

Бенедикт
СПИНОЗА



Этика

Бенедикт
СПИНОЗА
Этика

МИНСК МОСКВА
ХАРВЕСТ АСТ
2001

УДК 14
ББК 87.3
С 72

Охраняется законом об авторском праве. Воспроизведение всей книги или любой ее части запрещается без письменного разрешения издателя. Любые попытки нарушения закона будут преследоваться в судебном порядке.

Спиноза Б.

С 72 Этика. — Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2001. — 336 с.

ISBN 985-13-0268-6.

В сочинении «Этика» нидерландский философ Бенедикт Спиноза (1632—1677) изложил свои взгляды о Боге, мире, человеке в нем, о человеческой сущности, душе, чувствах и разуме. Согласно Спинозе мир — закономерная система, которую можно познать геометрическим методом.

Предназначена для широкого круга читателей.

УДК 14
ББК 87.3

ISBN 985-13-0268-6 (Харвест)
ISBN 5-17-001917-3 (АСТ)

© Оформление.
Харвест, 2001

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

О Боге

ОПРЕДЕЛЕНИЯ

I. Под именем *самопричины* (*causa sui*) я подразумеваю то, сущность чего заключает в себе существование, или то, природа чего не может быть представлена иначе как существующей.

II. Та *вещь* называется *в своем роде конечной*, которая может быть ограничена другою вещью такой же природы. Например, тело называется конечным, потому что мы всегда представляем другое, большее тело. Так, мышление ограничивается другим мышлением. Но тело не ограничивается мышлением, а мышление — телом.

III. Под *субстанцией* я подразумеваю то, что существует в себе и представляется само по себе, т. е. то, представление чего не нуждается в представлении другой вещи, из которого оно должно было бы образоваться.

IV. Под *атрибутом* я подразумеваю то, что разум представляет о субстанции как бы нечто, составляющее ее сущность.

V. Под *состоянием* (*модусом*, *modus*) я подразумеваю видоизменения (*affectiones*) субстанции или то, что есть в другом, посредством чего оно также представляется.

VI. Под *Богом* я подразумеваю абсолютно бесконечное существо, т. е. субстанцию, состоящую из бесконечных атрибутов, из которых каждый выражает вечную и бесконечную сущность.

Объяснение

Я говорю абсолютно, а не в своем роде бесконечное. Ибо что бесконечно только в своем роде, относительно того мы можем отрицать бесконечные атрибуты; что же абсолютно бесконечно, то содержит в сущности своей все, что выражает сущность и не заключает в себе никакого отрицания.

VII. Та вещь называется *свободной*, которая существует по одной только необходимости своей природы и определяется к деятельности только сама собой; *необходимая* же или, лучше, принужденная вещь та, которая определяется к существованию и деятельности другими по известному и определенному способу.

VIII. Под *вечностью* я понимаю само существование, насколько оно представляется необходимо вытекающим уже из одного определения вечной вещи.

Объяснение

Ибо такое существование, как вечная истина, представляется как сущность вещи и потому не может быть объяснено продолжаемостью или временем, хотя бы мы представляли себе продолжаемость не имеющею ни начала, ни конца.

АКСИОМЫ

I. Все существующее существует или в себе, или в другом.

II. То, что не может быть представлено посредством другого, должно быть представляемо само по себе.

III. Из данной определенной причины необходимо вытекает действие, и наоборот, если нет определенной причины, то невозможно, чтобы последовало действие.

IV. Познание действия зависит от познания причины и включает ее в себе.

V. Вещи, которые не имеют ничего общего между собою, не могут быть и поняты одна посредством другой, или понятие одной вещи не заключает в себе понятия другой.

VI. Истинная идея должна быть согласна со своим содержанием (*cum suo ideato*).

VII. Что может быть представлено несуществующим, сущность того не содержит в себе существования.

ПОЛОЖЕНИЕ I

Субстанция по природе предшествует своим состояниям (модусам).

Доказательство

следует из определений 3 и 5.

ПОЛОЖЕНИЕ II

Две субстанции, имеющие различные атрибуты, не имеют ничего общего между собой.

Доказательство

следует также из определения 3. Ибо каждая субстанция должна существовать в себе и представляться сама по себе, или представление одной не заключает в себе представления другой.

ПОЛОЖЕНИЕ III

Из тех вещей, которые не имеют ничего общего между собой, одна не может быть причиной другой.

Доказательство

Если они не имеют ничего общего, то, следовательно (по аксиоме 5), не могут быть поняты взаимно, а потому (по аксиоме 4) одна не может быть причиной другой, — что и требовалось доказать.

ПОЛОЖЕНИЕ IV

Две или многие различные вещи различаются между собой или разностью атрибутов субстанций, или разностью их состояний (модусов).

Доказательство

Все существующее существует или в себе, или в другом (по аксиоме 1), т. е. (по опред. 3 и 5) вне разума не существует ничего, кроме субстанций и их состояний. Итак, вне разума нет ничего другого, чем бы многие вещи могли различаться между собой, кроме субстанций, или, что то же (по опред. 4), их атрибутов и их состояний, — что и требовалось доказать.

ПОЛОЖЕНИЕ V

В природе вещей не может быть двух или нескольких субстанций той же самой природы или того же самого атрибута.

Доказательство

Если бы было несколько различных субстанций, то они должны были бы различаться или разностью атрибутов, или разностью состояний (по предыдущему пол.) Если только разностью атрибутов, тогда, значит, допускается, что может быть только одна субстанция с одним и тем же атрибутом. Если же разностью состояний, то — так как субстанция по природе предшествует своим состояниям (по пол. 1) — рассматриваемая без состояний, а сама по себе, т. е. (по опред. 3 и аксиоме б) рассматриваемая правильно, она не может быть представлена отличной от другой, т. е. (по пред. пол.) не может быть нескольких субстанций, но только одна, — что и требовалось доказать.

ПОЛОЖЕНИЕ VI

Одна субстанция не может быть произведена другой субстанцией.

Доказательство

В природе вещей не может быть двух субстанций с одинаковым атрибутом (*по пред. пол.*), т. е. (*по пол. 2*) таких, которые бы имели что-либо общее между собой; поэтому (*по пол. 3*) одна не может быть причиной другой, или одна не может происходить от другой, — что и требовалось доказать.

Королларий

Из этого следует, что субстанция не может быть произведена чем-нибудь другим. Ибо в природе вещей нет ничего, кроме субстанций и их состояний, как следует из *акс. 1* и *опред. 3* и *5*. Но она не может быть произведена и другой субстанцией (*по пред. пол.*). Итак, субстанция абсолютно не может быть произведена чем-нибудь другим, — что и требовалось доказать.

Иначе

Это еще легче доказывается абсурдностью противного. Ибо если бы субстанция могла быть произведена чем-нибудь другим, то познание ее должно было бы зависеть от познания ее причины, (*по акс. 4*), а поэтому (*по опред. 3*) она не была бы субстанцией.

ПОЛОЖЕНИЕ VII

К природе субстанции принадлежит существование.

Доказательство

Субстанция не может быть произведена чем-нибудь другим (*по королл. пред. пол.*); она, следовательно, должна быть причина самой себя, т. е. (*по опред. 1*) сущность ее обязательно включает в себе существование, или к природе ее принадлежит существование, — что и требовалось доказать.

ПОЛОЖЕНИЕ VIII

Всякая субстанция есть необходимо бесконечна.

Доказательство

Существует только одна субстанция с одним и тем же атрибутом (*по пол. 5*), и к ее природе принадлежит существование (*по пол. 7*). Итак, по своей природе она будет существовать конечной или бесконечной. Но она не может быть конечной. Ибо (*по опр. 2*) она должна была бы ограничиваться другой субстанцией такой же природы, которая также непременно должна была бы существовать (*по пол. 7*); поэтому существовали бы две субстанции с одинаковым атрибутом, что абсурдно (*по пол. 5*). Следовательно, существует бесконечная субстанция, — что и требовалось доказать.

Схолия I

Так как быть конечным на самом деле составляет отчасти отрицание, а быть бесконечным — абсолютное утверждение существования какой-либо природы, то уже из одного *пол. 7* следует, что всякая субстанция должна быть бесконечна.

Схолия II

Я не сомневаюсь, что многим, которые путано рассуждают о вещах и не привыкли познавать вещи посредством их первопричин, будет трудно понять доказательство *7 пол.*; особенно потому, что они не делают различия между видоизменениями субстанций и самими субстанциями и не знают, каким образом происходят вещи. Отсюда следует, что они приписывают субстанциям начало, которое, как они видят, имеют вещи в природе. Кто не знает истинных причин вещей, тот все смешивает и без всякого противодействия со стороны ума представляет себе деревья так же говорящими, как люди, и воображает, что люди могут произойти так же из камней, как из семян, и что всякие формы могут изменяться в какие угодно формы. Так же точно и те, которые смешивают божественную природу с человеческой, легко приписывают Богу человеческие страсти, особенно когда они не знают, каким образом страсти производятся в душе. Но если бы люди вникали

в природу субстанции, то нисколько не сомневались бы в истине пол. 7; даже оно было бы для всех аксиомой и принадлежало бы к общепринятым понятиям. Ибо под субстанцией они разумели бы то, что существует в себе и представляется само по себе, т. е. то, познание чего не нуждается в познании какой-нибудь другой вещи; а под видоизменениями — то, что есть в другом, так что представление их образуется от представления той вещи, в которой они существуют. Поэтому-то мы можем иметь истинные идеи о видоизменениях несуществующих, так как, хотя они на деле и не существуют вне разума, все-таки сущность их содержится в другом так, что они могут быть представлены посредством его же. Истина же субстанций вне разума находится только в них самих, поскольку они представляются посредством самих себя. Итак, если кто-нибудь скажет, что он имеет ясное и отчетливое, т. е. истинное, понятие о субстанции и тем не менее сомневается, существует ли такая субстанция, то это будет все равно, как если бы он сказал, что он имеет истинное понятие и тем не менее сомневается, не ложно ли оно (как это очевидно для всякого достаточно внимательного); или если кто-то утверждает, что субстанция может быть сотворена, то он этим утверждает также, что ложная идея сделалась истинною, а абсурднее этого нельзя ничего себе и представить. Поэтому необходимо признать, что существование субстанции, как ее сущность, есть вечная истина. А отсюда мы можем заключить другим способом, что существует только одна субстанция одной и той же природы, — что я счел стоящим труда доказать здесь. Но чтобы сделать это в порядке, необходимо заметить: 1) что истинное определение каждой вещи не содержит и не выражает ничего, кроме природы определяемой вещи. Из чего следует, 2) что никакое определение не содержит и не выражает какого-нибудь известного числа индивидуумов, так как оно ничего другого не выражает кроме природы определяемой вещи. Например, определение треугольника не выражает ничего

другого кроме простой природы треугольника, но оно не выражает какого-либо известного числа треугольников. 3) Нужно заметить, что для каждой существующей вещи неизбежно должна быть какая-нибудь определенная причина, по которой она существует. 4) Наконец, нужно заметить, что эта причина, по которой какая-нибудь вещь существует, или должна содержаться в самой природе и определении существующей вещи (именно потому, что к природе ее принадлежит существование), или должна быть вне ее. Из этих положений следует, что если в природе существует какое-нибудь известное число индивидуумов, то неизбежно должна быть причина, почему существует именно столько индивидуумов и почему не больше и не меньше. Если бы, например, в мире существовали двадцать человек (для большей ясности я предполагаю, что они существуют одновременно и что прежде них не существовало других), то для того чтобы объяснить, почему их существует двадцать, не достаточно было бы показать причину человеческой природы вообще, но, кроме того, необходимо было бы показать причину, почему существует именно двадцать, а не более и не менее, так как (по замечанию 3) относительно каждого из них должна существовать причина, почему он существует. Но эта причина (по замечаниям 2 и 3) не может содержаться в самой человеческой природе, так как истинное определение человека не включает в себе двадцатиричного числа.

Поэтому (по замечанию 4) причина, почему существуют эти 20 человек и, следовательно, почему существует каждый из них, необходимо должна существовать вне каждого из них; а отсюда следует вывести абсолютное заключение, что все то, природа чего может содержать несколько индивидуумов, должно неизбежно иметь внешнюю причину, почему они существуют. Коль скоро существование принадлежит к природе субстанции (как уже показано в этой схолии), то определение ее безусловно должно содержать в себе существование, и, следовательно, уже из одно-

го ее определения должно быть выведено заключение о ее существовании. Но из определения ее (*как мы уже показали в замеч. 2 и 3*) не может вытекать существование нескольких субстанций. Итак, из него следует, что существует только одна субстанция одной и той же природы, — что́ и было предложено доказать.

ПОЛОЖЕНИЕ IX

Чем больше вещь имеет реальности или существования, тем больше атрибутов принадлежит ей.

Доказательство

явствует из определения 4.

ПОЛОЖЕНИЕ X

Каждый из атрибутов одной субстанции должен быть представляем посредством себя.

Доказательство

Ибо атрибут есть то, что разум воспринимает о субстанции как составляющее ее сущность (*по определению 4*), поэтому (*по пред. 3*) он должен быть представляем посредством себя, — что́ и требовалось доказать.

Схолия

Из этого явствует, что хотя и могут быть представлены два атрибута, реально различные, т. е. один без помощи другого, однако из этого мы не можем заключить, что они составляют два существа или две различные субстанции. Ибо природе субстанции свойственно, чтобы каждый из ее атрибутов представлялся сам по себе, так как все атрибуты, которые она имеет, всегда вместе были в ней, и один из них не мог быть произведен другим; но каждый из них выражает реальность или бытие субстанции. Итак, далеко не было абсурдом приписывать одной субстанции несколь-

ко атрибутов; даже ничего не может быть яснее того, что каждое существо должно быть представляемо под каким-нибудь атрибутом и что чем больше оно имеет реальности или бытия, тем больше имеет и атрибутов, которые выражают и необходимость, или вечность, и бесконечность; следовательно, ничего не может быть яснее того, что существо абсолютно бесконечное обязательно должно быть определяемо (*как мы выразили в опред. б*) как существо, которое состоит из бесконечных атрибутов, из которых каждый выражает известную сущность, вечную и бесконечную. Если же кто-нибудь спросит, по какому же признаку мы можем распознать разность субстанций, то пусть прочитает следующие положения, которые показывают, что в природе вещей существует только одна субстанция и она абсолютно бесконечна, поэтому напрасно было бы искать данный признак.

ПОЛОЖЕНИЕ XI

Бог, или субстанция, состоящая из бесконечно многих атрибутов, из которых каждый выражает вечную и бесконечную сущность, необходимо существует.

Доказательство

Если отрицаешь это, то представь себе, возможно ли, чтобы Бог не существовал. Это значило бы (*по акс. 7*), что сущность его не включает в себе существования; но это (*по пол. 7*) абсурдно. Следовательно, Бог необходимо существует, — что и требовалось доказать.

Иначе

Для каждой вещи должна быть показана причина или основание как того, почему она существует, так и того, почему она не существует. Например, если существует треугольник, то должна быть причина или основание, почему он существует; если же он не существует, то также должна быть причина или основание,

которая препятствует тому, чтобы он существовал, или которая уничтожает его существование. Но это основание или причина должны содержаться или в самой вещи, или вне ее. Например, основание, почему не может существовать квадратный круг, указывает сама его природа; потому именно, что это заключает в себе противоречие. Почему, напротив, субстанция существует, это следует также из одной ее природы, которая именно заключает в себе существование (*по пол. 7*). Но основание, почему существует круг или треугольник или почему они не существуют, вытекает не из их природы, а из порядка всей телесной природы. Ибо из него должно вытекать — или чтобы треугольник необходимо существовал, или чтоб было невозможно, чтобы он существовал. И это ясно само по себе. Из этого следует, что необходимо существует то, относительно чего нет никакого основания или причины, которая препятствовала бы, чтобы оно существовало. Итак, если не может быть никакого основания или причины, которая препятствовала бы, чтобы Бог существовал, или которая уничтожила бы его существование, то вполне можно заключить, что он необходимо существует. Но если бы существовало такое основание или причина, то они должны были бы быть или в самой природе Бога, или вне ее, т. е. в другой субстанции и с другой природой. Ибо если бы она была с такой же природой, то этим самым допускалось бы, что Бог существует. Но субстанция, которая была бы другой природы, не имела бы ничего общего с Богом (*по пол. 2*.) и потому не могла бы ни дать, ни уничтожить его существование. Итак, если основание или причина, которая уничтожала бы божественное существование, не может существовать вне божественной природы, то она обязательно должна находиться, если Бог не существует, в самой его природе, которая поэтому заключала бы в себе противоречие. Но утверждать это о существе абсолютно бесконечном, высочайше совершенном абсурдно; следовательно, ни в

Боге, ни вне Бога нет основания или причины, которая уничтожила бы его существование, и потому Бог необходимо существует, — что и требовалось доказать.

Иначе

Иметь возможность не существовать есть бессилие, и напротив, иметь возможность существовать есть могущество (*как это понятно само собой*). Итак, если то, что уже необходимо существует, суть только конечные существа, то значит, что конечные существа могущественнее существа абсолютно бесконечного; а это (*как ясно само по себе*) абсурдно. Следовательно, или ничто не существует, или же необходимо существует и абсолютно бесконечное существо. Но мы существуем или в нас, или в другом, что необходимо существует (*см. акс. 1 и пол. 7*). Итак, абсолютно бесконечное существо, т. е. Бог (*по опред. б*), необходимо существует, — что и требовалось доказать.

Схолия

В этом последнем доказательстве я хотел показать существование Бога а posteriori для того, чтобы доказательство легче было понято, а не потому, чтобы из того же самого основания существование Бога не вытекало а priori. Ибо из утверждения: иметь возможность существовать есть могущество — следует, что чем больше реальности свойственно природе какой-нибудь вещи, тем более она имеет в себе сил, чтобы существовать; поэтому абсолютно бесконечное существо, или Бог, имеет в себе абсолютную силу существования, и потому он абсолютно существует. Однако многие, может быть, с трудом поймут очевидность этого доказательства, так как они привыкли видеть только те вещи, которые происходят от внешних причин, и те вещи, которые скоро происходят, т. е. которые легко существуют, кажутся им и скоро погибающими; напротив, те вещи они считают более трудными для исполне-

ния, т. е. не столь легкими для существования, для которых, по их мнению, нужно многое. Но чтобы освободить их от этих предрассудков, мне нет надобности показывать, в каком смысле верно следующее положение: *что скоро происходит, то скоро и погибает*, а также и то, действительно ли относительно целой природы все одинаково легко или нет; но достаточно будет только заметить, что я говорю не о вещах, которые происходят от внешних причин, а об одних субстанциях, которые (по пол. б) не могут быть произведены никакой внешней причиной. Ибо вещи, которые происходят от внешних причин, состоят ли они из многих частей или немногих, всем, что есть в них совершенного или реального, обязаны внешней причине, и потому их существование проистекает из одного совершенства внешней причины, а не их собственной. Напротив, субстанция всем, что она имеет совершенного, не обязана никакой внешней причине; поэтому и ее существование должно вытекать из одной ее природы, которая, стало быть, есть не что иное как ее сущность. Итак, совершенство не уничтожает существования вещи, но, напротив, дает его; несовершенство же уничтожает его, и потому ни в чем другом существовании мы не можем быть более уверены, чем в существовании существа абсолютно бесконечного и совершенного, т. е. Бога. Действительно, так как его сущность исключает всякое несовершенство и заключает в себе абсолютное совершенство, то тем самым она устраняет всякую причину сомнения в его существовании и дает наивысшую в нем уверенность, что, я думаю, будет ясно и для посредственного внимания.

ПОЛОЖЕНИЕ XII

Не может быть верно понят ни один атрибут субстанции, из которого следовало бы, что субстанция может быть разделена.

Доказательство

Ибо части, на которые разделялась бы представляемая так субстанция, или сохраняют сущность субстанции, или нет. Если первое, тогда (*по пол. 8*) каждая часть должна будет быть бесконечной и (*по пол. 6*) причиной себя и (*по пол. 5*) должна будет состоять из различного атрибута, а поэтому из одной субстанции может составиться несколько их, что (*по пол. 6*) абсурдно. К этому нужно прибавить, что части (*по пол. 2*) не имели бы ничего общего со своим целым, и целое (*по опред. 4 и по пол. 10*) могло бы существовать и быть представляемым без своих частей; в бессмысленности этого не усомнится никто. Если же допустить второе, т. е. что части не сохраняют природы субстанции, то из этого следовало бы, что когда вся субстанция разделилась бы на равные части, то она утратила бы природу субстанции и перестала бы существовать, что (*по пол. 7*) абсурдно.

ПОЛОЖЕНИЕ XIII

Абсолютно бесконечная субстанция неделима.

Доказательство

Ибо если бы она была делима, то части, на которые она была бы разделена, или сохраняют природу субстанции абсолютно бесконечной, или нет. Если первое, то, значит, будет несколько субстанций с одной и той же природой, что (*по пол. 5*) нелепо. Если же принять второе, то это значило бы (*как выше*), что абсолютно бесконечная субстанция может перестать существовать, что (*по пол. 11*) также абсурдно.

Королларий

Из этого следует, что никакая субстанция и, следовательно, никакая телесная субстанция, поскольку она — субстанция, не может быть делимой.

Схолия

Что субстанция неделима, еще проще можно понять уже из того, что природа субстанции не может быть представлена иначе как бесконечной и что под частью субстанции не может быть представлено ничто другое, кроме конечной субстанции, — что (*по пол. 8*) содержит в себе явное противоречие.

ПОЛОЖЕНИЕ XIV

Кроме Бога нет и не может быть представлена никакая субстанция.

Доказательство

Так как Бог есть абсолютно бесконечное существо, у которого нельзя отрицать никакого атрибута, выражающего сущность субстанции (*по опред. 6*), и он существует (*по пол. 11*), то если бы была кроме Бога какая-нибудь другая субстанция, она должна была бы быть объясняема посредством какого-нибудь атрибута Бога, и, таким образом, существовали бы две субстанции с одним и тем же атрибутом, что (*по пол. 5*) абсурдно; поэтому-то вне Бога не может быть никакой субстанции и, следовательно, не может быть и представлено. Ибо если бы она могла быть представлена, то обязательно должна была бы представляться как существующая; но это (*по первой части этого доказ.*) бессмысленно. Итак, вне Бога не существует и не может быть представлено никакой субстанции, — что и требовалось доказать.

Королларий I

Из этого яснейшим образом следует 1, что Бог един, т. е. (*по опр. 6*) в природе вещей существует только одна субстанция, и она абсолютно бесконечна, как мы уже дали понять в *схолии к положению 10*.

Королларий II

Следует 2, что вещь протяженная и вещь мыслящая суть или атрибуты Бога, или (*по акс. 1*) состояния атрибутов Бога.

ПОЛОЖЕНИЕ XV

Все, что есть, есть в Боге, и без Бога ничего не может быть и не может быть представлено.

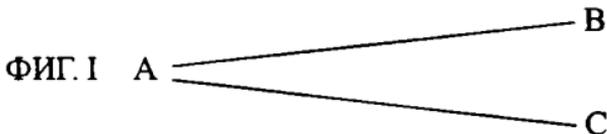
Доказательство

Кроме Бога не существует и не может быть представлена существующей никакая субстанция (*по пол. 14*), т. е. (*по опр. 3*) вещь, которая существует в себе и представляется посредством себя. Состояния же (*по опр. 5*) без субстанции не существуют и не могут быть представлены; поэтому они могут существовать в одной божественной природе и только через нее могут быть представлены. А кроме субстанции и состояний нет ничего (*по акс. 1*). Итак, без Бога нет ничего и ничего не может быть представлено, — что и требовалось доказать.

