Бенедикт Спиноза (Барух д'Эспиноза) родился в Амстердаме в 1632 году в состоятельной семье испанских евреев, бежавших сюда от преследований инквизиции. Опираясь так называемым геометрическим методом, философ рассматривал мироздание как стройную математическую систему и в своих рассуждениях сумел примирить и сблизить средневековый теократический мир незыблемых истин и науку Нового времени, постановившую, что лишь неустанной работой разума под силу приблизиться к постижению истины. За «еретические» идеи Спиноза в конце концов был исключен из еврейской общины, где получил образование, и в дальнейшем, хотя его труды и снискали уважение в кругу самых просвещенных людей его времени, философ не имел склонности пользоваться благами щедрого покровительства. Единственным сочинением, опубликованным при жизни Спинозы с указанием его имени, стали «Основы философии Декарта, доказанные геометрическим способом» с «Приложением, содержащим метафизические мысли». Главный же шедевр, подытоживший труд всей жизни Спинозы, — «Этика», над которой он работал примерно с 1661 года и где система его рассуждений предстает во всей своей великолепной стройности, — вышел в свет лишь в 1677 году, после смерти автора. В формате PDF A4 сохранен издательский макет книги.

УДК 17
ББК 87.7

ISBN 978-5-389-22531-2

© Спиноза Б., 1660, 1663, 1670, 1677

© Азбука-Аттикус, 1660, 1663, 1670,
1677

Содержание

Краткий трактат о Боге, человеке и его счастье	7
Часть первая	12
Глава I	12
Глава II	14
Глава III	21
Глава IV	22
Глава V	24
Глава VI	24
Глава VII	26
Глава VIII	28
Глава IX	28
Глава X	28
Часть вторая	30
Предисловие	30
Глава I	31
Глава II	32
Глава III	32
Глава IV	34
Глава V	35
Глава VI	37
Глава VII	38
Глава VIII	38
Глава IX	39
Глава X	41
Глава XI	41
Глава XII	41
Глава XIII	42
Глава XIV	42
Глава XV	43
Глава XVI	44
Глава XVII	46
Глава XVIII	47
Глава XIX	48
Глава XX	51
Глава XXI	53
Глава XXII	53
Глава XXIII	54
Глава XXIV	55
Глава XXV	56
Глава XXVI	57
Приложение	60
Основы философии Декарта, доказанные геометрическим способом	64
Предисловие	65
Конец ознакомительного фрагмента.	67

Бенедикт Спиноза

Этика. О Боге, человеке и его счастье

© Издание на русском языке, оформление. ООО «Издательская Группа „Азбука-Аттикус“», 2022

Издательство Азбука®

* * *

Краткий трактат о Боге, человеке и его счастье

Краткое изложение трактата Бенедикта де Спинозы «О Боге, человеке и его счастье», состоящего из двух частей с приложением

Первая 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, которая 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 коем 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 несвободно, 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, наоборот, 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 каковом 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 заключает 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 Господа Христа, нашего лучшего Учителя.

Часть первая О Боге

Глава I О том, что Бог существует

Что 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 природе¹ 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 должен² существовать формальным образом.

Но человек имеет идею Бога.

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 начать, 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 бóльшая посылка) доказывается следующим образом.

¹ 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.

² 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 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.

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 познать³.

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 других вещей, объективная сущность которых находится в его уме. Если же человек имеет идею Бога, то ясно, что Бог должен существовать формально, а не эминентно [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 атрибуты⁴, 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 лучшему⁵, ибо в таком случае

³ 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 частных, 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 составляются как бы из двух природ, как, например, животное, представляющее птицу и лошадь, и тому подобные 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 необходимы 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 несовершенному существу. Последние не дают нам удовлетворения, 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.

⁴ [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.]

⁵ [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.]

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 указывает 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 *a priori* ввиду того, что он как бы не имеет причины.