Схолия

Некоторые воображают Бога наподобие человека, состоящим из тела и души и подверженным страстям. Но как они далеки от истинного понятия о Боге, достаточно хорошо видно из доказанных уже положений. Но я оставляю их в стороне. Ибо все, кто каким-нибудь образом представлял себе божественную природу, говорят, что Бог бестелесен; и это они лучше всего доказывают тем, что под телом мы разумеем какую-нибудь величину, имеющую длину, ширину и глубину, определенную известной фигурой; но абсурднее этого ничего нельзя сказать о Боге, т. е. существе абсолютно бесконечном. Впрочем, и другими основаниями, которыми они стараются доказать то же самое, они ясно показывают, что совершенно устраняют из божественной природы телесную или

протяженную субстанцию, и утверждают, что она создана Богом. Но из какой именно божественной потенции она могла быть создана, они совершенно не знают, а это ясно показывает, что они не понимают того, что говорят. Я, по крайней мере, достаточно ясно, как мне кажется, доказал (см. *королл. пол. 6 и схол. 2 пол. 8*), что никакая субстанция не может быть произведена или создана другой субстанцией. Далее, *положением 14* мы показали, что кроме Бога не может быть другой субстанции и она не может быть представлена. А отсюда мы заключили, что протяженная субстанция есть один из бесконечных атрибутов Бога. Но для более полного разъяснения я опровергну все аргументы противников, которые сводятся к следующему. *Во-первых*, телесная субстанция, поскольку она — субстанция, состоит, как они думают, из частей; а потому они говорят, что она не может быть бесконечна и, следовательно, не может принадлежать Богу. Это они объясняют многими примерами, из которых я приведу один или два. Если, говорят они, телесная субстанция бесконечна, то представим себе, что она разделена на две части: каждая часть будет или конечна, или бесконечна. Если первое, то, значит, бесконечное слагается из двух конечных частей, — что ложно. Если же второе, то, значит, есть бесконечное, которое вдвое больше другого бесконечного, что также ложно. *Далее*, если бесконечная величина измеряется частями, равными футам, то она должна будет состоять из таких же бесконечных частей, как и в том случае, если бы она измерялась частями, равными дюймам; и таким образом, одно бесконечное число было бы в 12 раз более другого бесконечного. *Наконец*, если представить, что из одной точки какой-нибудь бесконечной величины две линии, как, например, АВ и АС, в известном и сначала определенном расстоянии продолжены в бесконечность, то, конечно, расстояние между В и С будет посто-



янно увеличиваться и, наконец, из определенного делается неопределимым. А так как эти абсурдные утверждения вытекают, по их мнению, из того, что предполагается бесконечная величина, то они и заключают отсюда, что телесная субстанция должна быть конечною и, следовательно, не принадлежит к сущности Бога. Второй аргумент также выводится из высочайшего совершенства Бога. Бог, говорят они, так как он есть существо высочайше совершенное, не может страдать, а телесная субстанция, так как она делима, может страдать; из этого следует, что она не принадлежит к сущности Бога. Таковы аргументы, которые я нахожу у писателей и которыми они стараются показать, что телесная субстанция недостойна божественной природы и не может принадлежать ей. Но кто был в достаточной степени внимателен, тот сообразит, что я уже ответил на это, так как эти аргументы основываются только на том, что телесная субстанция предполагается состоящей из частей, абсурдность чего я уже показал (*пол. 12 с королл. пол. 13*). Затем, кто хочет правильно взвесить все аргументы, увидит, что все те абсурдные положения (*все ли это абсурдные положения, этого я пока не касаюсь*), из которых хотят вывести заключение, что протяженная субстанция конечна, вытекают вовсе не из того, что величина предполагается бесконечной, но из того, что бесконечная величина предполагается измеримой и состоящей из конечных частей; поэтому из вытекающих отсюда нелепостей нельзя сделать никакого другого заключения кроме того, что бесконечная величина не может быть измеримой и не может слагаться из конечных частей. А это есть то самое, что мы уже доказали выше (*по пол. 12 и проч.*). Таким образом, стрела, которую пускают в нас, обращается на самих же наших противников. Итак, если они из всего этого абсурда намерены все-таки выводить заключение, что протяженная субстанция должна быть конечной, то они поступают точно так же, как если бы кто-нибудь, вообразив, что круг имеет свойство квадрата, вывел из этого заключение, что круг не имеет центра, проведенные из

которого к окружности линии все равны. Ибо для того, чтобы вывести заключение, что телесная субстанция, которая на самом деле может быть представлена не иначе как бесконечной, единой и неделимой (см. 8, 5 и 12 пол.), они представляют себе, что она состоит из конечных частей, что она многократна и делима. Подобным же образом и другие, вообразив, что линия состоит из точек, умеют придумывать много аргументов, которые доказывают, что линия не может быть делима до бесконечности. И действительно, одинаково бессмысленно как предполагать, что телесная субстанция слагается из тел или частей, так и допускать, что тело слагается из поверхностей, поверхности — из линий и линии, наконец, из точек. Это должны признать все, кто знает, что ясное основание безошибочно, и особенно те, кто отрицает существование пустоты. На самом деле, если б телесная субстанция могла быть разделена так, чтобы части ее были реально отличны, то почему одна часть не могла бы быть уничтожена, в то время как другие оставались бы по-прежнему соединенными между собой? И почему все они должны быть так приспособлены, чтобы не было пустоты? Конечно, из вещей, которые реально отличны друг от друга, одна может быть без другой и оставаться в своем состоянии. Итак, если в природе нет пустоты (*о чем в другом месте*), но все вещи должны соединяться так, чтобы не было пустоты, то из этого также следует, что они не могут быть реально различны, т. е. телесная субстанция, насколько она есть субстанция, не может делиться. Если же кто-нибудь спросит, почему мы от природы склонны делить величину, то я отвечу ему, что величина представляется нами двумя способами, а именно: или отвлеченно и поверхностно, так, как мы именно ее воображаем себе, или как субстанция, что делает только один разум. Итак, если мы рассматриваем величину так, как она представляется в воображении, — что мы часто и легче делаем, то она является конечной, делимой и состоящей из частей; если же мы станем рассматривать ее такой, какая она есть в уме, и представлять ее

насколько она есть субстанция, — что очень трудно, тогда, как мы уже доказали, она окажется бесконечной, единственной и неделимой. Это будет достаточно ясно для всех, кто умеет отличать воображение от разума, особенно если иметь в виду то, что *материя везде одна и та же* и что части в ней различаются только тогда, когда мы представляем ее подверженную различным состояниям, почему части ее различаются только модально (по способу существования), а не реально. Например, воду, насколько она есть вода, мы представляем делимой и части ее отделимыми одна от другой; но если рассматривать ее как телесную субстанцию, то она не делится и не распадается. Затем, вода, как вода, рождается и портится; но как субстанция она и не рождается, и не портится. И этим, мне кажется, я ответил и на второй аргумент, так как он также основывается на том, будто материя как субстанция делима и составляется из частей. И даже если бы не было этого, я все-таки не понимаю, почему она не достойна божественной природы, так как (*по пол. 14*) вне Бога не может быть другой субстанции, действие которой она могла бы испытывать. Все, говорю я, существует в Боге, и все, что совершается, совершается по одним только законам бесконечной природы Бога и вытекает из необходимости его сущности (как я сейчас покажу). Поэтому ни в каком смысле нельзя сказать, что Бог испытывает действие другой вещи или что протяженная субстанция не достойна божественной природы, хотя бы она предполагалась делимой, только бы при этом допускалось, что она вечна и бесконечна. Но пока достаточно об этом.

ПОЛОЖЕНИЕ XVI

Из необходимости божественной природы должно вытекать бесконечное множество вещей (т. е. все, что может подпадать бесконечному разуму) бесконечными способами.

Доказательство

Это положение должно быть ясно всякому, если только вникнуть в то, что из данного определения каждой вещи разум выводит многие свойства, которые необходимо вытекают из нее (т. е. из самой сущности вещи), и тем их больше, чем больше реальности выражает определение вещи, т. е. чем больше реальности заключает в себе сущность определенной вещи. Но так как божественная природа имеет абсолютно бесконечные атрибуты (*по опр. б*), из которых каждый выражает бесконечную в своем роде сущность, то из ее необходимости обязательно должно следовать бесконечное множество вещей (т. е. все, что может подпадать бесконечному разуму) бесконечными способами, — что и требовалось доказать.

Королларий I

Отсюда следует, *во-первых*, что Бог есть действующая причина всех вещей, которые могут подпадать бесконечному разуму.

Королларий II

Следует, *во-вторых*, что Бог есть причина сам по себе, а не по случайности.

Королларий III

Следует, *в-третьих*, что Бог есть абсолютно первая причина.

ПОЛОЖЕНИЕ XVII

Бог действует только по законам своей природы и не принуждаемый никем.

Доказательство

Что бесконечное абсолютно вытекает из одной необходимости божественной природы или (что то же) только из законов той же природы, это мы уже показали в *пол. 16*, а в *пол. 15* дока-

зали, что ничто не может быть представлено без Бога, но что все существует в Боге. Поэтому вне его не может быть ничего, что определяло бы или принуждало бы его к действию, и потому Бог действует только по законам своей природы и не принуждаемый никем, — что и требовалось доказать.

Королларий I

Из этого следует, *во-первых*, что не существует никакой причины, которая внутренне или внешне побуждала бы Бога к действию, кроме совершенства его природы.

Королларий II

Следует, *во-вторых*, что один только Бог есть свободная причина. Ибо один только Бог существует по одной только необходимости своей природы (*по пол. II и королл. I пол. 14*) и действует по одной только необходимости своей природы (*по пред. пол.*). Поэтому (*по опр. 7*) он один есть свободная причина, — что и требовалось доказать.

Схолия

Некоторые думают, что Бог есть свободная причина потому, что он, по их мнению, может сделать, чтобы то, что, как мы сказали, вытекает из его природы, т. е. что находится в его власти, не совершалось или не производилось им. Но это все равно, как если бы кто-нибудь сказал, что Бог может сделать, чтобы из природы треугольника не вытекало, что его три угла равны двум прямым углам, или чтоб из данной причины не произошло действие, что абсурдно. Дальше и без помощи этого положения я покажу, что ни разум, ни воля не принадлежат к природе Бога. Я знаю, впрочем, что многие думают, будто они могут доказать, что к природе Бога принадлежит высший разум и свободная воля; ибо, по их словам, они не знают ничего совершеннее, что они могут приписать Богу, как то, что в нас есть высшее совершенство. Далее, хотя они и

представляют Бога в действии высочайше разумным, однако же не верят, чтобы он мог сделать существующим все, что он действительно себе представляет, ибо этим, по их мнению, уничтожалось бы могущество Бога. Если бы, говорят они, он создал все, что есть в его уме, то он уже не мог бы создать ничего больше, что, по их мнению, противоречит всемогуществу Бога. Поэтому они предпочитают утверждать, что Бог ко всему относится равнодушно и не творит ничего, кроме того, что он по какой-то абсолютной воле определил создать. Но мне кажется, что я достаточно ясно доказал (см. пол. 16), что из высочайшего могущества Бога или из бесконечной природы вытекло бесконечное множество вещей бесконечными способами, т. е. все вытекло необходимо или постоянно вытекает с такою же необходимостью; совершенно так же, как из природы треугольника от вечности следовало и вечно будет следовать, что его три угла равны двум прямым. Поэтому всемогущество Бога от вечности было деятельно и вовеки будет оставаться в той же деятельности. Этим способом, по крайней мере по моему мнению, всемогущество Бога устанавливается гораздо совершеннее. Мои противники даже, кажется, отвергают всемогущество Божье (говоря откровенно). Ибо они вынуждены признать, что Бог заключает в своем уме бесконечное множество вещей, которые могут быть созданы, но которых, однако ж, он никогда не будет в состоянии сотворить. В противном же случае, т. е. если бы он творил все, что он заключает в своем уме, то этим он, по их мнению, истощил бы свое всемогущество и сделался бы несовершенным. Поэтому, чтобы установить совершенство Бога, они вынуждены вместе с тем утверждать, что он не может произвести всего, на что простирается его могущество; но я не знаю, можно ли придумать что-нибудь нелепее этого и несообразнее с всемогуществом Бога. Далее (чтоб сказать здесь же что-нибудь об уме и воле, которые мы вообще приписываем Богу), если к вечной сущности Бога относятся ум и воля, то, конечно, тот и другой из этих атрибутов нуж-

но понимать иначе, чем это обыкновенно представляют люди. Ибо ум и воля, которые составляли бы сущность Бога, должны были бы отличаться от нашего ума и воли, как небо от земли, и сходство между ними заключалось бы только в названии, точно так, как схожи между собой собака-созвездие, и собака-лающее животное. Это я докажу следующим образом: если разум принадлежит к божественной природе, то он не может, по природе своей, как наш разум, быть позади понятых вещей (как многие думают) или же быть одновременен с ними, так как Бог в силу своей причинности существует прежде всех вещей (*по королл. 1 пол. 16*), но, напротив, истина и формальная сущность вещей потому именно такова, что таковою объективно существует в разуме Бога. Поэтому разум Бога, насколько он представляется составляющим сущность божью, есть действительно причина вещей — как их сущности, так и их существования. И это, кажется, было замечено и теми, которые утверждали, что разум Бога, воля и сила — одно и то же. Итак, если разум Бога есть единственная причина вещей, т. е. (как мы показали) как их сущности, так и их существования, то он непременно должен быть отличен от них как относительно сущности, так и относительно существования. Ибо произведенное причиной отличается от своей причины именно тем, что оно получает от причины. Например, человек есть причина существования, но не сущности другого человека (это вечная истина); отсюда по существу они могут быть совершенно сходными, но должны различаться по существованию. Поэтому если существование одного кончится, то вследствие этого не кончится существование другого; но если бы сущность одного могла бы уничтожиться и сделаться ложной, то уничтожилась бы также сущность другого. На этом основании вещь, которая служит причиной и сущности, и существования какого-нибудь действия, должна отличаться от такого действия как относительно сущности, так и относительно существования. Но разум Бога есть причина и сущности, и существования нашего ра-

зума; следовательно, разум Бога, поскольку он представляется составляющим божественную сущность, отличается от нашего разума как относительно сущности, так и относительно существования, и ни в чем другом не может быть сходен с ним, кроме названия, как нам хотелось доказать. Относительно воли доказательство может быть развито точно таким же образом, как это легко может видеть каждый.

ПОЛОЖЕНИЕ XVIII

Бог есть причина всех вещей постоянная (имманентная), а не переходящая.

Доказательство

Все, что существует, существует в Боге и должно быть представляемо посредством Бога (*по пол. 15*), и потому (*по королл. 1 пол. 16*) Бог есть причина вещей, которые находятся в нем. Это первое. Далее, вне Бога не может быть никакой субстанции, т. е. (*по пол. 14*) вещи (*по опр. 3*), которая существовала бы вне Бога, в себе. Это второе. Итак, Бог есть причина вещей имманентная, а не переходящая, — что и требовалось доказать.

ПОЛОЖЕНИЕ XIX

Бог или все атрибуты Бога вечны.

Доказательство

Ибо Бог есть (*по опр. 6*) субстанция, которая (*по пол. 11*) необходимо существует, т. е. (*по пол. 7*) субстанция, к природе которой принадлежит существование, или — что то же — из определения которой вытекает, что он существует: следовательно (*по опр. 8*), он вечен. Далее, под атрибутами Бога нужно разуметь то, что (*по опр. 4*) выражает сущность божественной субстанции, т. е. то, что принадлежит к субстанции: то самое, говорю я, что должны заключать в себе и атрибуты. Но к природе субстанции

(как я уже доказал пол. 1) относится вечность; следовательно, каждый из атрибутов должен заключать в себе вечность, а потому все они вечны, — что и требовалось доказать.

Схолия

Это положение как нельзя яснее открывается также из того способа, каким я доказал (пол. 11) существование Бога. Из этого доказательства, говорю я, следует, что существование Бога, как и его сущность, есть вечная истина, затем, в 1-й части, 19 пол. *Principiorum philosophiae Cartesii* (Принципы Декартовой философии) я и другим способом доказал вечность Бога, и здесь нет необходимости повторять его.

ПОЛОЖЕНИЕ XX

Существование Бога и его сущность — одно и то же.

Доказательство

Бог (по пред. пол.) и все его атрибуты вечны, т. е. (по опр. 8) каждый из его атрибутов выражает существование. Следовательно, те же самые атрибуты Бога, которые (по опр. 4) выражают его вечную сущность, выражают вместе с тем и его вечное существование, т. е. то самое, что составляет сущность Бога, составляет вместе с тем и его существование; поэтому существование и сущность его — одно и то же, — что и требовалось доказать.

Королларий I

Отсюда следует 1, что существование Бога, как и его сущность, его вечная истина.

Королларий II

Следует 2, что Бог или все его атрибуты неизменны. Ибо если бы они изменялись относительно существования, то должны

были бы также (*по пред. пол.*) изменяться и относительно сущности, т. е. (*как ясно само собой*) из истинных сделаться ложными, — что абсурдно.

ПОЛОЖЕНИЕ XXI

Все, что вытекает из абсолютной природы какого-нибудь атрибута Бога, должно было всегда и бесконечно существовать, или же посредством того же атрибута существует вечно и бесконечно.

Доказательство

Кто отрицает это, пусть вообразит, если возможно, что в каком-нибудь атрибуте Бога из его абсолютной природы вытекает что-нибудь, что конечно и имеет ограниченное существование или продолжительность; например, в мышлении идея Бога. Но мышление, когда оно предполагается атрибутом Бога, необходимо, (*по пол. 11*) бесконечно по своей природе. Поскольку же оно заключает в себе идею Бога, оно предполагается конечным. Но конечным (*по опред. 2*) оно может быть представлено только тогда, когда оно ограничивается мышлением же, но не мышлением, поскольку оно устанавливает идею Бога (*в этом смысле оно предполагается конечным*), а, следовательно, мышлением, поскольку оно не устанавливает идеи Бога, которое, однако, (*по пол. 11*) должно существовать необходимо. Таким образом, нам дается мышление, не устанавливающее идеи Бога, и потому из его природы, поскольку оно есть абсолютное мышление, не вытекает необходимо идеи Бога (*ибо оно представляется устанавливающим и не устанавливающими идею Бога*), — что противно предположению. Поэтому если идея Бога в мышлении или что-нибудь другое (*все равно что, так как доказательство имеет универсальный характер*) в каком-нибудь атрибуте Бога вытекает из необходимости абсолютной его природы, то оно обязательно дол-

жно быть бесконечным. Это первое. Далее, то, что таким образом вытекает из необходимости природы какого-нибудь атрибута, не может иметь определенной продолжительности. Ибо если ты отрицаешь это, то предположи, что вещь, которая вытекает из необходимости природы какого-нибудь атрибута, заключается в каком-нибудь атрибуте Бога, например идея Бога — в мышлении, и предположи, что она когда-нибудь не существовала или не будет существовать. Но так как мышление предполагается атрибутом Бога, то оно и должно существовать необходимо и быть неизменяемым (*по пол. 11 королл. 11 пол. 20*). Поэтому за пределами продолжительности идеи Бога (*ибо предполагается, что она когда-нибудь не существовала или не будет существовать*) должно существовать мышление без идеи Бога; но это противно высказанному предположению, так как мы предположили, что из данного мышления необходимо вытекает идея Бога. Итак, идея Бога в мышлении или что-нибудь другое, что необходимо вытекает из абсолютной природы какого-нибудь атрибута Бога, не может иметь ограниченной продолжительности, но посредством этого самого атрибута существует вечно. Это второе. Заметь, что это же самое нужно утверждать о всякой вещи, которая в каком-нибудь атрибуте Бога необходимо вытекает из абсолютной природы Бога.

ПОЛОЖЕНИЕ XXII

Все, что вытекает из другого какого-либо атрибута Бога, поскольку оно изменено таким видоизменением, которое по тому же атрибуту существует необходимо и бесконечно, также должно существовать необходимо и бесконечно.

Доказательство

Доказательство этого положения ведется таким же способом, как и предыдущее.

ПОЛОЖЕНИЕ XXIII

Всякое состояние (modus), которое существует необходимо и бесконечно, должно было необходимо вытекать или из абсолютной природы какого-нибудь атрибута Бога, или из какого-нибудь атрибута, измененного таким видоизменением, которое существует и необходимо, и бесконечно.

Доказательство

Ибо состояние заключается в другом, посредством чего оно должно представляться (*по опр. 5*), т. е. (*по пол. 15*) находится в одном только Боге и может быть представлено только посредством Бога. Итак, если состояние представляется необходимо существующим и бесконечным, то о том и другом следует заключить: или оно должно быть представляемо посредством какого-нибудь атрибута Бога, поскольку он представляется выражающим бесконечность и необходимость существования, или (*что, по опред. 8, то же самое*) вечность, т. е. (*по опред. 6 и пол. 19*) поскольку он рассматривается абсолютно. Следовательно, состояние, которое существует и необходимо, и бесконечно, должно вытекать из абсолютной природы какого-нибудь атрибута Бога; и это или непосредственно (*о чем пол. 21*), или при посредстве какого-нибудь видоизменения, которое вытекает из его абсолютной природы, т. е. (*по пред. пол.*) которое существует и необходимо, и бесконечно, — что и требовалось доказать.

ПОЛОЖЕНИЕ XXIV

Сущность вещей, произведенных Богом, не заключает в себе существования.

Доказательство

следует из *опр. 1*. Ибо то, природа чего (рассматриваемая сама в себе) заключает в себе существование, есть самопричина и существует только вследствие одной необходимости своей природы.

Королларий

Из этого следует, что Бог не только есть причина того, чтобы вещи начали существовать, но также и того, что они продолжают существовать, или (употребляя схоластический термин) Бог есть причина бытия (*essendi*) вещей. Ибо существуют ли вещи или не существуют, но как только мы вникаем в их сущность, находим, что она не включает в себе ни существования, ни продолжительности; поэтому сущность вещей не может быть причиной ни их существования, ни их продолжительности, а может быть причиной только Бог, к одной природе которого принадлежит существование (*по королл. 1 пол. 14*).

ПОЛОЖЕНИЕ XXV

Бог есть не только действующая причина существования вещей, но и их сущности.

Доказательство

Если ты отрицаешь это, то, значит, Бог не есть причина сущности вещей, и, следовательно (*по акс. 4*), сущность вещей может быть представлена без Бога. Но это (*по пол. 15*) абсурдно. Итак, Бог есть причина и сущности вещей, — что и требовалось доказать.

Схолия

Это положение еще яснее вытекает из *пол. 16*. Ибо из нег следует, что из данной божественной природы необходимо должен вытекать вывод как о сущности вещей, так и об их существовании; и, говоря кратко, в каком смысле Бог называется причиной себя, в таком же он должен быть назван и причиной всех вещей что еще яснее будет видно из следующего короллария.

Королларий

Отдельные вещи суть не что иное, как видоизменения атрибутов Бога или состояния, в которых атрибуты Бога выражаю-

ся известным и определенным образом. Доказательство следует из *пол. 15* и *опред. 5*.

ПОЛОЖЕНИЕ XXVI

Вещь, которая определена к какой-нибудь деятельности, необходимо была так определена Богом; а которая не определена Богом, та не может сама себя определить к деятельности.

Доказательство

То, что определяет вещи к какой-нибудь деятельности, безусловно есть нечто положительное (*как это ясно само собой*); поэтому Бог, по необходимости своей природы, есть действующая причина как его сущности, так и существования (*по пол. 25* и *16*). Это первое. Из этого яснейшим образом следует вторая часть положения. Ибо если бы вещь, которая не определяется Богом, могла сама себя определять, то первая часть этого положения была бы ложной, — что абсурдно, как мы показали.

ПОЛОЖЕНИЕ XXVIII

Вещь, которая определена Богом к какой-нибудь деятельности, не может сделать сама себя неопределенною к деятельности.

Доказательство

Это положение следует из *акс. 3*.

ПОЛОЖЕНИЕ XXVIII

Все отдельное или каждая вещь, которая конечна и имеет определенное существование, может существовать и определяться к деятельности не иначе как если она определяется к существованию и деятельности другой причиной, которая также конечна и имеет определенное существова-

ние; и, в свою очередь, эта причина может существовать и определяться к деятельности не иначе, как если она определяется к существованию и деятельности другой причиной, которая также конечна и имеет определенное существование, и так до бесконечности.

Доказательство

Все, что определено к существованию и деятельности, определено так Богом (*по пол. 26 и королл. пол. 24*). Но то, что конечно и имеет определенное существование, не могло быть произведено абсолютной природой какого-нибудь атрибута Бога; ибо все, что вытекает из абсолютной природы какого-нибудь атрибута Бога, есть бесконечно и вечно (*по пол. 21*). Следовательно, оно должно было вытекать из Бога или какого-нибудь его атрибута, поскольку он представляется измененным (*affectum*) каким-нибудь образом; ибо кроме субстанций и состояний (*modi*) не существует ничего (*по акс. 1 и опред. 3 и 5*), а состояния (*по королл. пол. 25*) суть не что иное, как видоизменения (*affectiones*) атрибутов Бога. Но из Бога или какого-нибудь его атрибута, поскольку он подвергся такому видоизменению, которое вечно и бесконечно, оно тоже не могло вытекать (*по пол. 22*). Следовательно, оно должно было вытекать или определяться к существованию и деятельности Богом или какими-нибудь его атрибутами, поскольку он изменен видоизменением, которое конечно и имеет определенное существование. Это первое. Затем, в свою очередь, эта причина или это состояние (*на том же основании, которыми мы доказали первую часть этого положения*) должно было определяться другой причиной, которая также конечна и имеет определенное существование, а эта последняя, в свою очередь (*на том же основании*), еще другой, и так постоянно (*на том же основании*) до бесконечности, — что и требовалось доказать.

Схолия

Так как нечто должно было быть произведено Богом непосредственно, именно то, что необходимо вытекает из его абсолютной природы через посредство этих первых атрибутов, которые, однако, не могут ни существовать, ни быть представлены без Бога, то из этого следует 1, что Бог есть для вещей, непосредственно им произведенных, абсолютно ближайшая причина, а не в своем роде, как говорят. Ибо действия Бога не могут ни существовать, ни быть представлены без своей причины (*по пол. 15 и королл. пол. 24*). Следует 2, что Бог не может быть собственно назван отдаленной причиной отдельных вещей иначе как только в том смысле, чтобы отличить эти вещи от тех, которые он произвел непосредственно или, лучше, которые вытекают из его абсолютной природы. Ибо под отдаленной причиной мы понимаем такую, которая никаким образом не связана с действием. Но все, что существует, существует в Боге и так зависит от Бога, что без него не может ни существовать, ни быть представлено.

ПОЛОЖЕНИЕ XXIX

В природе вещей нет ничего случайного, но все определено необходимостью божественной природы к существованию и действию известным образом.