Глава 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 атрибуты⁶, 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 субстанции⁷, всякая субстанция в своем роде должна быть бесконечно совершенна, 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

⁶ 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.

⁷ 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 благодати. 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. Следовательно, 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.

более дать, или потому, что она не хотела дать более. То, что Бог не мог дать более, противоречило бы его всемогуществу⁸. То, что он не хотел дать более, несмотря на то что он мог бы, отзывается 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 нечто, 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:

⁸ 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 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 в сущности и существовании (*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.

если Бог сотворил все, то он не может более творить; но то, что он не может более творить, противоречит его всемогуществу. Следовательно:

то 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 нисколько 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 так⁹ 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 природе¹⁰ существовали различные существа, то одно не могло бы объединиться с другим.

3. Одна субстанция, как мы уже видели, не может произвести другой, и было бы невозможно, чтобы субстанция, 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 существование¹¹. Таким

⁹ Т. е. если мы заставим их рассуждать исходя из признания, что Бог всеведущ, то они не могут рассуждать иначе.

¹⁰ 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.

¹¹ 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.

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 частей¹²; 2) вещь, 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 удлинённых 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 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

¹² В природе, т. е. в субстанциальном протяжении; ибо если бы оно было разделено, то одновременно его природа и сущность 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, так как 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.

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 не хватать 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, говоря 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 и Вождением

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 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 в ней. 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 – Ненависть 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 существующие 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.

Вожделение. 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, твое 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 образовать 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 несоединенных 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 разрушаться. 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 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.

Глава III

Бог – причина всего

Начнем теперь рассуждать о тех свойствах Бога, которые мы называли его собственными признаками¹³. Прежде всего, каким образом Бог – причина всего.

¹³ 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.

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 *дейтельная* 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 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.

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.

Глава 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 оттого, 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 я 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? Никоим 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 всесовершеннейший, 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 никоим 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 все-

свободнейшей 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.

Глава 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.

Глава VI О предопределении Бога

Третье свойство Бога, говорим мы, есть Божественное предопределение. Выше мы доказали, что:

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

2) 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, по-видимому, 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 попечителем 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 вовремя.

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.

Глава VII Об атрибутах, не принадлежащих Богу

Здесь мы будем говорить о тех атрибутах¹⁴, 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, бесконечное милосердие* и т. д. Но прежде чем мы приступим к этому исследованию, посмотрим, в чем философы признаются 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 *a priori*, так как он не имеет причины, но лишь с вероятностью или из его действий.

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*

¹⁴ 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 вездесущ, наполняет все и пр., что относится к протяжению.

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 ему¹⁵, 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 существу, *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 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.

А на третье, именно: что Бог не может быть доказан *a 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 *a posteriori*, которое обыкновенно ведется только через внешние причины.

¹⁵ Надо понимать его в отношении ко всему, что он есть, или в отношении всех его атрибутов; см. об этом примечание к с. 39.

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 материи¹⁶ 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. 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.

Глава 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

¹⁶ То, что здесь говорится о движении в материи, сказано несерьезно. Ибо автор думает еще найти причину этого, как он это сделал в известном смысле а posteriori. Однако это может здесь остаться, так как на этом ничего не построено или от этого ничего не зависит.

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

Тогда 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, души¹⁷ и тела, есть 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.

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.

¹⁷ 1. Наша душа есть или 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 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.

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 понятым 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, что́ 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.

Глава 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, что́ 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 слышал, ни в опыте, ни в искусстве умозаключения, так как он своей интуицией сразу видит пропорциональность во всех вычислениях.

Глава 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.

Глава 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 заключению¹⁸; 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 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,

¹⁸ 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 иною, 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.

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 у них 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)¹⁹ 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.

¹⁹ [Первое определение – лучшее, так как после наслаждения вещью желание прекращается; тогда как форма, в которой мы стараемся удержать вещь, – не желание, но боязнь потерять любимую вещь.]