Доказательство

Все, что существует, существует в Боге (*по пол. 15*). Бог же не может быть назван случайной вещью, ибо (*по пол. 11*) он существует необходимо, а не случайно. Затем, состояния божественной природы вытекли из нее тоже необходимо, а не случайно (*по пол. 16*), и это, рассматривается ли божественная природа абсолютно (*по пол. 21*) или поскольку она рассматривается определенной к деятельности известным образом (*по пол. 27*). Далее, Бог не только есть причина этих состояний, по-

сколько они просто существуют (*по королл. пол. 24*), но даже и поскольку они рассматриваются определенными к какой-либо деятельности (*по пол. 26*). Если бы они (*по тому же пол.*) не были определены Богом, то невозможно, а не есть случайность, чтобы они сами себя определяли; и наоборот (*по пол. 27*), если они определены Богом, то невозможно, а не есть случайность, чтобы они сделали сами себя неопределенными. Поэтому все определено необходимостью божественной природы не только к существованию, но и к существованию и деятельности известным образом, и нет ничего случайного, — что и требовалось доказать.

Схолия

Прежде чем я буду продолжать дальше, хочу объяснить или, лучше, напомнить, что следует понимать у нас под *natura naturans* (*природой действующей, созидающей*) и что под *natura naturata* (*природой страдательной, созданной*). Я думаю, что уже видно из предшествующего, что под *natura naturans* нужно разуметь то, что существует в себе и представляется посредством себя, или те атрибуты субстанции, которые выражают вечную и бесконечную сущность, т. е. (*по королл. 1 пол. 14 и королл. 2 пол. 17*) Бога, поскольку он рассматривается как свободная причина. Под *natura же naturata* я понимаю все то, что вытекает из необходимости природы Бога или каждого из атрибутов Бога, т. е. все состояния (*modi*) атрибутов Бога, поскольку они рассматриваются как вещи, которые существуют в Боге и которые без Бога не могут ни существовать, ни быть представляемы.

ПОЛОЖЕНИЕ XXX

Разум действующе-конечный или действующе-бесконечный должен охватывать атрибуты Бога и видоизменения (affectiones) Бога и ничего другого.

Доказательства

Истинная идея должна быть согласна со своим предметом (*по акс. б*), т. е. (*как ясно само собой*) то, что держится в уме объективно, необходимо должно находиться в природе. Но в природе (*по королл. 1 пол. 14*) есть только одна субстанция, именно Бог, и нет никаких других видоизменений (*по пол. 15*), кроме тех, которые находятся в Боге и которые (*по тому же пол.*) без Бога не могут ни существовать, ни быть представляемы. Итак, разум действующе-конечный и действующе-бесконечный должен охватывать атрибуты Бога и видоизменения Бога, и ничего другого, — что и требовалось доказать.

ПОЛОЖЕНИЕ XXXI

Действующий разум, будет ли он конечный или бесконечный, так же как и воля, желание, любовь и пр., должны относиться к созданной природе (natum naturata), а не к создающей (natura naturans).

Доказательство

Ибо под разумом (*как ясно само собой*) мы понимаем не абсолютное мышление, а только известное состояние (*modus*) мышления, которое отличается от других, т. е. от желания, любви, и проч., и потому (*по опр. 5*) оно должно быть представляемо посредством абсолютного мышления; именно (*по пол. 15 и опр. б*) оно должно посредством какого-нибудь атрибута Бога, выражающего вечную и бесконечную сущность мышления, быть так представляемо, что без него оно не может ни существовать, ни быть представляемо. И поэтому (*по схол. пол. 29*) это состояние (*modus*) должно относиться к *natura naturata*, а не к *naturans*, как и остальные состояния мышления, — что и требовалось доказать.

Схолия

Основание, почему я говорю здесь о действующем разуме, не то, будто бы я допускаю, что есть какой-нибудь разум только в возможности; но так как я хочу избежать всякой запутанности, то и говорю только о вещи, представляемой нами наияснейшим образом, т. е. о самом разумении, так как мы ничего не представляем яснее его. Ибо мы не можем понимать ничего, что не вело бы к более совершенному познанию разумения.

ПОЛОЖЕНИЕ XXXII

Воля не может быть названа свободной причиной, но только необходимой.

Доказательство

Воля, так же как и разум, есть только состояние мышления; поэтому (*по пол. 28.*) каждое желание не может существовать и определяться к деятельности, если оно не определяется другой причиной, а это, в свою очередь, опять другой, и так до бесконечности. Но если предположить, что воля бесконечна, то она также должна определяться к существованию и деятельности Богом не поскольку он есть абсолютная субстанция, а поскольку он имеет атрибут, который выражает бесконечную и вечную сущность мышления (*по пол. 23.*) Итак, во всяком случае, представляется ли воля конечной, или бесконечной, она требует причины, которой должна определяться к существованию и деятельности; поэтому (*по опр. 7.*) она не может быть названа свободной причиной, но только необходимой или принужденной, — что и требовалось доказать.

Королларий I

Из этого следует, *во-первых*, что Бог действует по свободной воле.

Королларий II

Следует, *во-вторых*, что воля и разум так относятся к природе Бога, как движение и покой и вообще как все естественное, что (*по пол. 29*) должно определяться Богом к существованию и деятельности известным образом. Ибо воля так же, как и все остальное, нуждается в причине, которой она определялась бы к существованию и деятельности известным образом. И хотя из данной воли или разума следует бесконечное множество вещей, однако на этом основании также нельзя сказать, что Бог действует по свободе воли, как относительно вещей, которые вытекают из движения и покоя (ибо и из них также следует бесконечное множество), нельзя сказать, что они действуют по свободе движения и покоя. Поэтому воля не более принадлежит к природе Бога, чем все остальное естественное, но относится к ней таким же образом, как покой, движение и все остальное, что, как мы показали, следует из необходимости божественной природы и ею определяется к существованию и деятельности известным образом.

ПОЛОЖЕНИЕ XXXIII

Вещи не могли быть произведены Богом никакими другим образом и ни в каком другом порядке, как в том, в каком они произведены.

Доказательство

Ибо все вещи необходимо следовали из данной природы Бога (*по пол. 16*) и необходимостью природы Бога определены к существованию и действию известным образом (*по пол. 29*). Итак, если бы вещи могли быть другой природы, или могли определяться к деятельности иным образом, так что порядок природы был бы другой, тогда и природа Бога могла бы быть иная, чем она есть; и поэтому (*по пол. 11*) она также должна была бы существовать, а следовательно, могло бы быть два или несколько

богов, что (*по королл. I пол. 14*) абсурдно. Поэтому вещи не могли быть произведены никаким другим образом и ни в каком другом порядке и проч., — что и требовалось доказать.

Схолия I

Так как я этим яснее полуденного света доказал, что в вещах абсолютно нет ничего, почему бы они могли назваться случайными, то я хочу объяснить здесь кратко, что мы будем понимать под *случайными*; но прежде объясню, что такое *необходимое* и *невозможное*. Какая-либо вещь называется *необходимой* или относительно своей сущности, или относительно причины, ибо существование какой-либо вещи необходимо вытекает или из самой сущности ее и определения или из данной действующей причины. Затем, на этом же основании какая-либо вещь называется *невозможной*, потому ли именно, что сущность ее или определение включает в себе противоречие, или потому, что нет никакой внешней причины, определенной к производству этой вещи. Случайной же какая-нибудь вещь называется лишь ввиду недостаточности нашего познания. Ибо вещь, относительно которой мы не знаем, включает ли сущность ее в себе противоречие, или относительно которой мы хорошо знаем, что она не содержит в себе никакого противоречия, и однако же ничего не можем утверждать наверняка относительно существования ее, потому что от нас скрыт порядок причин, — такая вещь не может казаться нам ни *необходимой*, ни *невозможной*; и поэтому мы называем ее *случайной*, или *возможной*.

Схолия II

Из предшествующего очевидно, что вещи были произведены Богом с высочайшим совершенством, так как они *необходимо вытекли* из данной совершеннейшей природы. И это не отличает никакого несовершенства в Боге; напротив, именно совершенство его побуждает нас утверждать это. Ибо из противного этому ясно следовало бы (как я сейчас показал), что

Бог не есть высочайше совершенен; именно потому, что если бы вещи были произведены каким-нибудь другим образом, то Богу нужно бы было приписать другую природу, отличную от той, которую мы вынуждены были приписать ему как существу совершеннейшему. Но я не сомневаюсь, что многие отвергнут эту мысль как нелепую и не захотят внимательно вникнуть в нее; и это на том только основании, что они привыкли приписывать Богу иную свободу, совершенно отличную от той, какую мы указали (*опр. 7*), а именно абсолютную волю. Но я также не сомневаюсь, что если бы они захотели обсудить предмет и внимательно вникнуть в ряд наших доказательств, то они эту свободу, какую они приписывают Богу, прямо отвергли бы не только как ложную, но и как представляющую большое препятствие науке. Нет необходимости повторять здесь то, что мы сказали в *схолии к положению 17*. Но собственно для них я теперь покажу, что если даже и согласиться, что воля принадлежит к сущности Бога, то тем не менее из его совершенства следует, что вещи не могли быть созданы Богом никаким другим ни образом, ни порядком. И это легко будет доказать, если мы сначала рассмотрим то, с чем они сами согласны, т. е. что только от одного решения и воли Бога зависит то, чтобы каждая вещь была тем, чем она является. Ибо иначе Бог не был бы причиной всех вещей; а потом рассмотрим то, что все решения Бога были от вечности приняты самим Богом, ибо в противном случае он отличался бы в несовершенстве и непостоянстве. Но так как в вечности нет ни *когда*, ни *прежде*, ни *после*, то отсюда, т. е. из одного уже совершенства Бога, следует, что Бог никогда не может и никогда не мог решить что-нибудь иначе, или, другими словами, Бог не существовал прежде своих решений и не может существовать без них. — Но скажут, что если даже и предположить, что Бог сделал иную природу вещей или что он от вечности решил как-нибудь иначе относительно природы и ее поряд-

ка, то из этого не вытекало бы несовершенство в Боге. — Но кто скажет это, тот должен допустить, что Бог может изменять свои решения. Ибо если б Бог решил относительно природы и ее порядка иначе, чем как он решил в действительности, т. е. если допустить, что он представлял себе иначе природу и имел другие желания относительно ее, то, следовательно, он имел бы тогда другой разум, чем какой он теперь имеет, и другую волю, чем какую он теперь имеет. А если Богу можно приписывать иной ум и иную волю без всякого изменения его сущности и его совершенства, то почему же он не мог бы изменить свои решения относительно созданных вещей и тем не менее оставаться одинаково совершенным? На самом деле, относительно его сущности и совершенства абсолютно все равно, как представлять его разум и волю по отношению их к созданным вещам и их порядку. Затем, все философы, каких я только знаю, согласны с тем, что в Боге нет разума в возможности, но есть разум только действующий. А так как и разум Бога, и его воля не отличаются от его сущности, с чем все согласны, то из этого следует, что если бы он имел действующие иной разум и иную волю, то и его сущность обязательно была бы иная; и потому (как я заключил сначала) если бы вещи были произведены Богом иначе, чем каковы они теперь, то разум Бога и его воля, т. е. (как с этим соглашаются) его сущность, была бы иная, что абсурдно.

Итак, если вещи не могли быть произведены Богом иным образом и порядком и эта истина вытекает из высочайшего совершенства Бога, то никакое здравое основание не может заставить нас верить, что Бог не хотел создать всего, что есть в его разуме, с тем самым совершенством, с каким он это понимает. — Но скажут: в вещах нет ни совершенства, ни несовершенства, но то, что есть в них, ради чего они считаются совершенными или несовершенными, хорошими или дурными, зависят только от воли Бога; и поэтому если бы Бог пожелал, то мог бы сделать так, чтобы то,

что теперь есть совершенство, стало бы величайшим несовершенством, и наоборот, — Но не значит ли это открыто утверждать, что Бог, который необходимо понимает то, чего желает, может своей волей сделать так, чтобы он понимал вещи иным образом, чем каким понимает. А это (как я сейчас показал) абсурд. Поэтому я могу обратить доказательство против самих противников следующим образом: «Все зависит от власти Бога. Следовательно, чтобы вещи могли существовать иначе, и воля Бога должна была бы существовать иначе; но воля Бога не может существовать иначе (как мы сейчас показали на основании совершенства Бога); следовательно, и вещи не могут существовать иначе». Я признаюсь, что это мнение, которое подчиняет все какой-то безразличной воле Бога и все ставит в зависимость от его произвола, менее уклоняется от истины, чем мнение тех, кто утверждает, что Бог делает все с целью добра. Ибо они принимают нечто вне Бога, что не зависит от Бога, к чему он в своем действии стремится как к образцу или чего он старается достичь как определенной цели. Но это есть не что иное, как подчинять Бога судьбе, а абсурднее этого нельзя ничего утверждать о Боге, который, как мы показали, есть первая и единственная свободная причина как сущности всех вещей, так и их существования. Поэтому не стоит тратить и времени на опровержение этого абсурда.

ПОЛОЖЕНИЕ XXXIV

Могущество Бога есть сама его сущность.

Доказательство

Ибо из одной уже необходимости сущности Бога следует, что Бог есть причина себя самого (*по пол. 11*) и (*по пол. 16 и его королл.*) всех вещей. Итак, могущество Бога, по которому он сам и все существует и действует, есть сама сущность его, — что и требовалось доказать.

ПОЛОЖЕНИЕ XXXV

Все, что мы представляем находящимся во власти Бога, необходимо.

Доказательство

Ибо все, что есть во власти Бога, так (*по пред. пол.*) должно заключаться в его сущности, что оно необходимо из нее вытекает, а потому оно есть необходимо, — чтó и требовалось доказать.

ПОЛОЖЕНИЕ XXXVI

Не существует ничего, из природы чего не вытекало бы какое-нибудь действие.

Доказательство

Все, чтó существует, выражает известным и определенным образом природу или сущность Бога (*по королл. пол. 25*), т. е. (*по пол. 34*) все, что существует, выражает известным и определенным образом могущество Бога, которое есть причина всех вещей и потому (*по полож. 16*) из него должно вытекать какое-нибудь действие, — чтó и требовалось доказать.

Приложение

Тем, что сказано выше, я разъяснил природу Бога и его свойства, а именно: что он *необходимо существует; что он един; что он существует и действует лишь по одной необходимости своей природы; что он есть свободная причина всех вещей и, таким образом, что все существует в Боге и так от него зависит, что без него не может ни существовать, ни быть представлено, и, наконец, что все было предопределено Богом, но не по свободе воли или неограниченному произволу, но по абсолютной природе Бога или по его бесконечному могуществу.*

Во всех случаях я старался устранять предрассудки, которые могли бы мешать пониманию моих доказательств. Но так как ос-

талось еще немало предрассудков, которые могли и могут мешать тому, чтобы люди поняли связь вещей так, как я ее объяснил, то я посчитал необходимым подвергнуть их испытанию рассудка. И так как все предрассудки, которые я предполагаю показать здесь, зависят от того одного предрассудка, согласно которому люди предполагают, что все вещи в природе, подобно им самим, действуют для какой-нибудь цели, и даже утверждают, что и сам Бог направляет все к известной определенной цели (ибо они говорят, что Бог сотворил все для человека, а человека сотворил для того, чтобы он почитал его), — то я прежде рассмотрю один этот предрассудок, т. е. исследуя, *во-первых*, причину, почему многие свыкаются с этим предрассудком и почему все от природы так предрасположены принимать его; затем покажу его ложность и разъясню, каким образом произошли из него предрассудки *о добре и зле, о заслуге и грехе, о похвале и порицании, о порядке и смешении, о красоте и безобразии* и других вещах того же рода. Но здесь не место выводить это из природы человеческого духа. Достаточно, если я приму за основание то, с чем все должны быть согласны, а именно то, что все люди рождаются, не зная причин вещей, и что у всех есть стремление искать то, что для них полезно, и они сознают это. Из всего этого следует, *во-первых*, что люди воображают себя свободными, потому что сознают свои желания и свои стремления, тогда как о причинах, которые располагают их к желаниям и стремлениям, поскольку они им неизвестны, они и во сне не думают. Следует, *во-вторых*, что люди делают все для какой-нибудь цели, а именно для пользы, которой они желают. Отсюда следует, что они всегда желают знать только конечные причины совершившихся действий, и если услышат о них, то на этом и успокаиваются, потому что у них нет причины к дальнейшим сомнениям. Если же об этих причинах они не могут услышать от других, то им ничего не остается, как обратиться к самим себе и подумать о целях, какими они сами обычно

определяются к подобным действиям; таким-то образом по своим свойствам они соответственно судят о свойствах другого. Далее, так как они в себе и вне себя находят немало средств, которые содействуют им в достижении пользы, например глаза, чтобы видеть, зубы, чтобы жевать, растения и животные, чтобы ими питаться, солнце, чтоб их освещать, море для того, чтоб питать рыб и проч., то отсюда и произошло, что они смотрят на все вещи в природе как на средства для своей пользы. Но так как они знают, что все эти средства ими найдены, но не ими приготовлены, то отсюда они получили повод думать, что есть кто-то другой, кто приготовил эти средства для их пользы. Ибо, приняв вещи за средства, они не могли думать, что эти вещи сделались сами собой; но по средствам, которые они обычно готовят сами для себя, они должны были прийти к заключению, что есть один или несколько правителей природы, одаренных человеческой свободой, которые обо всем для них позаботились и все сделали для их пользы. И об их свойствах, так как о них они никогда ничего не слышали, они должны были судить по своим собственным; и на этом основании они решили, что боги все направляют на пользу людям, чтобы этим привязать к себе людей и пользоваться их наибольшим почтением. Из этого следовало, что каждый по своему характеру придумал различные способы почитать Бога, чтобы Бог любил его больше других и направлял всю природу к удовлетворению его слепых пожеланий и ненасытной жадности. И таким образом этот предрассудок обратился в суеверие и пустил в умах глубокие корни; а это и было причиной того, что каждый с особенным рвением старался понять *конечные причины* всех вещей и объяснить их. Но, стараясь показать, что природа ничего не делает напрасно (т. е. ничего такого, что не служило бы пользе людей), они, по видимому, ничего другого не показали, кроме того, что природа и боги бредят так же, как и люди. Посмотри, пожалуйста, к чему, наконец, это привело! Но кроме стольких полезных вещей в при-

роде, люди должны были найти немало и неудобств, каковы: бури, землетрясения, болезни и проч., и они решили, что эти неудобства произошли вследствие того, что боги были разгневаны оскорблениями, нанесенными им людьми, или промахами, учиненными в их культе; и хотя ежедневный опыт опровергал это и бесчисленными примерами доказывал, что удобство и неудобство одинаково достаются как благочестивым, так и нечестивым, но они все-таки не отказывались от застарелого предрассудка. Ибо для них удобнее было в числе многого неизвестного, пользы чего они не знали, удерживать и это и таким образом оставаться в своем настоящем и врожденном состоянии невежества, чем разрушать все это здание и придумывать новое. Поэтому они приняли за несомненное, что решения богов далеко не превышают человеческое разумение. И эта мысль, конечно, была бы единственной причиной того, что свет истины вечно оставался бы сокрытым для человеческого рода, если бы математика, которая занимается не целями, а только сущностями и свойствами форм, не показала людям другой нормы истины. Но и кроме математики можно было бы указать другие причины (перечисление их излишне), которые могли бы обратить внимание людей на эти общие предрассудки и привести их к истинному познанию вещей.

Этим я достаточно объяснил то, что обещал показать в первом пункте. А чтобы показать, что природа не имеет никакой предначертанной цели и что все конечные причины суть только выдумки людей, для этого нужно немного. Ибо я думаю, что это уже достаточно ясно как из оснований и причин, которыми я разъяснял происхождение этого предрассудка, так и из *пол. 16 и короллариев пол. 32* и, кроме того, из всего, чем я доказывал, что все в природе развивается по вечной необходимости и с высочайшим совершенством. К этому, впрочем, я еще прибавлю, что эта доктрина о целях совершенно извращает природу. Ибо то, что на самом деле есть причина, она считает действием, и наобо-

рот; затем, то, что в природе предшествует, она делает последующим; и наконец, то, что есть высочайшее и совершеннейшее, делает несовершеннейшим. На самом деле (опуская два первых пункта, которые ясны сами собой), как следует из *положений 21, 22 и 23*, то действие есть совершеннейшее, которое производится Богом непосредственно, и чем более что-либо требует посредствующих причин для своего произведения, тем оно несовершеннее. Но если вещи, которые непосредственно произведены Богом, созданы по той причине, чтобы Бог мог достигнуть своей цели, тогда необходимо, чтобы эти последние вещи, из-за которых произведены те первые, были совершеннейшими из всех. Затем это учение уничтожает совершенство Бога; ибо если Бог действует для цели, то это соответственно значит, что он чего-нибудь желает, чего у него нет. И хотя богословы и метафизики делают различие между целью потребности и целью уподобления, однако признают, что Бог делал все для себя, а не для вещей, которые должны были быть созданы, так как они не могут указать прежде творения, кроме Бога, ничего другого, для чего действовал бы Бог; поэтому они вынуждены признать, что Бог не имел того, для чего он пожелал приготовить средства, и что он стремился к этому, как ясно само собой. Здесь нельзя оставить без внимания и того, что последователи этой доктрины, желавшие показать свой ум в придумывании целей вещей, для того, чтобы доказать свое учение, изобрели новый способ доказательства, а именно — посредством доведения противников не к невозможному, а к незнанию, — что показывает, что для этого учения не было никакого другого средства аргументации. Если, например, с крыши упал камень и убил кого-нибудь, то они этим своим способом будут доказывать, что камень упал для того, чтобы убить человека. Ибо если бы он, по воле Божией, не упал с этой целью, то каким образом могло бы случайно соединиться столько сошедшихся обстоятельств (часто действительно стекается вместе много обстоятельств)? Если

ты, быть может, ответишь, что это случилось потому, что дул ветер и человек в то время проходил мимо, то они возразят, а почему же тогда дул ветер и почему же именно человек проходил мимо как раз в то время? Если бы им опять ответить, что ветер поднялся оттого, что море накануне, еще при тихой погоде, уже начинало волноваться и что человек шел по приглашению к своему другу, то они снова спросят — ибо нет конца их вопросам — почему же волновалось море и почему человек был приглашен в это время? И так далее они не перестанут спрашивать о причинах причин до тех пор, пока не дойдут до воли Божьей, т. е. до убежища невежества. Так же точно, видя устройство человеческого тела, они приходят в изумление и из того, что они не понимают причин такого искусного строения, они выводят заключение, что оно сделано не механическим, а божественным или сверхъестественным искусством, и устроено так, чтобы одна часть не вредила другой. Отсюда происходит, что всякий, кто ищет истинных причин этих чудес и старается понять вещи в природе как ученый, а не просто удивляется им как дурак, сплошь да рядом считается еретиком и нечестивцем и провозглашается таковым со стороны тех, которым народ поклоняется как истолкователям природы и богов. Ибо они знают, что по устранении невежества уничтожится и тупое изумление, т. е. единственное, каким они обладают, средство для их аргументации и для поддержания их авторитета. Но я оставляю это и перехожу к тому, что я намерен был сделать в третьем пункте.

После того как люди убедили себя, что все, что ни делается, делается для них же самих, они должны были в каждой вещи считать главным то, что особенно полезно для них, и представлять самым прекрасным то, что действует на них самым приятным образом. Отсюда они должны были составить для себя понятия, при помощи которых объясняли бы природу вещей, каковы именно: *добро, зло, порядок, смешение, тепло, холод, красота, безобразия* и проч.; а так как они считают себя свободными,

то из этого возникли следующие понятия: *похвала и порицание, грех и заслуга*. Об этих последних я буду говорить ниже, когда уже скажу о человеческой природе; но первые я объясню здесь кратко. Все то, что ведет к здоровью и почитанию Бога, люди называли *добром*; все же, что противоположно этому, — *злом*. А так как те, которые не понимают природы вещей, ничего не могут утверждать о вещах, но только воображают вещи и воображение принимают за разум, то они твердо верят, что есть порядок в вещах, не зная, однако, природы вещей и своей собственной. Ибо когда вещи расположены так, что то, что представляют нам чувства, легко можно представить в воображении и, следовательно, легко потом вспомнить его, тогда говорится, что вещи расположены в хорошем порядке; если же напротив, то мы говорим, что они дурно расположены или находятся в беспорядке. И так как для нас приятнее других те вещи, которые мы можем легко вообразить, то поэтому люди и предпочитают порядок беспорядку, как если бы порядок существовал в самой природе, а не в нашем только воображении; и они говорят, что Бог создал все в порядке, приписывая таким образом, сами того не сознавая, воображение Богу, если только они не думают, что Бог, заботясь о воображении людей, специально расположил вещи таким образом, чтоб они как нельзя легче могли быть воображаемы. Их ведь не остановит тот факт, что есть многое, что далеко превосходит наше воображение, и еще больше такого, что его спутывает по причине его слабости. Но достаточно об этом. Так точно и другие понятия суть не что иное, как образы воображения, которыми разнообразно поражается способность воображения, и которые, однако, несведущими людьми считаются главными атрибутами вещей на том основании, что, как мы уже сказали, они верят, что все вещи сотворены для них, и потому называют природу какой-нибудь вещи доброй и злой, здоровой или гнилой и испорченной — судя по тому, как она действует на них. Напри-

мер, если движение, которое сообщается нервам от предметов, представляемых глазами, содействует здоровью, то предметы, которыми оно возбуждается, называются *красивыми*, в противном же случае *безобразными*. Те вещи, которые действуют на чувство посредством носа, называют благовонными или зловонными, посредством языка — сладкими или горькими, вкусными и противными и проч.; предметы же, действующие через осязание, называются твердыми или мягкими, шероховатыми или гладкими и т. д. А то, что действует на слух, называют издающим шум, звук или гармонию, и эта последняя до того свела людей с ума, что они думают, будто Бог услаждается гармонией. Есть даже философы, которые убеждены, будто небесные движения производят гармонию. Все это достаточно четко показывает, что каждый судит о вещах по настроенности своего головного мозга или, лучше, полученные воображением впечатления принимает за сами вещи. Поэтому нет ничего удивительного (заметим мимоходом), что между людьми, как мы знаем по опыту, происходило столько споров, из которых, наконец, возник скептицизм. Ибо хотя человеческие тела во многом схожи между собой, однако между ними еще больше несходства, и поэтому что один находит хорошим, то другому кажется плохим; где один видит порядок, там другой находит беспорядок; что одному приятно, то другому неприятно — и так во всем. Но я не буду углубляться в это как потому, что здесь неуместно разбирать этот предмет подробно, так и потому, что все хорошо это знают. Ведь все повторяют фразы: сколько голов, столько умов; у каждого довольно своего ума; не меньше разностей между мозгами, чем между вкусами. Сентенции эти достаточно показывают, что люди судят о вещах по настроенности своего мозга и что они больше воображают вещи, чем понимают их. Ибо если бы они понимали вещи, то они (свидетель — математика) всех их убедили бы, по крайней мере, если бы не обнаружили для них привлекательности.

Итак, мы видим, что все основания, которыми толпа обыкновенно объясняет природу, суть не что иное, как только образы воображения, и показывают не природу той или другой вещи, а только устройство воображения; и так как эти образы имеют названия, как будто принадлежащие существам, действительно существующим вне воображения, то я называю их существами не ума, а воображения; а потому все аргументы против нас, занимаемые из подобных понятий, легко могут быть отражены. В самом деле, многие обычно аргументируют таким образом: «Если все вытекло из необходимости совершеннейшей природы Бога, то откуда взялось столько несовершенств в природе, каковы: порча вещей, доходящая до смрада, безобразие вещей, возбуждающее отвращение, беспорядок, зло, грех и проч.» Но, как я сейчас сказал, это легко опровергается. Ибо совершенство вещей нужно оценивать только по одной их природе и их могуществу; и не потому вещи более или менее совершенны, что они услаждают или оскорбляют чувство людей, что они полезны человеческой природе или противны ей. Тем же, которые спросят, почему же Бог не создал людей таким образом, чтобы они руководствовались только указаниями разума, я не отвечу ничего другого, как следующее: потому, что у него был материал для создания всего от самой высшей до самой низшей ступени совершенства, или, говоря точнее, потому, что законы его собственной природы были до такой степени широки, что они достаточны были для произведения всего, что может быть представлено каким-либо бесконечным разумом, как я доказал в *пол. 16*. Таковы предрассудки, на которые я хотел указать здесь. Если есть еще другие такого же рода, то каждый при посредственном размышлении может исправить их.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

О природе и происхождении души

ПРЕДИСЛОВИЕ

Я перехожу теперь к объяснению того, что необходимо должно было вытекать из сущности Бога или вечного и бесконечного существа, но, конечно, не всего (ибо мы доказали *16 положением 1 части*, что бесконечное должно вытекать из нее бесконечными способами), а лишь того, что может вести нас как рукой к познанию человеческой души и ее высочайшего блаженства.

ОПРЕДЕЛЕНИЯ

I. Под *телом* я понимаю состояние (*modus*), которое выражает известным и определенным образом сущность Бога, насколько она рассматривается как вещь протяженная; *см. ч. 1, королл. пол. 25.*

II. Я говорю, что к сущности какой-нибудь вещи принадлежит то, что если дано, то вещь необходимо полагается, а если отнято, то вещь необходимо уничтожается; другими словами, то, без чего вещь и наоборот, что без вещи не может ни существовать, ни быть представлено.

III. Под *идеей* я разумею представление (*conceptus*) души, которое душа образует потому, что она есть вещь мыслящая.

Объяснение

Я говорю представление, а не восприятие (perceptio), на том основании, что это последнее слово как будто указывает, что

душа находится в страдательном отношении к предмету. Но представление как будто выражает действие души.

IV. Под *полной* (adaequata) идеей я понимаю ту, которая, поскольку она рассматривается сама в себе без отношения к предмету, заключает в себе все свойства или внутренние признаки (denominationes Intrinsecas) истинной идеи.

Объяснение

Я говорю «внутреннее», чтобы исключить тот признак, который есть внешний, а именно согласие идеи со своим предметом.

V. Продолжительность есть неопределенное продолжение существования.

Объяснение

Я говорю «неопределенное», так как оно не может быть определено самой природой существующей вещи и даже действующей причиной, которая именно полагает необходимое существование вещи, но не уничтожает его.

VI. Под *реальностью и совершенством* я разумею одно и то же.

VII. Под *отдельными* (singulares) вещами я разумею вещи, которые конечны и имеют определенное существование. Если несколько индивидуумов участвуют в одном действии таким образом, что вместе составляют причину одного действия, то я до тех пор всех их рассматриваю как одну единичную вещь.

АКСИОМЫ

I. Сущность человека не содержит в себе необходимого существования, т. е. по порядку природы так же может быть, чтобы тот или другой человек существовал, как чтобы и не существовал.

II. Человек мыслит.

III. Состояния (*modi*) мышления, как-то: любовь, пожелание, или какими бы другими словами ни назывались душевные страсти, могут быть только тогда, когда в том же индивидууме есть идея любимой, желаемой и проч. вещи. Но идея может существовать, даже если не было бы никакого другого состояния мышления.

IV. Мы чувствуем, что известное тело подвергается действию на него многими способами.

V. Мы не можем ни чувствовать, ни воспринимать никаких отдельных вещей, кроме тел и состояний мышления.

Постулаты см. после положения 13.

ПОЛОЖЕНИЕ I

Мышление есть атрибут Бога; другими словами, Бог есть вещь мыслящая.

Доказательство

Отдельные мышления или то и другое мышление суть состояния, которые выражают природу Бога известным и определенным образом (*по королл. пол. 25 ч. 1*). Таким образом, Богу принадлежит атрибут (*по опр. 5 части 1*), представление которого содержится во всех частных мышлениях и посредством которого они сами представляются. Итак, мышление есть один из бесконечных атрибутов Бога, который выражает вечную и бесконечную сущность Бога (*см. опр. 6 ч. 1*), или Бог есть вещь мыслящая, — что и требовалось доказать.

Схолия

Это положение следует также из того, что мы можем представить бесконечное мыслящее существо. Ибо чем больше может мыслить мыслящее существо, тем больше оно, как мы представляем, содержит в себе реальности или совершенства.

Следовательно, существо, которое может мыслить бесконечное бесконечными способами, необходимо бесконечно в силу своего мышления. Итак, коль скоро, обращая внимание лишь на одно мышление, мы представляем бесконечное существо, то мышление необходимо (*по опр. 4 и 6 ч. 1*) есть один из бесконечных атрибутов Бога, чего мы и хотели.

ПОЛОЖЕНИЕ II

Протяжение есть атрибут Бога; другими словами, Бог есть вещь протяженная.

Доказательство

этого положения развивается тем же способом, что и доказательство предшествующего.

ПОЛОЖЕНИЕ III

В Боге необходимо есть идея как его сущности, так и всего, что необходимо вытекает из его сущности.

Доказательство

Ибо Бог (*по пол. 1 этой части*) может мыслить о бесконечном бесконечными способами, или (*что то же, по пол. 16 ч. 1*) может образовать идею своей сущности и всего, что необходимо следует из нее. Но все то, что находится во власти Бога, необходимо существует (*по пол. 3—5 ч. 1*). Следовательно, такая идея существует и (*по пол. 15 ч. 1*) только в Боге, — что и требовалось доказать.

Схолия

Толпа под могуществом Бога понимает свободную волю Бога и право на все, что существует и что поэтому вообще рассматривается как случайное. Ибо, говорят, Бог имеет власть все разрушить и обратить в ничто. Кроме того, могущество Бога весьма

часто сравнивается с могуществом царей. Но это мы опровергли в *королл. 1 и 2 пол. 32 ч. 1*; а в *пол. 16 ч. 1* показали, что Бог действует с такой же необходимостью, с какой он сам себя понимает; т. е. с какой необходимостью вытекает из божественной природы, чтобы Бог понимал сам себя (как все единодушно согласны в этом), с такой же необходимостью вытекает и то, чтобы Бог производил бесконечное множество вещей бесконечными способами. Затем, в *пол. 34 ч. 1* мы показали, что могущество Бога есть не что иное, как действующая сущность Бога; и потому нам так же невозможно представить себе Бога недействующим, как невозможно представить его несуществующим. Если бы я захотел развивать эту мысль далее, то мог бы здесь же показать, что то могущество, которое толпа приписывает Богу, не только человеческое (что показывает, что толпа представляет Бога человеком или подобным человеку), но и заключает в себе бессилие. Но я не хочу множество раз говорить об одном и том же. Я только опять и опять прошу читателя, чтобы он снова вникнул в то, что сказано об этом предмете в *1 части от пол. 16 до конца*. Ибо никто не будет в состоянии понять правильно моих мыслей, если не будет тщательно остерегаться того, чтобы не смешивать могущества Бога с человеческим могуществом или правом царей.

ПОЛОЖЕНИЕ IV

Идея Бога, из которой бесконечное вытекает бесконечными способами, может быть только одна.

Доказательство

Бесконечный ум не охватывает ничего другого, кроме атрибутов Бога и его видоизменений (*по пол. 30 ч. 1*). Но Бог один (*по королл. 1 пол. 14: ч. 1*). Итак, идея Бога, из которой вытекает бесконечное бесконечными способами, может быть только одна, — что и требовалось доказать.

ПОЛОЖЕНИЕ V

Формальное бытие идей признает Бога причиной, поскольку лишь он рассматривается как вещь мыслящая, а не поскольку он выражается каким-нибудь атрибутом; т. е. идеи как атрибутов Бога, так и отдельных вещей признают действующей причиной не само содержание идеи или восприятия вещи, но самого Бога, поскольку он есть вещь мыслящая.

Доказательство

Это следует уже из пол. 3 этой части. Ибо мы там пришли к заключению, что Бог идею своей сущности и всего, что из нее необходимо вытекает, может образовать по одному тому, что он есть вещь мыслящая, а не потому, что он есть предмет своей идеи. Потому-то формальное бытие идей признает Бога причиной, поскольку он есть вещь мыслящая. Но это доказывается и иначе. Формальное бытие идей есть состояние мышления (как ясно само собой), т. е. (по королл. пол. 25 ч. 1) состояние, которое природу Бога, насколько он есть вещь мыслящая, выражает известным образом, и потому (по пол. 10 ч. 1) не содержит в себе представления ни о каком другом атрибуте Бога, а, следовательно (по акс. 4: ч. 1), есть действие не какого-нибудь другого атрибута, как мышления. Следовательно, формальное бытие признает Бога причиной, поскольку лишь он рассматривается как вещь мыслящая, и проч., — что и требовалось доказать.

ПОЛОЖЕНИЕ VI

Состояния всякого атрибута имеют причиной Бога, поскольку лишь они рассматриваются под тем атрибутом, которого они суть состояния, а не поскольку под каким-нибудь другим.

Доказательство

Ибо каждый атрибут представляется посредством себя, без другого (*по пол. 10 ч. 1*). Почему состояния каждого атрибута содержат в себе представление своего атрибута, а не другого; и следовательно, они (*по акс. 4 ч. 1*) имеют причиной Бога, поскольку он рассматривается лишь под тем атрибутом, которого они состояния, а не под каким-нибудь другим, — что и требовалось доказать.

Королларий

Отсюда следует, что формальное бытие вещей, которые не суть состояния мышления, вытекает из божественной природы не потому, что она прежде познала вещи; но вещи, составляющие предмет идей, вытекают и следуют из своих атрибутов тем же способом и с такой же необходимостью, с какой, как мы показали, идеи вытекают из атрибута мышления.

ПОЛОЖЕНИЕ VII

Порядок и связь идей — то же, что и порядок и связь вещей.

Доказательство

Это следует из *акс. 4 ч. 1*. Ибо идея того, что произведено какой-либо причиной, зависит от познания той причины, действие которой она составляет.

Королларий

Из этого следует, что могущество Бога в мышлении равно его могуществу в активном действии, т. е. все, что вытекает из бесконечной природы Бога *формально*, — все это из идеи Бога тем же порядком и в той же связи вытекает в Боге *объективно*.

Схолия

Прежде чем мы пойдем далее, необходимо вспомнить то, что мы показали выше, а именно: все, что бесконечный разум может представить как составляющее сущность субстанции, все то принадлежит только единой субстанции; и, следовательно, субстанция мыслящая и субстанция протяженная есть одна и та же субстанция, которая представляется то под одним, то под другим атрибутом. Так же точно модус протяжения и идея этого модуса — одна и та же вещь, но только выраженная двумя способами, — что, по видимому, туманно представляли себе те из евреев, которые именно утверждают, что Бог, разум Бога и понимаемые им вещи одно и то же. Например, круг, существующий в природе, и идея существующего круга, которая находится также в Боге, одна и та же вещь, не выражающаяся разными атрибутами, и поэтому будем ли мы рассматривать природу под атрибутом протяжения, или под атрибутом мышления, или под другим каким-нибудь — мы найдем один и тот же порядок или одну и ту же связь причин, т. е. одни и те же вещи, вытекающие взаимно одни из других. И я сказал, что Бог есть причина идеи, например круга, поскольку лишь он есть вещь мыслящая, и самого круга, поскольку он есть лишь вещь протяженная, только на том основании, что формальное бытие идеи круга может быть представлено лишь посредством другого состояния мышления как ближайшей причины, а этот опять посредством другого, и так далее до бесконечности; так что пока мы рассматриваем вещи как состояния (модусы) мышления, мы должны объяснять порядок всей природы или связь причин посредством одного атрибута мышления; а поскольку они рассматриваются как модусы протяжения, и порядок всей природы должен быть объясняем только посредством атрибута протяжения; то же самое я разумею и относительно других атрибутов. Поэтому Бог, поскольку он состоит из бесконеч-

ных атрибутов, есть на самом деле причина вещей, как они существуют в себе. Яснее я не могу развить этого в настоящее время.

ПОЛОЖЕНИЕ VIII

Идеи несуществующих отдельных вещей или состояний так должны содержаться в бесконечной идее Бога, как формальные сущности отдельных вещей или состояний содержатся в атрибутах Бога.

Доказательство

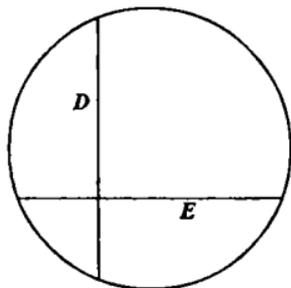
Это положение следует из предыдущего; но яснее понимается из предыдущей схолии.

Королларий

Из этого следует, что пока отдельные вещи существуют лишь постольку, поскольку они заключаются в атрибутах Бога, их объективное бытие или идеи существуют лишь постольку, поскольку существует бесконечная идея Бога; а если об отдельных вещах говорится, что они существуют не только постольку они содержатся в атрибутах Бога, но и постольку считаются имеющими продолжительность, то и их идеи заключают в себе также существование, по которому они считаются имеющими продолжительность.

Схолия

Если бы кто-нибудь потребовал примера для более полного разъяснения этого предмета, то я не могу найти ни одного, который мог бы объяснить вполне предмет, о котором я здесь говорю, так как он единственный. Однако я попытаюсь осветить его насколько возможно. А именно, круг имеет такое свойство, что все прямоугольники, образуемые в нем всеми прямыми взаимно пересекающимися линиями, равны между собой. Поэтому в



круге находится бесконечное множество прямоугольников, равных между собой. Однако каждый из них существует лишь постольку, поскольку существует круг, и идея каждого из этих прямоугольников может быть названа существующей лишь постольку, поскольку она содержится в круге. Но представим, что из бесконечного числа их существуют только два, именно E и D. Тогда уже идеи их существуют не только постольку, поскольку они содержатся лишь в идее круга, но и поскольку они заключают в себе существование этих прямоугольников. Вследствие этого они отличаются от других идей других прямоугольников.

ПОЛОЖЕНИЕ IX

Идея отдельной вещи, существующей в действии, имеет причиной Бога не поскольку он бесконечен, но поскольку он рассматривается подвергшимся действию другой идеи отдельной вещи, существующей в действии, которой Бог есть причина опять-таки постольку, поскольку он подвергся действию третьей идеи, и так далее до бесконечности.

Доказательство

Идея отдельной существующей в действии вещи есть отдельное состояние мышления и отличное от остальных (*по королл. и схол. пол. 8 этой части*); поэтому имеет причиной Бога (*по пол. 6 этой части*), поскольку лишь он есть вещь мыслящая; но не поскольку (*по пол. 28 ч. 1*) он есть вещь абсолютно мыслящая, а поскольку он рассматривается подвергшимся действию другого состояния мышления, а этого последнего Бог есть причина опять постольку, поскольку он подвергся действию другого, и так до бесконечности. Но порядок и связь идей те же (*по пол. 7 этой*

части), что и порядок и связь причин. Итак, каждой отдельной вещи причина есть другая идея или Бог, поскольку он рассматривается подвергшимся действию другой идеи, а причина этой последней, поскольку он подвергся действию другой, и так до бесконечности, — что и требовалось доказать.

Королларий

Познание всего, что случается в отдельном предмете какой-либо идеи, существует в Боге, но лишь постольку, поскольку он имеет идею этого самого предмета.

Доказательство

Идея всего, что случается в предмете какой-либо идеи, существует в Боге (*по пол. 3 этой части*) не поскольку он бесконечен, но поскольку он рассматривается как подвергшийся действию другой идеи отдельной вещи (*по пред. пол.*); но (*по пол. 7 этой части*) порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей. Итак, познание того, что случается в каком-нибудь отдельном предмете, будет в Боге, поскольку лишь он имеет идею этого предмета, — что и требовалось доказать.

ПОЛОЖЕНИЕ X

Бытие субстанции не принадлежит к сущности человека; другими словами, субстанция не составляет формы человека.

Доказательство

Ибо бытие субстанции включает в себе необходимое существование (*по пол. 7 ч. 1*). Если бы таким образом к сущности человека принадлежало бытие субстанции, то, коль скоро субстанция дана, человек необходимо должен бы был существовать (*по опр. 2 этой части*) и, следовательно, он необходимо существовал бы, что (*по акс. 1 этой части*) абсурдно. Итак, бытие субстанции, и пр., — что и требовалось доказать.

Схолия

Это положение доказывается также *полож. 5 ч. 4*, а именно, что нет субстанций одинаковой природы. Но так как могут существовать многие люди, что составляет форму человека, то это, значит, не есть бытие субстанции. Кроме того, это положение следует из остальных свойств субстанции, т. е. что субстанция по своей природе бесконечна, неизменна, неделима и проч., как это легко может понять каждый.

Королларий

Из этого следует, что сущность человека составляется известными видоизменениями атрибутов Бога. Ибо бытие субстанции (*по пред. пол.*) не принадлежит к сущности человека. Итак, она есть (*по пол. 15 ч. 1*) нечто такое, что существует в Боге и что без Бога не может ни существовать, ни быть представлено, или (*по королл. пол. 25 ч. 1*) видоизменение или состояние, которое выражает природу Бога известным и определенным образом.

Схолия

Все должны согласиться с тем, что без Бога не может быть ничего и ничего не может быть представлено. Ибо все признают, что Бог есть единственная причина всех вещей — как их сущности, так и их существования, т. е. Бог есть причина вещей не только по их происхождению (*secundum fieri*), как говорят, но и по их бытию (*secundum esse*). А между тем многие утверждают, что к сущности какой-нибудь вещи относится то, без чего вещь не может ни существовать, ни быть представлена; и поэтому они думают, что или природа Бога относится к сущности созданных вещей, или что созданные вещи могут существовать или быть представлены без Бога, или, что вернее, они недостаточно верны самим себе. Причина этого, как я думаю, заключается в том, что они не придерживаются порядка в философствовании. Ибо

божественную природу, которую они должны были созерцать прежде всего, так как она в порядке познания предшествует как познанию, так и природе, они рассматривали последней, а вещи, которые называются предметами чувственных восприятий, считали предшествующими всему. Отсюда и пошло, что в то время как они рассматривали естественные вещи, они меньше всего думали о божественной природе, а потом, когда они обращались к рассматриванию божественной природы, то они всего меньше могли думать о своих первых измышлениях, на которых они основывали познание естественных вещей, так как эти измышления ничем не могли помочь им при познании божественной природы; и потому неудивительно, что они там и сям сами себе противоречили. Но я оставляю это в стороне. Ибо мое намерение здесь состояло только в том, чтобы указать основание, почему я не говорю, что к сущности какой-нибудь вещи принадлежит то, без чего вещь не может ни существовать, ни быть представлена именно потому, что отдельные вещи не могут ни существовать, ни быть представлены без Бога, и однако же Бог не принадлежит к сущности их. Но я сказал, что к сущности какой-нибудь вещи принадлежит то, что, коль скоро оно дано, вещь полагается, а коль скоро оно отнято, вещь уничтожается; другими словами, то, без чего вещь и, наоборот, что без вещи не может ни существовать, ни быть представлено.

ПОЛОЖЕНИЕ XI

Первое, что составляет действительное бытие человеческой души, есть не что иное, как идея какой-либо отдельной вещи, существующей в действии.

Доказательство

Сущность человека (*по королл. пред. пол.*) состоит из известных состояний (*modi*) атрибутов Бога, а именно (*по акс. 2*

этой части) из состояний мышления, идея которых по природе предшествует всем им (*по акс. 3 этой части*), и коль скоро она дана, то и остальные состояния (*modi*) (т. е. те, которым по природе предшествует идея), также должны существовать в том же индивидууме (*по акс. 4 этой части*). Поэтому-то идея и есть первое, что составляет бытие человеческой души. Но это не есть идея вещи несуществующей; ибо в таком случае сама идея не могла бы быть названа существующей (*по королл. пол. 8*). Итак, это будет идея вещи, существующей в действии. Но не вещи бесконечной, ибо вещь бесконечная (*по пол. 21 и 23 ч. 1*) необходимо должна существовать всегда. Но это (*по акс. 1 этой части*) абсурдно. Итак, первое, что составляет действительное бытие человеческой души, есть идея отдельной вещи, существующей в действии, — что и требовалось доказать.

Королларий

Из этого следует, что человеческая душа есть часть бесконечного разума Бога. И поэтому когда мы говорим, что человеческая душа представляет то или другое, то мы выражаем этим не что иное, как то, что Бог, не поскольку он бесконечен, а поскольку он выражается посредством природы человеческой души, или поскольку он составляет сущность человеческой души, имеет ту или другую идею; а когда мы говорим, что Бог имеет ту или другую идею не только поскольку он составляет природу человеческой души, но и поскольку он вместе с человеческой душой имеет также идею другой вещи, то выражаем этим, что душа человеческая воспринимает вещь только отчасти, или неполно (*inadaequate*).

Схолия

Здесь, без сомнения, читатели остановятся и припомнят многое, что их заставит остановиться; поэтому прошу их, чтобы

они продолжали и шли со мной медленным шагом и не произносили суждения обо всем этом до тех пор, пока не прочитают всего.

ПОЛОЖЕНИЕ XII

Все, что случается в предмете идеи, составляющей человеческую душу, должно быть воспринимаемо человеческой душой, другими словами, о том необходимо будет в душе идея; т. е. если предмет идеи, составляющей человеческую душу, будет тело, то ничего не может случиться в этом теле, что не было бы воспринимаемо душой.

Доказательство

Ибо обо всем, что случается в предмете каждой идеи, необходимо есть познание в Боге (*по королл. пол. 9 этой части*), поскольку он рассматривается как подвергшийся действию идеи того же предмета, т. е. (*по пол. II этой части*) поскольку он составляет душу какой-нибудь вещи. Следовательно, все, что ни случается в предмете идеи, составляющей человеческую душу, о том необходимо существует познание в Боге, поскольку он составляет природу человеческой души, т. е. (*по королл. пол. II этой части*) познание того необходимо будет в душе, или душа воспринимает его, — что и требовалось доказать.

Схолия

Это положение следует также и яснее понимается из *схолии пол. 7 этой части*, что и смотри.

ПОЛОЖЕНИЕ XIII

Объект идеи, составляющей человеческую душу, есть тело или известный существующий актуально модус протяжения, и ничто другое.

Доказательство

Ибо если бы тело не было объектом человеческой души, то идеи производимых на тело впечатлений не существовали бы в Боге (*по королл. пол. 9 этой части*), поскольку он составляет нашу душу, а поскольку он составляет душу другой вещи; т. е. (*по королл. пол. 11 этой части*) идеи производимых на тело впечатлений не существовали бы в нашей душе. Но мы (*по акс. 4 этой части*) имеем идеи производимых на тело впечатлений. Следовательно, предмет идеи, составляющей человеческую душу, есть тело, и притом (*по пол. II этой части*) существующее актуально. Потом, если бы кроме тела был еще другой объект души, то, так как (*по пол. 36 ч. 1*) не существует ничего, из чего не вытекало бы какого-нибудь действия, то в нашей душе (*по пол. II этой части*) необходимо была бы идея какого-нибудь его действия. Но (*по акс. 5*) никакой идеи этого объекта нет в нашей душе. Итак, объект нашей души есть существующее тело и ничто другое, — что и требовалось доказать.

Королларий

Из этого следует, что человек состоит из души и тела и тело человеческое существует так, как мы его чувствуем.