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 двух других родов познания, а именно сначала того рода, который мы называли истинной верой²⁰.

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.

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 рода²¹, 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, говорю 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 поня-

²⁰ [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.]

²¹ То, что мы называем человеком, состоит в его соответствии с общей идеей, которую мы имеем о человеке.

тии совершенного человека, находящемся в нашем уме²². 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 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.

Глава 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.

²² [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.]

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 не зависящая 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 вещей, то, согласно природе вещей (*ex regum 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 Господа 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.

Глава VI О ненависти

Ненависть 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 упущение, 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 свойственным 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 ненавистного, 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 воз-

ром, 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.

Глава 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. 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.

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

Самоуничужение состоит в том, что люди приписывают себе какое-либо несовершенство, несвойственное 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 самомнения и самоуничужения, то их определение показывает, что они, без сомнения, возникают из заблуждения. Ибо, как мы сказали, самомнение следует приписать тому, кто воображает в себе несвойственное ему совершенство; а самоуничужение есть прямая противоположность этому.

Из сказанного очевидно, что, как самоудовлетворенность и истинное смирение хороши и спасительны, так самомнение и самоуничужение, напротив, дурны и губительны. 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. Самоуничужение 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. Самомнение 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.

Глава 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 этому.

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 – *сореживание*.

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, по-видимому, 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, неустранимости и сореживания, то о них нечего больше сказать, чем мы уже сказали о любви и ненависти.

Глава X

Об угрызениях совести и раскаянии

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

Однако многие люди (хорошо пользующиеся своим разумом) иногда ошибаются (так как им недостает необходимой 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 употреблять все усилия, чтобы не подвергнуться этому дурному чувству. Поэтому мы должны избегать угрызений совести и раскаяния.

Глава 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 necessarily 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.

Глава XII

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 оттого, 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 *благосклонности, 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.

Скорбь – последнее, о чем мы будем говорить в рассуждении о страстях; этим мы закончим. Скорбь 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.

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 природой 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.

Глава 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 наклонность души к чему-либо, что она считает благом, так что отсюда следует, что прежде, чем наши желания направляются на нечто внешнее, в нас является решение, что это нечто хорошее; утверждение это, или, говоря шире, мощь утверждать и отрицать, называется волей²³.

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 желать²⁴ в особенности то или другое, утвер-

²³ 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.

²⁴ 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

ждать 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 существующие 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 оттого, 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.

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 можно возразить: так как усматривание – то же понятие, а именно неясная 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, по-видимому, 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.

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 оттого, 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 несобственном смысле слова они могут быть названы волей.

Глава XVII 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 понимает 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 несвободно. 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 попадалось. 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.

Глава 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 самим 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.

Глава 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*²⁵, я скажу, что при предположении, что страсти не 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)²⁶.

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,

²⁵ [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 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 мнением грех, под верой – закон, указывающий на грех, а под истинным знанием – благодать, освобождающую нас от греха.]

²⁶ [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.]

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-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 модуса²⁷ 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 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 модусе, надо искать не в протяжении, но только в мыслящей вещи; мы можем это заметить в любви, уничтожение или пробуждение которой

²⁷ [Два модуса, так как покой не есть ничто.]

должно быть вызвано самим понятием; это же, как было сказано, происходит или оттого, что мы замечаем в объекте нечто дурное, или оттого, 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, так 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. Смотря по тому, хороши ли проявления их или дурны²⁸, они сообразно с этим действуют на душу не 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

²⁸ 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 чаще всего происходят от телесных объектов, действующих на наше тело и называемых импульсами; например, когда кого-нибудь в печали заставляют смеяться или стараются развеселить таким способом, что щекочит 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.

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 страстей²⁹, 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 всесовершеннейшее, станет невозможно, чтобы какая-нибудь из этих страстей вызвала в ней хотя бы малейшее волнение.