Схолия

Из этого мы видим не только то, что человеческая душа соединена с телом, но и то, как нужно понимать это соединение души с телом. Никто не может вполне или отчетливо понять его, если прежде не узнает вполне природы нашего тела, ибо то, что мы до сих пор показали, имеет очень общий характер и приложимо к людям не более, чем к остальным индивидуумам, которые все одушевлены, хотя и в различной степени. В самом деле, идея каждой вещи, которой Бог есть причина,

так же необходимо должна быть в Боге и таким же образом, как и идея человеческого тела; и потому все, что мы сказали об идее человеческого тела, должно применяться необходимо к идее всякой вещи. Однако же нельзя отрицать, что идеи, так же как и сами предметы, разнятся между собой, и одна из них совершеннее другой и имеет больше реальности, так же как и предмет одной совершеннее предмета другой и содержит в себе больше реальности. И потому, чтобы определить, чем человеческая душа отличается от других и чем она превосходит других, нам необходимо знать природу ее предмета, т. е. человеческого тела. Но я не могу здесь разъяснить эту природу, и притом это и необходимо для того, что я хочу доказать. Впрочем, я скажу вообще, что чем какое-нибудь тело способнее других больше действовать и страдать одновременно, тем и душа его способнее других больше воспринимать в одно время, и чем больше действия какого-нибудь тела зависят только от него одного и чем менее другие тела содействуют ему в его деятельности, тем больше способна его душа к отчетливому пониманию. Отсюда мы можем познать превосходство одной души над другой, а также видеть и причину, почему мы имеем лишь очень смутное познание о нашем теле, и многое другое, что я дальше из этого выведу. По этой причине я счел стоящим труда тщательнее изложить и доказать это, для чего необходимо предварительно сказать немного о природе тел.

АКСИОМА I

Все тела или движутся, или находятся в покое.

АКСИОМА II

Каждое тело движется то медленнее, то скорее.

ЛЕММА I

Тела различаются между собой относительно движения и покоя, скорости и медленности, но не относительно субстанции.

Доказательство

Первую часть этой леммы я считаю ясной саму по себе. А почему тела не различаются относительно субстанции, это явствует как из *пол. 5*, так и из *пол. 8 части 1*, но еще яснее из того, что сказано в *схолии положения 15 части 1*.

ЛЕММА II

Все тела чем-нибудь схожи между собой.

Доказательство

Все тела схожи именно тем, что они содержат в себе представление одного и того же атрибута (*по опр. 1 этой части*), затем тем, что они могут двигаться то медленнее, то быстрее, и, абсолютно, то двигаться, то находиться в покое.

ЛЕММА III

Движущееся или покоящееся тело должно было быть приведено в движение или покой другим телом, которое также было приведено в движение или покой другим, а это — еще другим, и так до бесконечности.

Доказательство

Тела (*по опр. 1 этой части*) суть отдельные вещи, которые (*по лемме I*) различаются между собой движением и покоем; поэтому (*по пол. 28 ч. 1*) каждое из них должно было быть приведено в движение или покой другой отдельной вещью, а именно (*по пол. 6 этой части*) другим телом, кото-

рое (по акс. 1) также или движется, или находится в покое. Но это последнее (по тому же основанию) не могло двигаться или находиться в покое иначе как если оно было приведено в движение или покой другим телом, а это (по тому же основанию) — опять другим, и т. д. до бесконечности, — что и требовалось доказать.

Королларий

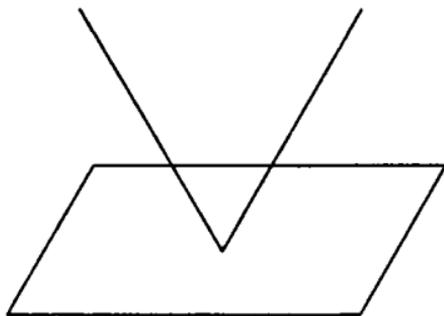
Из этого следует, что движущееся тело до тех пор будет двигаться, пока оно не будет приведено в покой другим телом; и тело покоящееся до тех пор будет находиться в покое, пока не будет приведено в движение другим. Это ясно само собой. Действительно, когда я предполагаю, что какое-нибудь тело, например А, находится в покое, и не обращаю внимания на другие движущиеся тела, то я ничего другого не могу сказать о теле А, кроме того, что оно находится в покое. Если же тело А начнет двигаться, то это, конечно, не может произойти потому, что оно находилось в покое; ибо из этого могло произойти только то, чтобы тело А находилось в покое. Если же, напротив, мы предположим, что А движется, и постоянно будем иметь в виду только А, то мы ничего не можем утверждать о нем, кроме того, что оно движется. Если же А находится в покое, то это, конечно, не могло произойти вследствие движения, которое оно имело; ибо из движения не могло произойти ничего другого, кроме того, чтобы А двигалось. Следовательно, это происходит от вещи, которой не было в А, именно от внешней причины, которая привела его в состояние покоя.

АКСИОМА I

Все состояния, которые принимает какое-либо тело от действия другого тела, вытекают из природы подверженного действию тела и вместе с тем из природы тела, производящего дей-

ствие, так что одно и то же тело движется различно в зависимости от различия природы движущих его тел, и наоборот, различные тела одним и тем же телом приводятся в различные движения.

АКСИОМА II



Когда движущееся тело ударяется о другое покоящееся тело, которое оно не может сдвинуть, то оно отражается, чтобы продолжать движение, и угол, образуемый линией отраженного движения с плоскостью покоящегося тела, о которое ударилося движущееся,

будет равен углу, который образует с той же плоскостью линия движения при падении.

Все это мы говорим о *простейших телах*, т. е. таких, которые различаются между собой только движением и покоем, скоростью и медленностью.

Перейдем теперь к *сложным*.

ОПРЕДЕЛЕНИЕ

Когда несколько тел одинаковой или различной величины так стесняются другими, что налегают одни на другие, или когда, двигаясь с одинаковою скоростью или различными скоростями, сообщают друг другу свои движения в определенном отношении, то мы называем эти тела взаимно соединенными и говорим, что все они вместе составляют одно тело или индивидуум, который отличается от других этим соединением тел.

АКСИОМА III

Чем большими или меньшими поверхностями части индивидуума или сложного тела налегают друг на друга, тем труднее или легче заставить их изменить свое положение, и, следовательно, тем легче или труднее заставить этого самого индивидуума принять другую форму. Поэтому тела, части которых налегают друг на друга большими поверхностями, я назову *твердыми*, а те, которые налегают малыми, — *мягкими*, а, наконец, части которых движутся одна относительно другой, назову *жидкими*.

ЛЕММА IV

Если из тела или индивидуума, сложенного из многих тел, выделятся какие-нибудь тела и в то же время на их место придут другие тела той же природы, то индивидуум сохранит свою природу по-прежнему без всякого изменения своей формы.

Доказательство

Ибо тела (по лемме I) не различаются между собой относительно субстанции. То же, что составляет форму индивидуума, состоит в соединении тел (по пред. опр.). А это последнее (по предположению) сохраняется, даже если в теле происходит постоянное изменение. Следовательно, индивидуум сохранит свою природу по-прежнему как относительно субстанции, так и относительно состояния, — что и требовалось доказать.

ЛЕММА V

Если части, составляющие индивидуум, уйдут в большем или меньшем количестве, но в такой пропорции, что все час-

ти сохраняют по-прежнему то же взаимное отношение движения и покоя, то индивидуум сохранит по-прежнему свою природу без всякого изменения формы.

Доказательство

этой леммы такое же, как и предыдущей.

ЛЕММА VI

Если некоторые тела, составляющие индивидуум, свое движение, направленное в одну сторону, вынуждены повернуть в другую сторону, но так, что они могут продолжать свои движения и сообщать их друг другу таким же образом, как прежде, то индивидуум сохранит свою природу без всякого изменения формы.

Доказательство

это ясно само собой. Ибо предполагается, что индивидуум сохранит все, что, как мы сказали в его определении, составляет его форму.

ЛЕММА VII

Кроме того, составленный таким образом индивидуум сохранит свою природу, будет ли он двигаться как целое или оставаться в покое, будет ли он двигаться в одну сторону или в другую, только чтобы каждая часть сохраняла свое движение и сообщала его, как прежде, другим частям.

Доказательство

это следует из определения индивидуума, которое см. перед леммой 4.

Схолия

Таким образом, из этого мы видим, как сложный индивидуум может испытывать на себе различные действия и тем не менее сохранять свою природу. Но до сих пор мы представляли себе индивидуумом то, что состоит лишь из тел, различающихся между собой только движением и покоем, скоростью и медленностью, т. е. то, что составляется из простейших тел. Если мы затем представим себе другой индивидуум, состоящий из многих индивидуумов различной природы, то мы увидим, что он может испытывать на себе еще более многообразные действия и тем не менее сохранять свою природу. Ибо так как каждая часть его состоит из многих тел, то поэтому каждая часть (*по пред. лемме*) без всякого изменения своей природы может двигаться то медленнее, то быстрее и, следовательно, сообщать свои движения остальным частям быстрее или медленнее. Если мы, далее, представим себе еще третий род индивидуумов, состоящий из этих вторых, то мы найдем, что он может испытывать на себе многие другие действия без всякого изменения их формы. И если мы таким образом будем продолжать до бесконечности, то поймем, что *вся природа есть один индивидуум*, части которого, т. е. все тела, видоизменяются бесконечными способами без всякого изменения целого индивидуума. И это я должен был бы разъяснить и доказать подробнее, если бы я вел разговор о теле. Но я уже сказал, что имею в виду нечто другое, и изложил все это лишь потому, что могу легко вывести из него то, что решил доказать.

ПОСТУЛАТЫ

I. *Человеческое тело* состоит из многих (различной природы) индивидуумов, каждый из которых очень сложен.

II. Из индивидуумов, составляющих человеческое тело, некоторые *жидки*, некоторые *мягки* и некоторые, наконец, *тверды*.

III. Индивидуумы, составляющие человеческое тело и, следовательно, само тело, подвергаются действию внешних предметов очень многими способами.

IV. Человеческое тело для своего сохранения нуждается во многих телах, которыми оно постоянно как бы возрождается.

V. Когда жидкая часть человеческого тела определяется внешним телом таким образом, что она часто наталкивается на другую мягкую часть, то она изменяет плоскость последней и отпечатывает на ней как бы некоторые следы внешнего толкающего тела.

VI. Человеческое тело может многими способами двигать внешние тела и многими способами располагать их.

ПОЛОЖЕНИЕ XIV

Душа человеческая способна воспринимать многое и тем способнее, чем большими способами ее тело может быть располагаемо.

Доказательство

Ибо человеческое тело (по пост. 3 и б) очень многими способами подвергается действию внешних тел и предрасположено подвергать действию внешние тела очень многими способами. Но все, что случается в человеческом теле (по пол. 12 этой части), человеческая душа должна воспринимать. Следовательно, человеческая душа способна воспринимать многое, и тем способнее, и проч., — что и требовалось доказать.

ПОЛОЖЕНИЕ XV

Идея, которая составляет формальное бытие человеческой души, не проста, но сложена из очень многих идей.

Доказательство

Идея, которая составляет формальное бытие человеческой души, есть идея тела (по пол. 13 этой части), которое (по

пост. 1) состоит из многих очень сложных индивидуумов. Но идея каждого индивидуума, составляющего тело, необходимо существует в Боге, *(по королл. пол. 8 этой части)*. Следовательно *(по пол. 7 этой части)*, идея человеческого тела составлена из этих очень многих идей составных частей, — что и требовалось доказать.

ПОЛОЖЕНИЕ XVI

Идея всякого состояния, которому человеческое тело подвергается от действия внешних тел, должна заключать в себе природу человеческого тела и вместе с тем природу внешнего тела.

Доказательство

Ибо все состояния, которым подвергается какое-нибудь тело, вытекают из природы подверженного действию и вместе с тем из природы подвергающего действию тела *(по акс. 1, следующей за королл. лем. 3)*. Поэтому идея их необходимо содержит в себе *(по акс. 4 ч. 1)* природу того и другого тела. А следовательно, идея всякого состояния, которое принимает человеческое тело от действия внешнего тела, заключает в себе природу человеческого тела и внешнего тела, — что и требовалось доказать.

Королларий I

Из этого следует, *во-первых*, что человеческая душа может воспринимать природу очень многих тел вместе с природой своего тела.

Королларий II

Следует, *во-вторых*, что идеи, которые мы имеем о внешних телах, скорее показывают устройство нашего тела, чем природу внешних тел, что я объяснил многими примерами в приложении к первой части.

ПОЛОЖЕНИЕ XVII

Если человеческое тело подверглось такому действию, которое содержит в себе природу какого-нибудь внешнего тела, то душа человеческая будет созерцать это внешнее тело как действительно существующее или как присутствующее при ней до тех пор, пока тело не подвергнется другому действию, которое исключало бы существование или присутствие этого тела.

Доказательство

ясно. Ибо пока человеческое тело испытывает такое действие, до тех пор человеческая душа (*по пол. 12 этой части*) будет созерцать это действие на свое тело; т. е. (*по пред. пол.*) будет иметь идею состояния действительно существующего, которая содержит в себе природу внешнего тела, т. е. идею, которая не исключает существования или присутствия природы внешнего тела, а полагает его. Следовательно, душа (*по королл. 1 пред. пол.*) будет созерцать внешнее тело как действительно существующее и присущее себе до тех пор, пока будет испытывать, и проч., — что и требовалось доказать.

Королларий

Те внешние тела, которые однажды произвели действие на человеческое тело, даже если они уже не существовали и не были присутствующими, душа может все-таки созерцать, как будто они были присутствующими.

Доказательство

Когда внешние тела так определяют жидкие части человеческого тела, что они часто ударяются о мягкие, то плоскости последних изменяются (*по пост. 5*). Отсюда следует (*см. акс. 2 после королл. лемм. 3*), что от этих плоскостей они отражаются иначе, чем обычно отражались прежде, что они и после того при своем произвольном движении, встречая эти новые плоскости,

отражаются от них тем же способом, каким подтолкнулись к этим плоскостям внешними телами, и, следовательно, когда они, отразившись таким образом, продолжают свое движение, то оказывают на человеческое тело такое же действие, о котором душа (по пол. 12 этой части) будет мыслить вторично, т. е. (по пол. 17 этой части) душа вторично будет созерцать внешнее тело как присутствующее; и это столько раз, сколько жидкие части человеческого тела при своем произвольном движении будут встречать те же плоскости. Поэтому хотя внешние тела, которые оказали однажды действие на человеческое тело, и не существуют, душа все-таки будет созерцать их как присутствующие каждый раз, как будет повторяться это действие тела, — что и требовалось доказать.

Схолия

Итак, мы видим, каким образом получается, что мы созерцаем как присутствующее то, чего нет, как это часто бывает. Может быть, это происходит и по другим причинам. Но мне достаточно было показать хотя бы одну из них, которой я мог бы объяснить все так, как если бы я объяснил это посредством истинной причины. Однако я думаю, что я недалек от истинной причины, так как все те постулаты, которые я принял, едва ли содержит в себе что-нибудь такое, что не подтверждалось бы опытом, в котором нельзя сомневаться после того, как мы показали, что человеческое тело существует так, как мы его чувствуем (см. королл. после пол. 13 этой части). Кроме того (из королл. пред. и корол. 2 пол. 16 этой части), мы ясно понимаем, какое существует различие между идеей, например Петра, которая составляет сущность души самого Петра, и между идеей того же Петра, которая находится в другом человеке, например в Павле. Ибо первая прямо выражает сущность тела самого Петра и заключает в себе существование только до тех пор, пока существует Петр; вторая же идея показы-

вает скорее устройство тела Павла, чем природу Петра, и потому, пока продолжается это устройство тела Павла, душа Павла, даже если бы Петр и не существовал, созерцает его все-таки как присутствующего при нем. Далее, употребляя общепринятые выражения, мы будем называть те действия на человеческое тело, идеи которых представляют внешние тела как бы присутствующими при нас *образами вещей*, хотя они и не воспроизводят формы вещей; и когда душа этим способом созерцает тела, то мы будем говорить, что она *воображает*. И здесь, чтобы начать объяснение того, что такое заблуждение, я хотел бы, чтобы вы заметили, что воображения души, рассматриваемые сами в себе, не содержат в себе ничего ошибочного; другими словами, душа в том, что она воображает, не заблуждается, а заблуждается лишь поскольку она рассматривается как не имеющая идеи, которая исключала бы существование тех вещей, какие она воображает ей присутствующими. Ибо если бы душа, воображая несуществующие вещи присутствующими себе, в то же время знала, что этих вещей на самом деле нет, то эту способность воображения она, конечно, приписала бы преимуществу своей природы, а не недостатку; особенно если бы эта способность зависела только от ее природы, т. е. (*по опр. 7 ч. 1*) если бы эта способность души воображать была свободна.

ПОЛОЖЕНИЕ XVIII

Если человеческое тело однажды испытало на себе действие двух или нескольких тел одновременно, то, когда впоследствии душа вообразит какое-нибудь из них, сразу же вспоминаются и другие.

Доказательство

Душа (*по пред. кор.*) воображает какое-нибудь тело потому, что человеческое тело от следов, оставшихся от впечатлений

внешнего тела, испытывает такое же действие и располагается ими таким же образом, как с ними было, когда некоторые его части получили толчок от самого внешнего тела. Но (*по предположению*) тело было тогда приведено в такое расположение, что душа воображала одновременно два тела. Таким образом, она будет и теперь воображать два вместе, и как только душа вообразит одно из них, сразу же вспомнит и о другом.

Схолия

Отсюда мы ясно понимаем, что такое *память*. Она есть не что иное как некоторое сцепление идей, содержащих в себе природу вещей, находящихся вне человеческого тела, сцепление, которое совершается в душе по порядку и сцеплению действий на человеческое тело. Я говорю, *во-первых*, что это есть сцепление только тех идей, которые содержат в себе природу вещей, находящихся вне человеческого тела, но не тех идей, которые объясняют природу этих самых вещей. Ибо в действительности (*по пол. 16 этой части*) есть идеи действий на человеческое тело, которые заключают в себе как природу его, так и внешних тел. Я говорю, *во-вторых*, что это сцепление совершается по порядку и сцеплению действий на человеческое тело, чтобы отличить его от той связи идей, которая образуется по порядку разума, по которому душа воспринимает вещи по их первым причинам и который у всех людей одинаков. И далее из этого мы ясно понимаем, почему душа от мышления об одной вещи тотчас же переходит к мышлению о другой, которая не имеет никакого сходства с первой; например, от мышления о слове *rotum* (яблоко) римлянин тотчас же переходит к мышлению о самом плоде, который с тем членораздельным звуком не имеет никакого сходства и ничего общего, кроме того только, что тело одного и того же человека часто получало впечатления от этих двух предметов, т. е. что человек часто слышал слово *rotum* (яблоко), когда видел сам плод.

И таким образом каждый от одной мысли переходит к другой, в зависимости от того, как привычка каждого расположила в его теле образы вещей. Так, например, солдат, увидев на песке следы лошади, сразу же переходит от мысли о лошади к мысли о всаднике и отсюда — к мысли о войне, и так далее. Земледелец же от мысли о лошади перейдет к мысли о плуге, поле, и так далее. И таким образом каждый, в зависимости от того, привык ли он соединять и сцеплять образы вещей тем или иным образом, перейдет от одной мысли к той или другой.

ПОЛОЖЕНИЕ XIX

Душа человеческая не познает самого человеческого тела и знает о его существовании не иначе как посредством идей тех впечатлений, которые испытывает тело.

Доказательство

Ибо человеческая душа есть сама идея или познание человеческого тела (*по пол. 13 этой части*), каковая идея (*по пол. 9 этой части*) есть и в Боге, поскольку он рассматривается испытывающим действие другой идеи отдельной вещи; или, так как (*по пост. 4*) тело человеческое нуждается в весьма многих вещах, которыми оно как бы постоянно возрождается, а порядок и связь идей — то же (*по пол. 7 этой части*), что и порядок и связь причин, эта идея будет в Боге, поскольку он рассматривается испытывающим действие идей очень многих отдельных вещей. Итак, Бог имеет идею человеческого тела, или знает человеческое тело, поскольку он испытывает действие очень многих других идей, а не поскольку он составляет природу человеческой души; т. е. (*выв. пол. 11*) душа человеческая не знает человеческого тела. Но идеи испытываемых телом впечатлений находятся в Боге, поскольку он составляет природу человеческой души или поскольку человеческая душа воспринимает

те же впечатления (по пол. 12 этой части) и, следовательно (по пол. 16 этой части), представляет само человеческое тело, и притом (пол. 17) как действительно существующее. Итак, человеческая душа только таким путем познает человеческое тело, — что и требовалось доказать.

ПОЛОЖЕНИЕ XX

В Боге также находится идея или познание человеческой души, каковая идея следует в Боге таким же образом и относится к Богу таким же образом, как и идея или познание человеческого тела.

Доказательство

Мышление есть атрибут Бога (по пол. 1 этой части), поэтому (по пол. 3 этой части) в Боге необходимо должна быть идея как его самого, так и всех испытываемых им впечатлений, а следовательно (по пол. 11 этой части), также и идея человеческого духа. Далее, эта идея или знание человеческого духа есть в Боге не поскольку он бесконечен, но поскольку он испытывает действие идеи другой частной вещи (по пол. 9 этой части). Но порядок и связь идей те же, что порядок и связь причин (по пол. 7 этой части). Таким образом, эта идея или познание души следует в Боге и относится к Богу тем же способом, как и идея или познание тела, — что и требовалось доказать.

ПОЛОЖЕНИЕ XXI

Эта идея души таким же образом соединена с душой, как сама душа соединена с телом.

Доказательство

Что душа соединена с телом, это мы доказали тем, что тело есть объект души (см. пол. 12 и 13 этой части); поэтому на

том же самом основании идея души должна быть соединена со своим объектом, т. е. с самой душой, таким же образом, как сама душа соединена с телом, — что и требовалось доказать.

Схолия

Это положение гораздо яснее можно понять из того, что сказано в *схолии пол. 7 этой части*. Ибо там мы показали, что идея тела и тело, т. е. (*по пол. 13 этой части*) душа и тело составляют один и тот же индивидуум, который представляется то под атрибутом мышления, то под атрибутом протяжения. Потому-то идея души и сама душа суть одна и та же вещь, которая рассматривается под одним и тем же атрибутом мышления. Идея души, говорю я, и сама душа вытекают в Боге с одинаковой необходимостью из одной и той же способности мышления. Ибо на самом деле идея души, т. е. идея идеи есть не что иное, как форма идеи, поскольку она рассматривается как состояние мышления без отношения к объекту. Ибо коль скоро кто-нибудь знает что-нибудь, то он вместе с тем знает и о том, что он имеет это знание, и вместе с тем знает и то, что он знает то, что он знает, и т. д. до бесконечности. Но об этом после.

ПОЛОЖЕНИЕ XXII

Душа человеческая воспринимает не только испытываемые телом впечатления, но также и идеи этих впечатлений.

Доказательство

Идеи идей испытываемых впечатлений следуют в Боге таким же образом и относятся к Богу таким же образом, как и сами идеи испытываемых впечатлений: это доказывается таким же способом, как и *положение 30 этой части*. Но идеи испытываемых телом впечатлений находятся в человеческой душе (*по пол. 12 этой части*), т. е. (*по королл. пол. 11 этой части*) в Боге, поскольку он составляет сущность человеческой души.

Итак, идеи этих идей будут в Боге, поскольку он имеет познание или идею человеческой души, т. е. *(по пол. 21 этой части)* в самой человеческой душе, которая поэтому воспринимает не только испытываемые телом впечатления, но и идею их, — что и требовалось доказать.

ПОЛОЖЕНИЕ XXIII

Душа познает саму себя лишь постольку, поскольку она воспринимает идеи испытываемых телом впечатлений.

Доказательство

Идея или познание души *(по пол. 20 этой части)* таким же образом следует в Боге и таким же образом относится к Богу, как и идея или познание тела. Но так как *(по пол. 19 этой части)* человеческая душа не познает самого человеческого тела, т. е. *(по королл. пол. II этой части)* так как познание человеческого тела не относится к Богу, поскольку он составляет природу человеческой души, то и познание души также не относится к Богу, поскольку он составляет сущность человеческой души; и поэтому *(по королл. пол. II этой части)* душа человеческая в этом смысле не познает саму себя. Затем идеи впечатлений, которым подвергается тело, заключают в себе природу самого человеческого тела *(по пол. 16 этой части)*, т. е. *(по пол. 13 этой части)* они согласны с природой души. Посему познание этих идей необходимо заключает в себе познание души. Но *(по пред. пол.)* познание этих идей находится в самой человеческой душе. Следовательно, человеческая душа лишь до этой степени знает себя, — что и требовалось доказать.

ПОЛОЖЕНИЕ XXIV

Человеческая душа не заключает в себе полного знания частей, составляющих человеческое тело.

Доказательство

Части, составляющие человеческое тело, принадлежат к сущности самого тела лишь настолько, насколько они сообщают друг другу свои движения каким-либо определенным образом (см. *опр. после королл. леммы 8*), а не насколько они могут рассматриваться как индивидуумы без отношения к человеческому телу. Ибо части человеческого тела (*по пост. 1*) суть весьма сложные индивидуумы, составные части которых (*по лемме 4*) могут выделяться из человеческого тела, несколько не изменяя его природы и формы, и могут сообщать свои движения (см. *акс. 2 после леммы 3*) другим телам другим образом. Поэтому (*по пол. 3 этой части*) идея или знание каждой части находится в Боге, и притом (*по пол. 9 этой части*) поскольку он рассматривается испытывающим действие другой идеи отдельной вещи, а эта отдельная вещь по порядку природы предшествует самой части (*по пол. 7 этой части*). То же самое нужно сказать и о каждой части индивидуума, составляющего человеческое тело. Поэтому знание каждой части, составляющей человеческое тело, находится в Боге, поскольку он испытывает действие многих идей вещей, а не поскольку он имеет только идею человеческого тела, т. е. (*по пол. 13 этой части*) идею, которая составляет природу человеческой души. И потому (*по королл. пол. этой части*) человеческая душа не заключает в себе полного познания частей, составляющих человеческое тело, — что и требовалось доказать.

ПОЛОЖЕНИЕ XXV

Идея какого бы то ни было испытанного человеческим телом впечатления не содержит в себе полного познания внешнего тела.

Доказательство

Мы показали (см. пол. 16 этой части), что идея испытанного человеческим телом впечатления заключает в себе природу внешнего тела постольку, поскольку внешнее тело определяет известным образом само человеческое тело. А так как внешнее тело есть индивидуум, который не относится к человеческому телу, то идея или познание его находится в Боге (по пол. 9 этой части), поскольку он рассматривается испытавшим действие идеи другой вещи, каковая идея по природе (по пол. 7 этой части) предшествует самому внешнему телу. Поэтому в Боге нет полного знания внешнего тела, поскольку он имеет идею испытанного человеческим телом впечатления; другими словами, идея испытанного человеческим телом впечатления не заключает в себе полного познания внешнего тела, — что и требовалось доказать.

ПОЛОЖЕНИЕ XXVI

Человеческая душа не воспринимает никакого внешнего тела как действительно существующего иначе, как только посредством идей испытанных от него ее телом впечатлений.

Доказательство

Если какое-нибудь внешнее тело не оказало никакого действия на человеческое тело, то (по пол. 7 этой части) и идея человеческого тела, т. е. (по пол. 13 этой части) человеческая душа, никоим образом не могла испытать на себе действие идеи существования этого тела, или никоим образом не может воспринимать существование этого внешнего тела. Но поскольку человеческое тело испытывает на себе какое-либо действие внешнего тела, постольку (по пол. 16 этой части с его королл.) оно воспринимает внешнее тело, — что и требовалось доказать.

Королларий

Поскольку человеческая душа воображает внешнее тело, постольку она полного познания его не имеет.

Доказательство

Когда человеческая душа созерцает внешние тела посредством идей впечатлений, испытанных своим телом, тогда мы говорим, что она воображает (см. схолии пол. II этой части); и душа никаким другим образом (по пред. пол.) не может воображать внешних тел действительно существующими. А поэтому (по пол. 25 этой части), поскольку душа воображает внешние тела, она не имеет о них полного познания, — что и требовалось доказать.

ПОЛОЖЕНИЕ XXVII

Идея всякого испытанного человеческим телом впечатления не содержит в себе полного познания самого человеческого тела.

Доказательство

Всякая идея какого бы то ни было испытанного человеческим телом впечатления содержит в себе природу человеческого тела настолько, насколько само тело рассматривается подвергшимся какому-нибудь определенному впечатлению (см. пол. 16 этой части). Но поскольку человеческое тело есть индивидуум, который может подвергаться впечатлениям многими другими способами, то идея его и проч. См. док. пол. 25 этой части.

ПОЛОЖЕНИЕ XXVIII

Идеи испытанных человеческим телом впечатлений, поскольку они относятся лишь к человеческой душе, не бывают ясны и отчетливы, а спутаны.

Доказательство

Ибо идеи испытанных человеческим телом впечатлений содержат в себе как природу внешних тел, так и природу самого человеческого тела (*по пол. 16 этой части*); и они должны содержать в себе природу не только человеческого тела, но также и его частей. Ибо испытанные телом впечатления суть способы (*по пост. 3*), которыми изменяются части человеческого тела, а следовательно, и все тело. Но (*по пол. 24 и 25 этой части*) полное познание внешних тел, также как и частей, составляющих человеческое тело, находится в Боге не поскольку он рассматривается подвергшимся действию человеческой души, а поскольку подвергшимся действию других идей. Следовательно, подобные идеи испытанных впечатлений, поскольку они относятся к одной только человеческой душе, представляются как бы заключениями без посылок, т. е. (*как это ясно само собой*) суть идеи спутанные, — что и требовалось доказать.

Схолия

Таким же образом доказывается, что идея, которая составляет природу человеческой души, рассматриваемая сама в себе, не ясна и не отчетлива, как и идея человеческой души и идей испытанных человеческим телом впечатлений, поскольку они относятся к одной душе, что легко может видеть каждый.

ПОЛОЖЕНИЕ XXIX

Идея идеи каждого испытанного человеческим телом впечатления не содержит в себе полного познания человеческой души.

Доказательство

Ибо идея испытанного человеческим телом впечатления (*по пол. 27 этой части*) не заключает в себе полного познания са-

мого тела, или не вполне выражает его природу, т. е. *(по пол. 13 этой части)* не полностью согласуется с природой души. Поэтому *(по акс. 6 части I)* и идея этой идеи не выражает полностью природу человеческой души, или не содержит в себе полного ее познания, — что и требовалось доказать.

Королларий

Из этого следует, что человеческая душа, когда она воспринимает вещи по обычному порядку природы, имеет познание о самой себе, о своем теле и о внешних телах не полное, а только спутанное и обрубленное. Ибо душа знает саму себя лишь постольку, поскольку она воспринимает идеи испытываемых телом впечатлений *(по пол. 23 этой части)*. Тело же свое воспринимает *(по пол. 19 этой части)* только посредством тех же идей испытываемых впечатлений, посредством которых она только *(по пол. 26 этой части)* и воспринимает внешние тела. Следовательно, поскольку она имеет эти идеи, она не имеет полного познания ни о себе самой *(по пол. 29 этой части)*, ни о своем теле *(по пол. 27 этой части)*, ни о внешних телах *(по пол. 25 этой части)*, но имеет лишь познание *(по пол. 28 этой части с его схолией)* обрубленное и спутанное, — что и требовалось доказать.

Схолия

Я утверждаю, что душа имеет познание о себе самой, о своем теле и о внешних телах не полное, а лишь спутанное, каждый раз как она воспринимает вещи по обычному порядку природы, т. е. каждый раз как она внешним образом, а именно случайной встречей вещей, возбуждается к созерцанию того или другого, а не тогда, когда она внутренним образом, а именно одновременным созерцанием многих вещей, возбуждается к пониманию их сходств, различий и противоположностей. Ибо каждый раз

как она располагается к этому таким или другим внутренним образом, она тогда представляет вещи ясно и отчетливо, как я покажу ниже.

ПОЛОЖЕНИЕ XXX

Мы не можем иметь о продолжительности существования нашего тела никакого познания, кроме очень неполного.

Доказательство

Продолжительность существования нашего тела не зависит от его сущности (*по акс. 1 этой части*), ни даже от абсолютной природы Бога (*по пол. 21 части 1*); но оно (*по пол. 28 части 1*) определяется к деятельности и существованию такими причинами, которые, в свою очередь, определены к существованию и деятельности известным и определенным образом другими, а эти — опять другими, и так до бесконечности. Таким образом, продолжительность существования нашего тела зависит от общего порядка природы и от устройства вещей. Каким же образом устроены вещи, — полное знание этого находится в Боге, поскольку он имеет идеи всех их, а не поскольку имеет лишь идею человеческого тела (*по королл. пол. 9 этой части*). Поэтому познание продолжительности существования нашего тела находится в Боге очень неполным, поскольку он рассматривается составляющим природу человеческого духа, т. е. (*по королл. пол. 11 этой части*) это познание в нашей душе очень неполно, — что и требовалось доказать.

ПОЛОЖЕНИЕ XXXI

О продолжительности существования отдельных вещей, которые находятся вне нас, мы не можем иметь никакого, кроме очень неполного, познания.

Доказательство

Ибо каждая отдельная вещь, так же как и человеческое тело, должна определяться к существованию и деятельности другой отдельной вещь известным и определенным образом, а эта — опять другой, и так до бесконечности (*по пол. 28 части 1*). Но так как в предыдущем положении мы доказали, что на основании общего свойства отдельных вещей мы не можем иметь о продолжительности существования нашего тела никакого, кроме очень неполного, познания, то то же самое мы должны заключить и о продолжительности отдельных вещей, т. е. что мы можем иметь о них только очень неполное познание, — что и требовалось доказать.

Королларий

Из этого следует, что все отдельные вещи случайны и разрушима, ибо о продолжительности их мы не можем иметь никакого полного познания (*по пред. пол.*); а это и есть то, что мы должны понимать под случайностью вещей и возможностью их разрушения (*см. схол. 1 пол. 33 части 1*), ибо (*по пол. 29 части 1*) кроме этого нет ничего случайного.

ПОЛОЖЕНИЕ XXXII

Все идеи, поскольку они относятся к Богу, истинны.

Доказательство

Ибо все идеи, которые находятся в Боге, вполне соответствуют своим предметам (*по королл. пол. 7 этой части*), поэтому (*по акс. 6 части 1*) все они истинны, — что и требовалось доказать.

ПОЛОЖЕНИЕ XXXIII

В идеях нет ничего положительного такого, ради чего их называют ложными.

Доказательство

Если ты не согласен с этим, то представь себе, если это можно, какой-нибудь положительный образ мышления, который составлял бы форму заблуждения или ложности. Такого образа мышления не может быть в Боге (*по пред. пол.*), а вне Бога он не может существовать и не может быть представлен (*по пол. 15 части 1*). А поэтому в идеях не может быть ничего положительного такого, ради чего они называются ложными, — что и требовалось доказать.

ПОЛОЖЕНИЕ XXXIV

Всякая идея, которая в нас абсолютна или полна и совершенна, есть истинна.

Доказательство

Когда мы говорим, что в нас есть полная и совершенная идея, то выражаем этим не что иное (*по королл. пол. 11 этой части*), как то, что в Боге, поскольку он составляет сущность нашего духа, есть полная и совершенная идея и, следовательно (*по пол. 32 этой части*), выражаем не что иное, как то, что такая идея истинна, — что и требовалось доказать.

ПОЛОЖЕНИЕ XXXV

Ложность состоит в недостатке познания, который свойствен идеям неполным или обрубленным и спутанным.

Доказательство

В идеях нет ничего положительного, что составляло бы форму ложности (*по пол. 33 этой части*). Но ложность не может состоять в совершенном неимении познания (ведь о душах, а не о телах говорится, что они заблуждаются или ошибаются) и в совершенном незнании; ибо одно дело не знать, а другое — за-

блуждаться. Потому-то ложность состоит в недостатке познания, который свойствен неполному познанию вещей или неполным и спутанным идеям, — что и требовалось доказать.

Схолия

В *схолии* пол. 17 этой части я объяснил, каким образом ошибка состоит в недостатке познания. Но для лучшего понимания приведу пример. А именно: люди ошибаются, когда считают себя свободными; это мнение состоит только в том, что они сознают свои действия, но не знают причин, которыми они определяются к действиям. Следовательно, идея об их свободе состоит в том, что они не знают никакой причины своих действий. Ибо когда они говорят, что человеческие действия зависят от воли, то это просто слова, с которыми у них не соединяется никакого понятия. На самом деле, что такое воля и каким образом она приводит в движение тело, — этого никто не знает; те же, кто хвастается знанием этого и придумывает местопребывания и жилища души, обычно вызывают или смех, или неприязнь. Так, когда мы смотрим на солнце, мы воображаем, что оно отстоит от нас приблизительно футов на двести. Такая ошибка состоит не в одном только этом воображении, но и в том, что мы, воображая его таким, не знаем истинного расстояния и причины такого нашего воображения. Если же мы впоследствии и узнаем, что оно отстоит от нас более чем на 600 земных диаметров, то все-таки будем воображать, что оно близко от нас; ибо мы воображаем солнце близким не потому, что не знаем его истинного расстояния, но потому, что испытываемое нашим телом впечатление заключает в себе сущность солнца, поскольку само тело испытывает от него впечатление.

ПОЛОЖЕНИЕ XXXVI

Идеи неполные и спутанные следуют с такой же необходимостью, как и полные, т. е. ясные и отчетливые.

Доказательство

Все идеи находятся в Боге (по пол. 15 части 1) и, поскольку относятся к Богу, они истинны (по пол. 32 этой части) и (по королл. пол. 7 этой части) полны; поэтому они бывают неполными или смутными лишь поскольку они относятся к отдельной душе какого-нибудь человека (об этом см. пол. 24 и 28 этой части). Следовательно, все, как полные, так и неполные идеи (по королл. пол. 6 этой части) следуют с одинаковой необходимостью.

ПОЛОЖЕНИЕ XXXVII

То, что́ обще всему (см. выше лемму 2) и что́ одинаково находится как в части, так и в целом, не составляет сущности никакой отдельной вещи.

Доказательство

Если ты отрицаешь это, то представь себе, если можно, что оно составляет сущность какой-нибудь отдельной вещи, предположим, сущность В. Следовательно (по опр. 2 этой части), оно не может без В ни существовать, ни быть представлено. Но это противоречит предположению. Значит, оно не принадлежит к сущности В и не составляет сущности никакой отдельной вещи, — что́ и требовалось доказать.

ПОЛОЖЕНИЕ XXXVIII

То, что́ обще всему и что́ одинаково находится как в части, так и в целом, не может быть понято иначе как вполне.

Доказательство

Предположим, что А есть нечто, что́ обще всем телам и что́ одинаково находится как в части каждого тела, так и в целом. Я говорю, что А может быть понято не иначе как полно. И дей-

ствительно, его идея (*по королл. пол. 7 этой части*) в Боге необходимо будет полною, как поскольку он имеет идею человеческого тела, так и поскольку он имеет идеи испытываемых им впечатлений, которые (идеи) содержат в себе (*по пол. 16, 55 и 27 этой части*) как природу человеческого тела, так отчасти и природу внешних тел, т. е. (*по пол. 12 и 13 этой части*) эта идея необходимо будет в Боге полной, поскольку он составляет человеческую душу или поскольку имеет идеи, которые находятся в человеческой душе. Итак, душа (*по королл. пол. 11 этой части*) необходимо понимает А полно, и притом как поскольку она понимает себя, так и поскольку она воспринимает свое или какое-нибудь внешнее тело, и А иначе не может быть понимаемо, — что и требовалось доказать.

Королларий

Из этого следует, что существуют некоторые идеи, или понятия, общие для всех людей. Ибо (*по лемме 2*) все тела схожи в некоторых отношениях, которые (*по пред. пол.*) всеми должны быть понимаемы полно, т. е. ясно и раздельно.

ПОЛОЖЕНИЕ XXXIX

Что общее и свойственно человеческому телу и некоторым внешним телам, обычно действующим на человеческое тело, и что одинаково находится как в части каждого из этих тел, так и в целом, идея того будет в душе полной.

Доказательство

Положим, А есть то, что обще и свойственно человеческому телу и некоторым внешним телам, что одинаково находится как в человеческом теле, так и в тех же внешних телах и что, наконец, одинаково находится как в части каждого внеш-

него тела, так и в целом. Идея самого А в Боге будет полна (*по королл. пол. 7 этой части*) как поскольку он имеет идею человеческого тела, так и поскольку он имеет идеи упомянутых внешних тел. Предположим, что внешнее тело производит действие на человеческое тело тем, что оно имеет общего с ним, т. е. посредством А. Идея этого действия будет содержать в себе свойство А (*по пол. 16 этой части*), и следовательно, (*по королл. пол. 7 этой части*), идея этого действия, поскольку она содержит свойство А, будет в Боге полна, поскольку он испытывает действие идеи человеческого тела, т. е. (*по пол. 13 этой части*) поскольку он составляет природу человеческой души. Следовательно (*по королл. пол. 11 этой части*), эта идея полна и в человеческой душе, — что и требовалось доказать.

Королларий

Из этого следует, что душа тем способнее воспринимать больше предметов вполне, чем более ее тело имеет общего с другими телами.

ПОЛОЖЕНИЕ XL

Все идеи, вытекающие в душе из идей, которые в ней полны, сами тоже полны.

Доказательство

Это ясно. Ибо когда мы говорим, что в человеческой душе идея вытекает из идей, которые в ней полны, то выражаем этим не что другое, как то (*по королл. пол. 11 этой части*), что в самом божественном разуме есть идея, причина которой есть Бог не поскольку он бесконечен и не поскольку он испытывает действие идей многих отдельных вещей, но лишь поскольку он составляет сущность человеческого духа.

Схолия

Этим я объяснил причину понятий, которые называются *общими* и которые служат основаниями для наших умозаключений. Но есть еще другие причины некоторых аксиом или понятий, которые следовало бы объяснить нашим методом. Из них бы выяснилось, какие понятия полезнее других и вряд ли полезны; затем — какие общи и какие ясны и отчетливы только для тех людей, которые не заражены предрассудками, и какие, наконец, имеют плохие основания. Кроме того, выяснилось бы, откуда берут начало те понятия, которые называются *вторичными* и, следовательно, аксиомы, которые на них основываются, и многое другое, о чем я некогда размышлял. Но так как я предназначил это для другого трактата, и чтобы не возбуждать скуки излишними подробностями об этом предмете, я решил не говорить здесь о нем. Впрочем, чтобы не опустить того, что необходимо знать, я кратко скажу еще о причинах, от которых берут свое начало термины, называемые *трансцендентальными*, каковы: *существо, вещь, нечто*. Эти термины происходят от того, что человеческое тело, так как оно ограничено, способно отчетливо образовать в себе одновременно только известное число образов (*что такое образ, я объяснил в схолии пол. 17 этой части*); если количество образов превышает это число, то образы начинают смешиваться; а если количество образов сильно превышает число образов, способных отчетливо образоваться одновременно, то они все совершенно смешиваются между собой. А если это так, то из *королл. пол. 17 и пол. 18 этой части* следует, что человеческая душа может сразу отчетливо вообразить столько тел, сколько может одновременно образоваться в ее теле образов. Но как только образы в теле совершенно смешиваются, то и душа будет воображать все тела смешанно, без всякого различия их, и представлять их как бы под одним атрибутом, а именно

под атрибутом существа, вещи и проч. Можно это вывести также и из того, что образы не всегда одинаково сильны, и из других аналогичных причин, которые объяснять здесь нет необходимости; ибо для той цели, которую мы имеем в виду, нам достаточно иметь в виду только одну. В самом деле, все они сводятся к тому, что эти термины обозначают идеи в высшей степени спутанные. Затем, из подобных же причин произошли и те понятия, которые называются *общими*, каковы, например, человек, лошадь, собака и проч. Именно, в человеческом теле образуется одновременно столько образов, например людей, что они превышают силу воображения — если и не совершенно, то до такой степени, что душа не может вообразить небольших различий отдельных лиц (именно цвета каждого из них, величины и проч.) и их определенного числа, и отчетливо воображает только то, в чем они, поскольку человеческое тело испытывает их действие, все схожи между собою; ибо то особенно, что в каждой отдельной вещи есть общего, произвело на тело впечатление, и это-то душа выражает названием *человек* и придает его бесконечному множеству индивидуумов. Ибо, как мы сказали, душа не может вообразить определенного числа отдельных вещей. Но нужно заметить, что эти понятия не всеми образуются одинаковым образом, а у каждого различны, в зависимости от той вещи, которая чаще действовала на тело и которую душа легче воображает или вспоминает. Например, кто чаще с удивлением рассматривал человеческий стан, тот под именем человека представляет животное прямо стоящее; кто же привык смотреть на него иначе, тот иначе составит для себя общий человеческий образ, например, что человек есть животное смеющееся, двуногое, без перьев, разумное; и таким же образом во всем остальном каждый будет составлять общие образы вещей — в зависимости от расположения своего тела. Поэтому нет ничего удивительного, что

между философами, которые старались объяснить естественные вещи только одними образами вещей, возникло так много разногласий.

Схолия II

Из всего вышесказанного ясно видно, что мы многое воспринимаем и образуем общие понятия: 1) из частных, которые чувства представляют уму в извращенном, спутанном и беспорядочном виде (*см. королл. пол. 29 этой части*), и потому такие восприятия я обыкновенно называю *познанием из неясного опыта*. 2) Из признаков, например, из того, что, слыша или читая какие-нибудь слова, мы вспоминаем о вещах и образуем о них некоторые идеи, подобные тем, посредством которых мы воображаем вещи (*см. схолию пол. 18 этой части*). Тот и другой способ рассмотрения вещей я буду называть дальше *познанием первого рода, мнением или воображением*. 3) Наконец, из того, что мы имеем общие понятия и полные идеи о свойствах вещей (*см. королл. пол. 38 и 39 с его королл. и пол. 40 этой части*). Это я называю *разумом и познанием второго рода*. Кроме этих двух родов познания есть еще, как я покажу дальше, иной — третий, который мы будем называть *интуитивным знанием*. И этот род познания идет от полной идеи формальной сущности каких-нибудь атрибутов Бога к полному познанию сущности вещей. Все это я объясню одним примером. Предположим, даны три числа и требуется узнать четвертое, которое бы так относилось к третьему, как второе к первому. Купец не задумываясь умножит второе на третье и произведение разделит на четвертое, или потому, что он то, что слышал от учителя без всякого доказательства, еще не забыл, или потому, что он часто проводил этот опыт с самыми простыми числами, или же в силу доказательства 19 положения 7 книги элементов Эвклида, т. е. в силу общего свойства пропорций. Но при самых

простых числах не нужно ничего этого. Например, когда даны числа 1, 2, 3, то всякий видит, что четвертое пропорциональное есть 6, и притом гораздо яснее, потому что из самого отношения первого числа ко второму, которое мы видим одним созерцанием, мы прямо выводим четвертое.

ПОЛОЖЕНИЕ ХLI

Познание первого рода есть единственная причина ложности, а второго и третьего есть необходимо истинно.

Доказательство

К первому роду познания, как мы сказали в предыдущей схолии, относятся все те идеи, которые неполны и спутаны; а поэтому (по пол. 35 этой части) такое познание есть единственная причина ложности. Затем, к познанию второго и третьего рода, как мы сказали, относятся те, которые полны, а поэтому (по пол. 34 этой части) оно необходимо истинно, — что и требовалось доказать.

ПОЛОЖЕНИЕ ХLII

Познание второго и третьего рода, но не первого, учит нас отличать истинное от ложного.

Доказательство

Это положение ясно само собой. Ибо кто умеет отличать истинное от ложного, тот должен иметь полную идею истинного и ложного, т. е. (по схолии 2 пол. 40 этой части) узнавать истинное и ложное по второму или третьему роду знания.

ПОЛОЖЕНИЕ ХLIII

Кто имеет истинную идею, тот вместе с тем знает, что он имеет истинную идею, и не может сомневаться в истине вещи.

Доказательство

Истинная идея в нас та, которая полна в Боге, поскольку он выражается природой человеческой души (*по королл. пол. 11 этой части*). Итак, предположим, что в Боге, поскольку он выражается природой человеческой души, есть полная идея А. В Боге тогда необходимо должна быть и идея этой идеи, которая относится к Богу таким же образом, как и идея А (*по пол. 20 этой части, доказательство которого имеет общий характер*). Но предполагается, что идея А относится к Богу, поскольку он выражается природой человеческой души; следовательно, и идея идеи А должна относиться к Богу таким же образом, т. е. (*по тому же королл. пол. 11 этой части*) эта полная идея идеи А будет в самой душе, которая имеет полную идею А. Поэтому кто имеет полную идею или (*по пол. 34 этой части*) кто истинно знает вещь, должен вместе с тем иметь полную идею или истинное познание своего познания, т. е. (*как ясно само собой*) должен быть уверен в нем, — что и требовалось доказать.

Схолия

В схолии положения 21 этой части я объяснил, что такое идея идеи. Но нужно заметить, что предшествующее положение достаточно ясно само по себе. Ибо всякий, кто имеет истинную идею, знает, что истинная идея включает в себе высшую достоверность. Иметь истинную идею значит не что иное, как совершенно или наилучшим образом знать вещь; и, конечно, никто не может в этом сомневаться, если он не думает, что идея есть нечто немое вроде живописи на доске, а не образ мышления, а именно само понимание. И я спрашиваю: кто может знать, что он понимал какую-нибудь вещь, если он прежде не понимал этой вещи? Т. е. кто может знать, что он уверен в какой-нибудь вещи, если он прежде не получил уверенности в ней? И далее, что может быть яснее и достовернее истинной идеи, что могло бы быть нормою

истины? Конечно, как свет делает явным себя и делает явной тьму, так и истина есть норма самой себя и того, что ложно. И я думаю, что этим я ответил на следующие вопросы, а именно: если истинная идея отличается от ложной лишь поскольку она признается согласной со своим содержанием, то истинная идея по сравнению с ложной не имеет более реальности или совершенства (так как они различаются только внутренним наименованием), и, следовательно, человек, имеющий истинные идеи, не имеет никакого преимущества перед тем, который имеет ложные идеи. Далее, почему люди имеют ложные идеи? И наконец, почему кто-либо может знать с уверенностью, что он имеет идеи, которые согласны со своим содержанием? Повторяю: на эти вопросы я уже, полагаю, ответил. Ибо что касается различия между истинной и ложной идеей, то из *положения 35 этой части* следует, что первая относится ко второй, как существующее к несуществующему; причины же ложности я весьма ясно показал, начиная с *положения 19 до 35 с его схолией*. Из них видно, какая разница между человеком, имеющим истинные идеи, и человеком, который имеет только ложные. Что, наконец, касается последнего, именно как человек может знать, что он имеет идею, которая согласна со своим содержанием, то я только что достаточно ясно показал, что это узнается лишь по тому одному, что он имеет идею, которая согласна со своим содержанием, или что истина сама для себя служит нормой. Прибавь к этому, что наша душа, поскольку она истинно воспринимает вещь, есть часть бесконечного разума Божия (*по королл. пол. 11 этой части*), и потому-то так необходимо, чтобы ясные и отчетливые идеи нашей души должны были быть столь же истинны, как и идея Бога.