Глава XX

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 дурно³⁰.

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 телом³¹.

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

²⁹ [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 (каковое отличие предметов производит изменения в душе), чем эта субстанция, т. е. тело, которое целиком отличается от души.]

³⁰ [Т. е. между познанием в общем и познанием добра или зла, присущих вещи.]

³¹ 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.

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?³² Точно так же почему она не могла бы двигать все другие тела, уже имеющие движения, куда ей хочется?

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 Петра³³. 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, по-видимому, 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 в 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.

³² 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 идеей 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 поэтому 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.

³³ 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 соразмерены 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.

Глава XXI

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 находимое нами в себе имеет над нами больше власти, чем приходящее к нам извне, то отсюда следует, что разум может быть причиной уничтожения мнений³⁴, 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. 2). Ибо познание самой пропорции дает нам 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.

Глава XXII

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 вышедоказанного, 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.

³⁴ Выходит то же самое, употребим ли мы здесь слово «мнение» или «страсть», ибо ясно, почему мы не можем побороть 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 предпочитается 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. 2).

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

Мы уже сказали, что в природе не может быть вещи³⁵, 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 идеи³⁶.

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, 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 бессмертии 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 возникающая 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 погиб-

³⁵ Этим путем доказывается также то, что мы сказали в первой части: что бесконечный разум, названный нами Сыном Божиим, 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. 1).

³⁶ 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.

нуть. 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.

Глава XXIV

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 двоякий закон; именно человек, хорошо пользующийся своим рассудком и достигающий познания Бога. Оба этих 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 умозаключения – 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 свобода³⁷, 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 истинной оттого, 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 удерживать 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

³⁷ [Рабство вещи состоит в том, что она подчинена внешним причинам, напротив, свобода – в том, что она не подчинена им, но свободна от них.]

Приложение

Аксиомы

1. Субстанция по природе существует прежде всех своих видоизменений (modificationes).
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.

Теорема 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 аксиоме 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 (аксиома 4) об одной нельзя сказать того, что сказано о другой, что и требовалось доказать.

Теорема 2

Одна субстанция не может быть причиной существования другой субстанции.

Доказательство. Такая причина не может (теорема 1) иметь в себе ничего из такого действия; ибо различие между ними реально, и, следовательно, она не может (аксиома 5) вызвать его.

Теорема 3

Всякий атрибут, или субстанция, по своей природе бесконечен и в высшей степени совершенен в своем роде.

Доказательство. Ни одна субстанция не вызывается другою (теорема 2), и, следовательно, существуя, она является или атрибутом Бога, или она была причиной 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 (аксиома 6) сама себя ограничить она не могла.

Теорема 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 (аксиома 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. Непосредственная модификация 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 непосредственнейшая³⁸ 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 атрибутах³⁹, 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 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.

³⁸ Я обозначаю как непосредственнейшую модификацию атрибута модификацию, не требующую для своего бытия никакой иной модификации в том же атрибуте.

³⁹ Ибо вещи отличаются благодаря тому, что составляет главное в их природе; но здесь сущность вещей выше их существования, следовательно...

Мы исходим при этом из того, что в протяжении нет иной 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 противоположное, 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), то 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**

RENATI DES CARTES PRINCIPIORUM PHILOSOPHIAE
pars I et II more geometrico demonstratae per Benedictum de Spinoza Amstelodamensem

Предисловие

Благосклонного читателя приветствует Людовик Мейер. 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» Евклида и других геометров, в котором предпосылаются определения, постулаты и аксиомы, а затем следуют теоремы с их доказательствами. Метод Декарта скорее весьма отличен от метода Евклида, который он сам считает истинным и лучшим способом преподавания и называет аналитическим. Ибо в конце своего «Ответа» на «Вторые возражения» Декарт различает два рода убедительных доказательств: один – аналитический, «показывающий истинный путь, которым предмет найден методически и как бы а 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.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.