ПОЛОЖЕНИЕ XLIV

В природе ума не заложено рассматривать вещи как случайные, но как необходимые.

Доказательство

К природе ума принадлежит воспринимать вещи истинно (*по пол. 14 этой части*), именно (*по акс. 6 части 1*) как они суть в себе, т. е. (*по пол. 29 части 1*) не как случайные, но как необходимые, — что и требовалось доказать.

Королларий

Отсюда следует, что это зависит только от воображения, что мы представляем вещи случайными как относительно прошедшего, так и относительно будущего.

Схолия

Каким образом это происходит, я объясню кратко. Мы показали выше (*пол. 17 этой части с его королл.*), что душа, даже если бы вещи и не существовали, может, тем не менее, всегда воображать их присутствующими, если нет причин, которые исключали бы их присутствие. Потом (*пол. 18 этой части*) мы показали, что если на человеческое тело действовали одновременно два внешних тела, то когда душа впоследствии вообразит одно из них, сразу же вспомнит и другое, т. е. она будет созерцать перед собой оба присутствующими, если не найдется причин, которые исключали бы их присутствие. Кроме того, никто не сомневается в том, что мы воображаем время именно потому, что мы воображаем, что одни тела движутся медленнее или быстрее других или одинаково быстро. Итак, предположим, что мальчик, который вчера в первый раз утром увидел Петра, в полдень увидел Павла и вечером — Симеона, а сегодня утром опять Петра. Из *положения 18* следует, что как только он видит утро, сразу же вообразит солнце проходящим по той же части неба, в которой он видел его в предыдущий день, или вообразит весь день и вместе с утром будет воображать Петра, с полднем — Павла, а с вечером — Симеона,

т. е. существование Павла и Петра будем воображать с отношением к будущему времени; и напротив, если он вечером увидит Симеона, то Павла и Петра отнесет к прошедшему времени, т. е. будет воображать их вместе с прошедшим временем; и это тем постояннее, чем чаще будет видеть их в этом самом порядке. Если же когда-нибудь случится, что он вечером вместо Симеона увидит Якова, тогда он на следующее утро вместе с вечером будет воображать то Симеона, то Якова, но не обоих вместе. Ибо мы предполагаем, что он вечером видел кого-то одного из них, а не обоих вместе. Итак, его воображение будет колебаться и с будущим вечером будет воображать то того, то другого, т. е. ни того, ни другого наверное, но обоих будет представлять в будущем случайно. И это колебание воображения будет такое же, если мы будем воображать вещи, которые мы таким же образом рассматриваем с отношением к прошедшему или настоящему времени; и, следовательно, вещи, отнесенные как к настоящему, так и к прошедшему или будущему времени, мы будем воображать как случайные.

Королларий II

К природе ума принадлежит воспринимать вещи под какой-нибудь формой вечности.

Доказательство

На самом деле уму по его природе свойственно представлять вещи как необходимые, а не как случайные (*по пред. пол.*). Но эту необходимость вещей (*по пол. 41 этой части*) он воспринимает истинно, т. е. (*по акс. 6 части 1*) как она есть сама в себе. Но (*по пол. 16 части 1*) эта необходимость вещей есть сама необходимость вечной природы Бога. Итак, уму по его природе свойственно представлять вещи под этой формой вечности. Прибавь к этому, что основы ума суть понятия (*по пол. 38*

этой части), которые выражают то, что обще для всех вещей, и которые (*по пол. 37 этой части*) не выражают сущности никакой отдельной вещи, которые, кроме того, должны быть представляемы без всякого отношения времени, но под какой-нибудь формой вечности, — что и требовалось доказать.

ПОЛОЖЕНИЕ XLV

Всякая идея какого бы то ни было тела или отдельной вещи, действительно существующей, необходимо содержит в себе вечную и бесконечную сущность Бога.

Доказательство

Идея отдельной вещи, действительно существующей, необходимо содержит в себе как сущность, так и существование самой вещи (*по королл. пол. 8 части 1*). Но отдельные вещи (*по пол. 15 части 1*) не могут быть представлены без Бога; и так как (*по пол. 6 этой части*) они имеют причиной Бога, поскольку он рассматривается под атрибутом, которого эти вещи суть состояния, то идеи их (*по акс. 4 части 1*) необходимо должны содержать в себе концепт их атрибута, т. е. (*по опр. 6 части 1*) вечную и бесконечную сущность Бога, — что и требовалось доказать.

Схолия

Здесь под существованием я не разумею продолжаемости, — т. е. существования, поскольку оно представляется абстрактно, и как бы некоторый вид количества. Ибо я говорю о самой природе существования, которое приписывается отдельным вещам потому, что они вытекают бесконечными способами из вечной необходимости природы Бога (*см. пол. 16 части 1*). Я говорю о самом существовании отдельных вещей, поскольку

они суть в Боге. Ибо хотя каждая из них определяется к существованию известным образом другой отдельной вещью, однако же сила, которой каждая вещь сохраняет существование, вытекает из вечной необходимости природы Бога. См. об этом королл. пол. 24 части 1.

ПОЛОЖЕНИЕ XLVI

Познание вечной и бесконечной сущности Бога, которую заключает в себе каждая идея, есть полное и совершенное.

Доказательство

Доказательство предыдущего положения имеет общий характер и, рассматривается ли вещь как часть или как целое, идея ее как целого или как части (*по пред. пол.*) заключает в себе вечную и бесконечную сущность Бога. Поэтому-то, что дает познание вечной и бесконечной сущности Бога, обще для всех и одинаково как в части, так и в целом; и, следовательно (*по пол. 38 этой части*), это познание будет полным, — что и требовалось доказать.

ПОЛОЖЕНИЕ XLVII

Человеческая душа имеет полное познание вечной и бесконечной сущности Бога.

Доказательство

Человеческая душа имеет идеи (*по пол. 22 этой части*), из которых она воспринимает (*по пол. 23 этой части*) себя и свое тело (*по пол. 19 этой части*), равно как и внешние тела (*по королл. 1 пол. 16 и пол. 17 этой части*), как действительно существующие; следовательно (*по пол. 45 и 46 этой части*), имеет полное познание вечной и бесконечной сущности Бога, — что и требовалось доказать.

Схолия

Из этого мы видим, что бесконечная сущность Бога и его вечность известны всем. А так как все находится в Боге и представляется посредством Бога, то следует, что мы из этого познания можем вывести многое, что мы знаем полно, и значит, образовать тот третий род познания, о котором мы говорили в *схолии 2 пол. 40 этой части*, и о превосходстве и пользе которого мы будем говорить в пятой части. Если же люди имеют не такое ясное познание Бога, как общих понятий, то это происходит оттого, что они не могут вообразить Бога, как воображают тела, и что они прилагают название *Бога* к образам вещей, которые они обыкновенно видят; а этого люди едва ли могут избежать, потому что на них постоянно действуют внешние тела. И действительно, большая часть ошибок состоит именно в том, что мы неправильно прилагаем к вещам названия. Когда, например, кто-нибудь говорит, что линии, идущие от центра круга к его окружности, не равны, то он, конечно, по крайней мере в это время, понимает под кругом нечто иное, чем математики. Если люди ошибаются в вычислении, то у них бывают одни числа в уме, а другие на бумаге. Поэтому если мы будем принимать во внимание их ум, то они, конечно, не ошибаются; но они нам кажутся ошибающимися потому, что мы думаем, что они и в уме имеют те же числа, которые стоят на бумаге. Если бы мы этого не думали, то и не считали бы их ошибающимися, как я не считал ошибшимся человека, который недавно закричал при мне, что его двор полетел на курицу соседа, потому что я хорошо понимал, что он хотел сказать. Но отсюда проистекают многие споры именно потому, что люди неверно объясняют свою мысль, или потому, что дурно истолковывают мысль другого. Ибо, на самом деле, когда они наиболее противоречат себе, то думают или то же самое, или думают другое, так что те ошибки и несоответствия, которые они находят в другом, не существуют.

ПОЛОЖЕНИЕ XLVIII

В душе нет неограниченной или свободной воли, но душа к желанию того или другого определяется какой-нибудь причиной, которая в свою очередь определяется другой причиной, а эта опять другой, и так до бесконечности.

Доказательство

Душа есть известное и определенное состояние мышления (по пол. II этой части), и потому (по королл. 2 пол. 17 части I) не может быть свободной причиной своих действий, или не может иметь неограниченной способности желания или нежелания, но к желанию того или другого (по пол. 28 части I) должна определяться какой-нибудь причиной, которая определяется другой, а эта опять другой, и проч., — что и требовалось доказать.

Схолия

Таким же образом доказывается, что в душе нет никакой неограниченной способности понимания, желания, любви и проч. Отсюда следует, что эти и подобные способности суть или совершенно фиктивны, или же не что иное, как метафизические или общие существа, которые мы обыкновенно образуем из частных; так что разум и воля так относятся к той или другой идее или к тому и другому желанию, как *каменность* к тому или другому камню, или как *человек* к Петру и Павлу. Причину же, почему люди считают себя свободными, мы объяснили в *приложении к I части*. Но прежде чем продолжать далее, следует заметить, что под волей я разумею *способность* утверждать и отрицать, а не желание; разумею, говорю я, способность, по которой душа утверждает или отрицает то, что истинно или ложно, а не желание, по которому душа стремится к вещам или отвращается от них. Но после того как мы доказали, что эти способ-

ности суть общие понятия, которые не отличаются от отдельных вещей, из которых мы их образуем, нужно исследовать, действительно ли желания суть что-нибудь другое, а не сами идеи вещей. Нужно, говорю я, исследовать, есть ли в душе другое какое-нибудь утверждение или отрицание, кроме того, которое содержит в себе идея, поскольку она есть идея, о чем *см. следующее положение и определение 3 этой части*, чтобы мышление не впало в картины. Ибо под идеями я разумею не образы, которые составляются в глубине глаза, или, если угодно, внутри головного мозга, но представления (*conceptus*) мышления.

ПОЛОЖЕНИЕ XLIX

В душе нет никакого желания или утверждения и отрицания, кроме того, которое заключает в себе идея, поскольку она есть идея.

Доказательство

В душе (*по пред. пол.*) нет неограниченной способности желания или нежелания, но есть только отдельные желания, именно то или другое утверждение, то или другое отрицание. Итак, представим себе какое-нибудь отдельное желание, например то состояние мышления, по которому душа утверждает, что три угла треугольника равны двум прямым. Это утверждение заключает в себе представление, или идею треугольника, т. е. оно не может быть представлено без идеи треугольника. Ибо это будет одно и то же, скажу ли я, что А должно содержать в себе представление В, или что А не может быть представлено без В. Далее, это утверждение (*по акс. 3 этой части*) также не может быть без идеи треугольника. Итак, это утверждение не может ни существовать, ни быть представлено без идеи треугольника. Затем, эта идея треугольника должна заключать в себе это же утверждение, а именно, что три его угла равняются двум прямым.

Поэтому, и наоборот, эта идея треугольника не может ни существовать, ни быть представлена без этого утверждения; следовательно (*по опр. 2 этой части*), это утверждение принадлежит к сущности идеи треугольника и есть не что иное, как она сама. И что мы сказали об этом желании (так как мы взяли его произвольно), — то же следует сказать и о каждом желании, а именно, что оно есть не что иное, как идея, — что и требовалось доказать.

Королларий

Воля и разум — одно и то же.

Доказательство

Разум и воля не что иное, как сами отдельные желания и идеи (*по пол. 48 этой части и его схолии*). Но отдельное желание и идея (*по пред. пол.*) — одно и то же. Следовательно, воля и разум — одно и то же, что и требовалось доказать.

Схолия

Этим мы устранили причину, которой обычно приписываются ошибки. Выше мы показали, что ложность состоит в недостатке познания, которым страдают извращенные и спутанные идеи. Поэтому ложная идея, поскольку она ложна, не заключает в себе достоверности. Итак, мы говорим, что человек успокоился на чем-нибудь ложном и не сомневается в нем, то говорим не то, что он уверен в нем, но только то, что он не чувствует сомнения или что он успокоился на ложном потому, что не было причин, которые заставляли бы его воображение колебаться (*см. об этом схолию пол. 44 этой части*). Итак, как бы, по нашему предположению, человек ни придерживался ложного, мы все-таки никогда не скажем, что он уверен в нем. Ибо под уверенностью мы понимаем нечто положительное (*см. пол. 43 этой части с его схолией*), а не отсутствие сомнения. Под отсутствием

же уверенности мы понимаем ложность. Но для более полного разъяснения предыдущего положения нужно сказать еще кое-что. Затем остается ответить на возражения, которые могут быть приведены против нашего учения. И наконец, для устранения всяких сомнений я посчитал необходимым показать некоторые выгоды этого учения. Я говорю некоторые, потому что главные выгоды яснее будут поняты из того, что мы скажем в части V.

Итак, я начну с первого и предупреждаю читателей, чтобы они тщательно делали различие между идеей или представлением (*conceptus*) души и образами вещей, которые мы воображаем. Затем необходимо делать различие между идеями и словами, которыми мы обозначаем вещи. Ибо потому, что многие или прямо смешивают эти три вещи, т. е. образы, слова и идеи, или недостаточно старательно, или же недостаточно осторожно различают их, они не знают совсем этого учения о воле, которое, однако, необходимо знать как для умозрения, так и для мудрого устройства жизни. На самом деле, кто думает, что идеи состоят в образах, которые образуются в нас вследствие движения тел, тот убежден, что те идеи вещей, составить подобного образа которых мы не можем, — не суть идеи, а лишь вымыслы, которые мы составляем по свободному произволу воли; следовательно, он смотрит на идеи как на немые изображения на картине и, зараженный этим предрассудком, не видит, что идея, поскольку она есть идея, заключает в себе утверждение или отрицание. Далее, те, которые смешивают слова с идеей или с самим утверждением, которое содержится в идее, думают, что они могут хотеть противоположное тому, что они чувствуют, тогда как они только на словах утверждают или отрицают что-нибудь противоположное тому, что они чувствуют. Но этих предрассудков легко может избежать тот, кто вникает в природу мышления, которая вовсе не содержит в себе представления (*conceptus*) протяжения; и потому тот ясно поймет, что идея (так как она

есть состояние (*modus*) мышления) не может состоять ни в образе какой-нибудь вещи, ни в словах. Ибо сущность слов и образов составляется одними телесными движениями, которые вовсе не содержат представления (*conceptus*) мышления.

Этих немногих замечаний достаточно для данного предмета. Поэтому я перехожу к упомянутым *возражениям*. Из них *первое* состоит в том, что считают несомненным, что воля простирается дальше, чем разум, и потому она отлична от него. Основание же, почему думают, что воля простирается дальше, чем разум, заключается в том, что, как говорят эти люди, они знают по опыту, что для того, чтобы соглашаться на бесконечное множество других вещей, которые мы не воспринимаем, нам не нужно большей способности соглашаться или утверждать и отрицать, чем той, какую мы уже имеем; но нужна большая способность понимания. Следовательно, воля отличается от разума тем, что он конечен, а она бесконечна. *Во-вторых*, нам могут возразить, что опыт, по-видимому, самым ясным образом учит, что мы можем задерживать наше суждение, чтобы не соглашаться на вещи, которые мы воспринимаем; что подтверждается также и тем, что ни о ком не говорится, что он обманывается, поскольку он воспринимает что-нибудь, но лишь поскольку он соглашается или не соглашается. Например, кто воображает крылатого коня, тот этим самым еще не соглашается, что существует конь с крыльями, т. е. он при этом не обманывается, если только вместе с тем он не допускает, что существует крылатый конь. Итак, опыт, по-видимому, яснейшим образом учит, что воля или способность соглашаться свободна и отлична от способности понимания. *В-третьих*, могут возразить, что одно утверждение, по-видимому, содержит не больше реальности, чем другое, т. е. нам нужно, по-видимому, не больше силы для того, чтобы утверждать как истинное то, что истинно, чем для того, чтобы утверждать как истинное нечто такое, что ложно. Но мы чувствуем, что одна идея имеет больше реальности или

совершенства, чем другая; ибо чем больше одни предметы имеют совершенства по сравнению с другими, тем и идеи их совершеннее других идей: из этого, по-видимому, также открывается различие между разумом и волей. *В-четвертых*, могут возразить: если человек действует не по свободе воли, то что произойдет, если он будет находиться в равновесии подобно ослице Буридана? Неужели он погибнет от голода и жажды? Если я соглашусь с этим, то буду казаться представляющим ослицу или статую человека, а не человека; если же не соглашусь, то должен буду признать, что он сам себя определяет и, следовательно, имеет способность ходить и делать, что хочет. Кроме этих возражений могут быть, вероятно, сделаны и другие; но так как я не обязан разбирать все, что каждому может прийти на ум, то я постараюсь ответить только на эти возражения и как можно короче. — На *первое* возражение я скажу, что я согласен, что воля простирается дальше, чем разум, если под разумом понимать только ясные и отчетливые идеи; но я отрицаю, что воля простирается дальше, чем восприятие или способность представления. И я не понимаю, почему способность желания скорее может быть названа бесконечной, чем способность чувствования; ибо как мы можем утверждать бесконечное множество вещей, одно, впрочем, после другого, потому что бесконечного множества вещей нельзя утверждать одновременно, той же способностью желания, точно так же мы можем ощущать или воспринимать бесконечное множество тел (именно одно после другого) той же способностью чувствования. Если мне скажут, что есть бесконечное множество вещей, которое мы не можем воспринимать, то я возражу, что мы его также не можем достичь никаким мышлением и, следовательно, никакой способностью желания. Но скажут, что если бы Бог захотел, чтобы мы воспринимали и это множество вещей, то он должен был бы дать нам большую способность восприятия, но не большую способность желания, чем какую он дал нам. Это

все равно, как если бы сказали, что если бы Бог захотел сделать, чтобы мы понимали бесконечное множество других существ, то он должен был бы дать нам больший разум, но не более общую, чем какую он дал, идею существа, чтобы мы могли охватить это бесконечное множество существ. Ибо мы показали, что воля есть всеобщее существо или идея, которой мы выражаем отдельные желания, т. е. то, что обще им всем. И потому когда эту общую идею всех желаний или всеобщую идею считают способностью, то нет ничего удивительного, если они говорят, что эта способность простирается дальше границ разума, в бесконечность. Ибо всеобщее одинаково приложимо к одному, к многому и к бесконечному множеству индивидуумов. На *второе* возражение я отвечаю, что я отрицаю, будто мы можем свободно задерживать наше суждение. Ибо когда мы говорим, что кто-нибудь задерживает свое суждение, мы этим говорим только то, что он видит, что он не вполне воспринимает вещь. Итак, задержка суждения есть на самом деле восприятие, а не свободная воля. Чтобы яснее понять это, предположим, что, мальчик воображает лошадь и не воспринимает ничего другого. Так как это воображение содержит в себе существование лошади (*по королл. пол. 17 этой части*) и мальчик не воспринимает ничего, что уничтожало бы существование лошади, то он необходимо будет представлять лошадь присутствующей и не будет сомневаться в ее существовании, хотя и не будет уверен в нем. Это мы ежедневно испытываем в сновидениях, и я не думаю, что кто-то полагает, что при сновидениях он имеет свободную власть задерживать суждения о том, что он видит во сне, или сделать так, чтобы ему не снилось то, что снится; и тем не менее случается, что мы и во сне задерживаем суждение, именно когда нам снится, что мы видим сон. Далее, я согласен, что никто не обманывается, поскольку он воспринимает, т. е. согласен, что образы воображения в душе, рассматриваемые сами по себе, не заключают в себе ошибку (*см. схолию пол. 17*

этой части), но я отрицаю, чтобы человек ничего не утверждал, поскольку он воспринимает. Ибо что значит воспринимать крылатого коня, как не утверждать о коне, что он имеет крылья. Ибо если душа не воспринимает ничего другого кроме крылатого коня, то она будет представлять его присущим себе и не будет иметь ни причины сомневаться в его существовании, ни способности не соглашаться, если только воображение крылатого коня не соединено с идеей, которая уничтожает существование этого коня, или если она воспринимает, что ее идея крылатого коня неполна, и тогда она или будет необходимо отрицать существование такого коня, или необходимо будет в нем сомневаться. Этим, по-моему, я ответил и на *третье* возражение, а именно, что воля есть нечто всеобщее, что приложимо ко всем идеям, и что она означает только то, что обще для всех идей, а именно утверждение, которого полная сущность, поскольку она представляется абстрактно, должна находиться в каждой идее и в этом только отношении одна и та же во всех, а не поскольку воля рассматривается как составляющая сущность какой-либо идеи; ибо в этом смысле отдельные утверждения столь же различны между собой, как и сами идеи. Например, утверждение, которое содержится в идее круга, так же отлично от утверждения, содержащегося в идее треугольника, как сама идея круга отлична от идеи треугольника. Затем я безусловно отрицаю, чтобы нам нужна была одинаковая сила мышления, как для утверждения истинным того, что истинно, так и для утверждения истинным того, что ложно. Ибо эти два утверждения, если посмотреть на душу, относятся между собою как бытие или небытие; в самом деле, в идеях нет ничего положительного, что составляло бы форму лжи (см. пол. 35 этой части с его схолией и схол. пол. 47 этой части). Поэтому здесь нужно обратить особое внимание на то, как мы легко обманываемся, когда смешиваем общее с частным и существа мыслимые и отвлеченные с реальными. Что касается, наконец, *четвертого* возражения, то я

говорю, что я вполне согласен, что человек, поставленный в такое состояние равновесия (именно когда он чувствует жажду и голод и видит пищу и питье, которые находятся от него в одинаковом расстоянии), умрет от голода и жажды. Если же меня спросят, не следует ли такого человека считать скорее ослом, чем человеком, то я скажу, что не знаю, так же как я не знаю, чем нужно считать того, кто надевает себе петлю на шею, и как нужно смотреть на мальчишек, дураков, безумных и проч.

Остается, наконец, показать, как знание этого учения полезно для жизни, что легко заметить из следующего.

I. Оно учит нас, что мы действуем только по мановению Бога и причастны к божественной природе, и притом тем более, чем совершеннее наши действия и чем более мы познаем Бога. Следовательно, это учение, кроме того, что успокаивает душу, включает в себе еще то, что оно учит нас, в чем состоит наше высшее счастье или блаженство, а именно в одном познании Бога, которое побуждает нас поступать только так, как внушают любовь и благочестие. Из этого мы ясно понимаем, до какой степени уклоняются от истинной оценки добродетели те, которые за добродетель и за прекрасные действия, как бы за величайшее рабство, ожидают, что Бог украсит их высочайшими наградами, как будто сама добродетель и служение Богу еще не составляют настоящего счастья и высшей свободы.

II. Оно учит нас, как мы должны вести себя в делах судьбы, в тех, которые не в нашей власти, т. е. в делах, которые не вытекают из нашей природы: а именно, мы должны с одинаковым настроением ожидать и переносить и то и другое лицо судьбы, так как все с одинаковой необходимостью вытекает из вечного определения Божия, совершенно так же, как из сущности треугольника вытекает, что три его угла равны двум прямым.

III. Это учение полезно для общественной жизни, поскольку оно учит ни к кому не питать ненависти, никого не презирать, не

раздражать, ни на кого не гневаться, никому не завидовать; кроме того, поскольку оно учит, что каждый должен быть доволен своим и помогать ближнему не по женскому сердоболию, пристрастию или суеверию, но только по руководству рассудка, т. е. в зависимости от того, как требуют время и обстоятельства, что я покажу в третьей части.

IV. Наконец, это учение полезно для гражданского общества, поскольку оно учит, каким образом граждане должны управляться и вести себя, именно, чтобы они не были рабами, но свободно исполняли то, что является наилучшим. И этим я исполнил все, что предполагал в этой схолии, потому заканчиваю на этом вторую часть. Я думаю, что в ней природу человеческой души и ее свойства я изложил довольно подробно и, насколько позволяла сущность предмета, довольно ясно, причем передал нечто такое, из чего можно вывести много прекрасного, очень полезного и такого, что необходимо знать, как это отчасти будет видно из последующего.

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

О происхождении и природе аффектов

ПРЕДИСЛОВИЕ

Многие писавшие об аффектах и об образе жизни людей рассуждают о них, по-видимому, не как о естественных вещах, которые следуют общим законам природы, но как о вещах, которые находятся вне природы; и даже, по-видимому, представляют себе человека в природе как государство в государстве. Ибо они думают, что человек скорее нарушает порядок природы, чем следует ему, что он имеет в своих действиях неограниченную свободу и определяется только сам собой и ничем другим. Далее, причину человеческого бессилия и непостоянства они приписывают не общему свойству природы, но какому-то повреждению человеческой природы, которую поэтому они оплакивают, осмеивают, презирают, или же, что бывает чаще, испытывают к ней отвращение; и кто умеет красноречивее и остроумнее изображать бессилие человеческого духа, тот считается как бы божественным. Однако не было недостатка и в отличнейших мужах (труду и усердию которых мы признаем себя обязанными многим), которые написали много прекрасного о правильном образе жизни людей и дали смертным советы, полные благоразумия; но истинной природы и силы аффектов и того, что может сделать душа для того, чтобы умерить их, насколько мне извес-

тно, не определил никто. Я знаю, конечно, что знаменитый Декарт, хотя он и думал, что душа имеет неограниченную власть над своими действиями, старался, однако, объяснить человеческие аффекты их первыми причинами и вместе с тем показать путь, следуя которым душа может иметь неограниченную власть над аффектами; но, по-моему, он при этом ничего не проявил, кроме пронизательности своего ума, как я докажу это в свое время. А я хочу теперь возвратиться к тем, кто соглашается лучше осмеивать и презирать человеческие аффекты и действия, чем понимать их. Им, без сомнения, покажется странным, что я собираюсь трактовать о пороках и безрассудствах людей геометрическим методом и хочу известным образом объяснить то, о чем они кричат, что оно противно рассудку, что оно суетно, абсурдно и отвратительно. Но я имею для этого следующее основание. В природе нет ничего, что можно было бы приписать ее несовершенству; ибо она всегда и везде одна и та же, и ее сила и способность действия всегда одинаковы; т. е. законы и правила природы, по которым все совершается и переходит из одних форм в другие, всегда и везде одни и те же, и поэтому существует только один способ понять природу всяких вещей, а именно — посредством общих законов и правил природы. Таким образом, аффекты ненависти, гнева, зависти и проч., рассматриваемые сами в себе, вытекают из такой же необходимости и силы природы, как и остальные отдельные вещи; и поэтому они указывают на известные причины, при помощи которых они могут быть поняты, и имеют известные свойства, столь же достойные нашего познания, как и свойства всякой другой вещи, одним созерцанием которой мы наслаждаемся. Итак, я буду исследовать природу и силу аффектов тем же методом, которого я придерживался в предшествующих частях о Боге и душе, и человеческие действия и стремления буду рассматривать так, как если бы речь шла о линиях, плоскостях или о телах.

ОПРЕДЕЛЕНИЯ

I. *Полной* (adaequata) *причиной* я называю ту, действие которой может быть понято ясно и отчетливо посредством ее же самой. *Неполной* же, или *частной*, я называю ту, действие которой не может быть понято посредством ее одной.

II. Я говорю, что мы *действуем*, тогда, когда в нас или вне нас совершается нечто, полную причину чего составляем мы, т. е. (*по пред. опред.*) когда в нас или вне нас вытекает из нашей природы нечто такое, что только посредством ее может быть понято ясно и отчетливо. И напротив, я говорю, что мы *страдаем*, тогда, когда в нас совершается нечто или из нашей природы вытекает нечто, чего мы составляем только частную причину.

III. Под *аффектом* я разумею испытываемые телом ощущения, которыми способность действия нашего тела увеличивается или уменьшается, усиливается или задерживается, и вместе с тем идеи этих ощущений.

Итак, если мы можем быть полной причиной какого-нибудь из этих испытываемых нами ощущений, тогда под аффектом я понимаю действие, а в других случаях — страсть.

ПОСТУЛАТЫ

I. Человеческое тело может испытывать различные ощущения, которые увеличивают или уменьшают способность его к деятельности, а также и другие, которые не делают этой способности ни большей, ни меньшей.

Этот постулат или аксиома основывается на постулате 1 и лемме 5 и 7, которые см. после положения 13 части 2.

II. Человеческое тело может претерпевать множество изменений и тем не менее сохранять впечатления или следы предметов (*о чем см. постул. 5 части 2*) и, следовательно, те же самые образы вещей; *определение их см. в схолии пол. 17 части 2.*

ПОЛОЖЕНИЕ I

Наша душа в одних случаях действует, в других страдает; именно, поскольку она имеет полные идеи, постольку она необходимо известным образом действует, а поскольку она имеет неполные идеи, постольку она необходимо что-либо претерпевает.

Доказательство

Некоторые идеи каждой человеческой души полны, а некоторые неполны и спутаны (*по схоласт. пол. 40 части 2*). Идеи же, которые в чьей-либо душе полны, полны в Боге, поскольку он составляет сущность этой души (*по королю. пол. 11 части 2*), а те, которые в душе неполны, в Боге также полны (*по тому же королю.*), не поскольку он содержит в себе сущность только этой души, но и поскольку он содержит в себе в то же время и души других вещей. Далее, из каждой данной идеи необходимо должно вытекать какое-нибудь действие (*по пол. 36 части 1*), полная причина которого есть Бог (*см. опр. 1 этой части*), не поскольку он бесконечен, но поскольку он рассматривается испытывающим действие этой данной идеи (*см. пол. 9 части 2*). Но для того действия, причина которого есть Бог, поскольку он испытывает действие идеи, которая в чьей-нибудь душе полна, та же самая душа служит полной причиной (*по королю. пол. 11 части 2*). Следовательно, наша душа (*по опр. 2 этой части*), поскольку она имеет полные идеи, необходимо в известных случаях действует; это первое. Затем, всего, что необходимо вытекает из идеи, которая полна в Боге, не поскольку он имеет в себе душу одного лишь человека, но поскольку он вместе с душой этого человека содержит в себе души и других вещей, всего того (*по тому же королю. 11 части 2*) душа этого человека есть не полная причина, а только частная. Поэтому (*по опр. 2 этой части*) душа, поскольку

она имеет неполные идеи, необходимо что-либо претерпевает; это второе. Итак, душа наша и т. д., — что и требовалось доказать.

Королларий

Из этого следует, что душа тем более подвержена страстям, чем больше имеет неполных идей, и, напротив, тем больше действует, чем больше имеет идей полных.

ПОЛОЖЕНИЕ II

Ни тело не может определить души к мышлению, ни душа тела к движению или к покою или к чему-нибудь другому (если есть что-нибудь такое).

Доказательство

Все состояния (модусы) мышления имеют причиной Бога, поскольку он есть вещь мыслящая, а не поскольку он выражается другим атрибутом (*по пол. 6 части 2*). Следовательно, то, что определяет душу к мышлению, есть модус мышления, а не протяжения, т. е. (*по опр. 1 части 2*) не есть тело; это первое. Далее, движение и покой должны происходить от другого тела, которое было определено к движению или покою другим телом, и вообще, все, что совершается в теле, должно было произойти от Бога, поскольку он рассматривается испытывающим действие какого-нибудь модуса протяжения, а не какого-нибудь модуса мышления (*по тому же пол. 6 части 2*), т. е. от души, которая (*по пол. 11 части 2*) есть состояние (модус) мышления, оно происходить не может; это второе. Итак, ни тело душу и т. д., — что и требовалось доказать.

Схолия

Это еще яснее можно понять из того, что сказано в *схолии положения 7 части 2*, именно, что душа и тело одна и та же

вещь, которая рассматривается то под атрибутом мышления, то под атрибутом протяжения. Из этого следует, что порядок или сцепление вещей — одно, рассматривается ли природа под тем или под другим атрибутом, и, следовательно, порядок действий и страстей нашего тела по природе существует вместе с порядком действий и страстей души. Это также следует из способа, которым мы доказали *положение 12 части 2*. И хотя не остается никаких оснований для сомнения, я все-таки думаю, что люди едва ли станут спокойно обсуждать этот предмет, если я не подтвержу его опытом: до такой степени они твердо убеждены, что тело по одному мановению души то движется, то приходит в покой и делает весьма многое, что зависит только от воли души и от искусства изобретения! Но на самом деле до сих пор никто еще не определил, что в состоянии делать тело, т. е. никто не узнал из опыта того, что тело может делать только по законам природы, поскольку она рассматривается лишь как телесная, и чего не может сделать, если не определяется душой. Ибо до сих пор никто не изучил устройства тела так тщательно, чтобы мог объяснить все его функции, не говоря уже о том, что и у животных наблюдается многое, что далеко превышает человеческую проницательность, и что лунатики делают во время сна многое, на что они не решились бы бодрствуя; это ясно показывает, что само тело по одним только законам природы может делать многое, чему удивляется его душа. Далее, никто не знает, каким образом и какими средствами душа движет тело, какую степень движения может сообщить телу и с какой скоростью может двигать его. Поэтому, когда люди говорят, что то или другое действие тела происходит от души, которая имеет власть над телом, то они сами не знают, что они говорят, и делают не что иное, как в красивых словах сознаются в том, что они не знают истинной

причины этих действий и даже не удивляются этому. На это возразят, что знают они или не знают, какими средствами душа движет тело, однако они знают по опыту, что если бы человеческая душа была не способна к мышлению, то и тело было бы недействительно; далее, они знают из опыта, что во власти только души как молчать, так и говорить, и многое другое, что, по их мнению, зависит от решения души.

Но что касается первого, то я спрошу у них, не показывает ли наш опыт также и того, что и наоборот, когда тело бывает недействительным, то и душа вместе с этим бывает неспособна к мышлению? Ибо когда тело покоится во время сна, то и душа вместе с ним спит и не имеет способности к мышлению, как во время бодрствования. Далее, я думаю, все знают из опыта, что душа не всегда одинаково способна к мышлению об одном и том же предмете; но сообразно с тем, как тело бывает более способно к тому, чтобы в нем возбудился образ того или другого предмета, и душа бывает более способна к созерцанию того или другого предмета. Но скажут, из одних законов природы, поскольку она рассматривается лишь как телесная, не могут быть выведены причины зданий, картин и других предметов подобного рода, которые производятся лишь человеческим искусством, и человеческое дело было бы не в состоянии построить какой-нибудь храм, если бы оно не определялось и не руководилось душой. Но я уже показал, что эти люди сами не знают, что может делать тело и что может быть выведено из одного созерцания законов самой природы, равно как и то, что им самим известно из опыта, что по одним только законам природы совершается много такого, что, по их мнению, никогда бы не могло совершиться иначе, как по руководству души, каково, например, то, что делают во сне лунатики, и чему они сами удивляются бодрствуя. Добавлю, что

устройство самого тела далеко превосходит все, что сделано человеческим искусством, не говоря уже о том, что я выше доказал, что из природы, под каким атрибутом ее ни рассматривать, вытекает бесконечное множество вещей. Что же касается второго возражения, то человеческие дела были бы гораздо удачнее, если бы во власти человека одинаково было как молчать, так и говорить. Но опыт более чем достаточно показывает, что люди ни над чем не имеют так мало власти, как над языком*, и так же мало могут сдержать его, как свои позывы. Поэтому многие думают, что мы делаем свободно только то, чего мы желаем несильно, так как позыв к этим вещам легко может быть побежден воспоминанием о другой вещи, о которой мы часто вспоминаем; но это невозможно относительно того, чего мы желаем с сильным аффектом, которого не может ослабить воспоминание о другой вещи. Но если бы они не знали, что мы делаем многое, в чем после раскаиваемся, и что мы часто, именно когда находимся под воздействием противоположных аффектов, видим лучшее, а следуем худшему**, то ничто не мешало бы им думать, что мы во всем действуем свободно.

Так ребенок думает, что он свободно желает молока, а рассерженный мальчик — что он хочет мести, и трус — что он хочет бежать. Таким же образом пьяный думает, что он по свободному решению души говорит то, о чем он потом в трезвом виде хотел бы умолчать. Так помешанный, болтун, ребенок и многие подобного рода люди думают, что они говорят по свободному решению души, тогда как на самом деле они

* Посл. Иакова III 8. Τὴν γλῶσσαν οὐδεὶς δύναται ἀνθρώπων σαθῆσαι (Никто из людей не может укротить язык).

** Слова из Овидиевых *Метам.* 7, 20 слд. Video meliora proboque, Deteriora sequor (Вижу и одобряю лучшее, а следуя худшему).

не могут сдержать своего порыва говорить; так что сам опыт не менее ясно, чем рассудок, учит, что люди только потому считают себя свободными, что сознают свои действия, а причин, которыми они определяются, не знают; и, кроме того, решения души суть не что иное, как самые позывы, которые бывают различны в зависимости от различного расположения тела. Ибо каждый направляет все по своему аффекту, и те, которые волнуются противоположными аффектами, сами не знают, чего они желают, а те, которые не имеют никакого аффекта, толкаются туда и сюда легким побуждением. Все это ясно показывает, что как решение души, так и позыв и определение тела по природе существуют вместе или, лучше, составляют одно и то же, одну вещь, которую, когда она рассматривается под атрибутом мышления и объясняется им, мы называем *решением*, а когда она рассматривается под атрибутом протяжения и выводится из законов движения и покоя, тогда мы называем *определением* (*determinatio*); это еще яснее видно будет из того, что мы скажем далее. Ибо то, что я прежде всего хочу заметить здесь, есть уже нечто другое, именно, что мы ничего не можем делать по решению души, если не вспомним о нем. Например, мы не можем сказать слово, если предварительно не вспомним его. Далее, душа наша не имеет свободной власти вспомнить какую-нибудь вещь или забыть ее. Поэтому находящимся во власти души считается только то, что о вещи, о которой мы вспоминаем, мы можем молчать или говорить лишь по решению души. Но когда нам снится, что мы говорим, то мы также думаем, будто мы говорим по свободному решению души, и однако же в этом случае мы не говорим, или если и говорим, то по самопроизвольному движению тела. Затем, мы видим во сне, что мы что-либо от людей скрываем, и это по тому же решению души, по которому мы бодрствуя умалчиваем о том, что мы знаем. Наконец, мы видим во сне, что по

решению души делаем нечто, на что мы не отваживаемся бодрствуя. Поэтому я очень желал бы знать, не существует ли в душе двух родов решений, из которых одни фантастичны, а другие свободны. Итак, если мы не хотим доходить до абсурда, то обязательно должны согласиться, что то решение души, которое считается свободным, не отличается от самого воображения или памяти и есть не что иное, как то утверждение, которое необходимо содержит в себе идея, поскольку она есть идея (см. пол. 49 части 2). И потому эти решения души происходят в ней с той же необходимостью, как и идеи вещей, действительно существующих. Итак, те, которые думают, что они говорят, молчат или вообще делают что-нибудь по свободному решению души, просто грезят с открытыми глазами.

ПОЛОЖЕНИЕ III

Действия души происходят только от полных идей; страсти же зависят только от неполных.

Доказательство

Первое, что составляет сущность души, есть не что иное, как идея тела, действительно существующего (по пол. 11 и 13 части 2), которая (по пол. 15 части 2) слагается из многих идей, из которых некоторые (по королл. пол. 38 части 2) полны, а некоторые неполны (по королл. пол. 29 части 2). Следовательно, все, что вытекает из природы души и чего ближайшая причина есть душа, посредством которой оно должно быть понимаемо, необходимо должно вытекать или из полной, или неполной идеи. Но поскольку душа (по пол. 1 этой части) имеет неполные идеи, постольку она необходимо страдает. Следовательно, действия души вытекают только из полных идей, и душа страдает только потому, что она имеет неполные идеи, — что и требовалось доказать.

Схолия

Итак, мы видим, что страсти принадлежат душе лишь постольку, поскольку она имеет нечто, что содержит в себе отрицание, или поскольку она рассматривается как часть природы, которая сама по себе без другого не может быть представлена ясно и отчетливо. И на этом основании я мог бы показать, что страсти таким же образом относятся к отдельным вещам, как и к душе, и не могут быть представлены иным образом. Но моя цель — говорить только о человеческой душе.

ПОЛОЖЕНИЕ IV

Никакая вещь не может быть разрушена иначе, как только внешней причиной.

Доказательство

Это положение ясно само собой. Ибо определение каждой вещи утверждает сущность самой вещи, а не отрицает ее; иначе — полагает сущность вещи, а не уничтожает ее. Итак, если мы вникаем только в саму вещь, а не во внешние причины, то не можем найти в ней ничего, что могло бы разрушить ее, — что и требовалось доказать.

ПОЛОЖЕНИЕ V

Вещи постольку противны природе, т. е. постольку не могут быть в одном и том же субъекте, поскольку одна из них может разрушить другую.

Доказательство

Ибо если бы они могли быть согласны между собой или могли находиться вместе в одном и том же субъекте, то, следовательно, в одном и том же субъекте могло бы находиться

нечто такое, что могло бы его разрушить, — а это (*по пред. пол.*) абсурдно. Итак, вещи и т. д., — что и требовалось доказать.

ПОЛОЖЕНИЕ VI

Каждая вещь, насколько от нее зависит, стремится сохранить свое существование.

Доказательство

Ибо вещи суть отдельные состояния, которыми известным определенным образом выражаются атрибуты Бога (*по королл. пол. 25 части 1*), т. е. (*по пол. 34 части 1*) вещи, которые известным и определенным образом выражают могущество Бога, которым он существует и действует. Ни одна вещь не заключает в себе ничего такого, чем бы она могла быть разрушена, или что уничтожало бы ее существование (*по пол. 4 этой части*); но, напротив, она сопротивляется всему тому (*по пред. пол.*), что может уничтожить ее существование. Поэтому насколько она может и насколько от нее зависит, она стремится сохранить свое существование, — что и требовалось доказать.

ПОЛОЖЕНИЕ VII

Стремление, по которому каждая вещь стремится сохранить свое существование, есть не что иное, как действительная сущность самой вещи.

Доказательство

Из данной сущности каждой вещи необходимо следует что-нибудь (*по пол. 36 части 1*), и вещи не имеют другой силы, кроме той, которая вытекает необходимо из их определенной природы (*по пол. 29 части 1*). Поэтому сила или стрем-

ление вещи, по которому она делает что-нибудь одна или вместе с другими или стремится делать, т. е. (по пол. 6 этой части) сила или стремление, по которому она стремится сохранить свое существование, есть не что иное, как сама данная или действительная сущность вещи, — что и требовалось доказать.

ПОЛОЖЕНИЕ VIII

Стремление, по которому каждая вещь стремится сохранить свое существование, не включает в себе никакого определенного времени, а неопределенное.

Доказательство

Ибо если бы оно заключало в себе ограниченное время, которым бы определялась продолжительность вещи, тогда из одной только способности, по которой вещь существует, следовало бы, что вещь после этого ограниченного времени не может существовать, а должна разрушиться; но это (по пол. 4 этой части) абсурдно. Следовательно, стремление, по которому вещь существует, не включает в себе определенного времени, а напротив, если она не разрушается внешней причиной (по тому же пол. 4 этой части), то в силу той же способности, по которой она уже существует, будет продолжать существовать всегда; следовательно, это стремление включает в себе неопределенное время, — что и требовалось доказать.

ПОЛОЖЕНИЕ IX

Душа, как поскольку она имеет ясные и отчетливые идеи, так и поскольку она имеет идеи спутанные, стремится сохранить свое существование некоторым неопределенным его продолжением и сознает это свое стремление.

Доказательство

Сущность души составляется из полных и неполных идей (*как мы показали в пол. 3 этой части*), поэтому (*по пол. 7 этой части*), поскольку она имеет как те, так и эти, она стремится сохранить свое существование, и притом (*по пол. 8 этой части*) некоторым неопределенным его продолжением. Но так как душа (*по пол. 23 части 2*) необходимо сознает себя посредством идей испытываемых телом впечатлений, то, следовательно, она сознает (*по пол. 7 этой части*) и свое стремление, — что и требовалось доказать.

Схолия

Это стремление, когда оно относится к одной душе, называется *волей*; но когда оно относится и к душе и к телу одновременно, то называется *позывом* (*appetitus*), который есть не что иное, как сама сущность человека, из природы которой необходимо вытекает то, что служит для его сохранения; и потому человек определен делать это самое. Затем, между позывом и пожеланием только та разница, что пожелание относится большей частью к людям, поскольку они сознают свой позыв, и потому его можно определить так: *пожелание* (*cupiditas*) *есть позыв, соединенный с его сознанием*. Из всего этого вытекает, что мы стремимся к чему-нибудь, хотим, имеем позыв или желаем чего-нибудь не потому, что считаем это хорошим, но, напротив, мы считаем что-нибудь хорошим потому, что мы к нему стремимся, хотим его, имеем к нему позыв или желаем его.

ПОЛОЖЕНИЕ X

Идеи, исключаящей существование нашего тела, не может быть в нашей душе, но она противоположна ей.

Доказательство

Что может разрушить наше тело, того не может быть в нем (*по пол. 5 этой части*). Поэтому и идеи этой вещи не может

быть в Боге, поскольку он имеет идею нашего тела (*по королл. пол. 9 части 2*), т. е. (*по пол. 11 и 13 части 2*) идеи этой вещи не может быть и в нашей душе; но, напротив, так как первое (*по пол. 11 и 13 части 2*), что составляет сущность души, есть идея тела, действительно существующего, то первое и главное стремление нашей души (*по пол. 7 этой части*) состоит в том, чтобы утверждать существование нашего тела. И поэтому идея, которая отрицает существование нашего тела, противоположна нашей душе, — что и требовалось доказать.

ПОЛОЖЕНИЕ XI

Что увеличивает или уменьшает способность нашего тела к деятельности, что содействует ей или стесняет ее, идея всего того увеличивает или уменьшает способность нашей души к мышлению, содействует ей или стесняет ее.

Доказательство

Это положение следует из положения 7 части 2 или также из положения 14 части 2.

Схолия

Итак, мы видим, что душа может претерпевать множество перемен и переходить то к большему, то к меньшему совершенству, и эти страдательные состояния выражают нам аффекты печали и радости. Под радостью я буду таким образом разумею дальше *страсть, посредством которой душа переходит к большему совершенству; а под печалью — страсть, посредством которой она переходит к меньшему совершенству.* Далее, *аффект радости, относящийся вместе к душе и телу, я называю игривостью или веселостью; а аффект печали — скорбью или меланхолией.* Но нужно заметить, что игривость и скорбь относятся к человеку тогда, когда одна его часть испытывает на себе больше стороннего действия, чем остальные;

веселость же и меланхолия — когда все части испытывают на себе стороннее действие одинаково. Затем, что такое *пожелание*, это я объяснил в *схолии положения 9 этой части*, и кроме этих трех, я не знаю никакого первичного аффекта; ибо все остальные вытекают из этих трех, как я покажу дальше. Но прежде чем продолжать дальше, я хочу подробнее объяснить *положение 10*, чтобы было более понятно, каким образом идея может быть противоположна идее.

В *схолии положения 17 части 2* мы показали, что идея, которая составляет сущность души, включает в себе существование тела на протяжении всего времени, пока существует само тело. Далее, из того, что мы показали в *королларии положения 8 части 2* и в *схолии к нему*, следует, что настоящее существование нашей души зависит только от того, что душа включает в себе действительное существование тела. Наконец, мы показали, что способность души, по которой она воображает вещи и вспоминает их, зависит от того (*см. пол. 17 и 18 части 2 с его схолией*), что она включает в себе действительное существование тела. Из этого следует, что настоящее существование души и ее способность воображения уничтожаются, как только душа перестает утверждать настоящее существование тела. Но причиной того, почему душа перестает утверждать существование тела, не может быть сама душа (*по пол. 4 этой части*), а также и не то, что тело перестало существовать. Ибо (*по пол. 6 части 2*) причина, почему душа утверждает существование тела, состоит не в том, что тело начало существовать (поэтому, на том же основании, она не перестает утверждать существование тела оттого, что тело перестает существовать), но (*по пол. 17 части 2*) это происходит от другой идеи, которая исключает настоящее существование нашего тела и, следовательно, нашей души и которая поэтому противоположна идее, составляющей сущность нашей души.

ПОЛОЖЕНИЕ XII

Душа, насколько может, стремится воображать то, что увеличивает способность тела к деятельности или содействует ей.

Доказательство

Пока человеческое тело испытывает впечатление, которое заключает в себе природу какого-нибудь внешнего тела, до тех пор человеческая душа созерцает это тело как себе присущее (по пол. 17 части 2), а следовательно (по пол. 7 части 2), пока человеческая душа созерцает какое-нибудь внешнее тело как присущее, т. е. (по схолии к тому же пол. 17) воображает его, до тех пор человеческое тело испытывает впечатление, которое заключает в себе природу этого внешнего тела. И поэтому, пока душа воображает то, что увеличивает или поддерживает способность нашего тела к деятельности, до тех пор тело подвергается впечатлениям, которые увеличивают или поддерживают его способность к деятельности (см. постул. 1 этой части); и, следовательно (по пол. 11 этой части), до тех пор увеличивается и поддерживается способность души к мышлению. Отсюда (по пол. 6 или 9 этой части) душа, насколько может, стремится воображать это, — что и требовалось доказать.

ПОЛОЖЕНИЕ XIII

Когда душа воображает то, что уменьшает или задерживает способность тела к деятельности, то она стремится, сколько может, вспоминать те вещи, которые исключают существование этого.

Доказательство

Пока душа воображает что-нибудь подобное, до тех пор уменьшается или задерживается сила души и тела (как мы до-

казали в пред. пол.), и тем не менее она до тех пор будет воображать это, пока она не вообразит что-либо другое, что исключает настоящее существование этой вещи (по пол. 17 части), т. е. (как мы сейчас показали) сила души и тела уменьшается и задерживается до тех пор, пока душа не вообразит что-нибудь другое, что исключает существование этой вещи, и что, следовательно, душа (по пол. 9 этой части), насколько может, будет стремиться вообразить или вспомнить, — что и требовалось доказать.

Королларий

Отсюда следует, что душа не любит воображать то, что уменьшает или задерживает силу ее и тела.

Схолия

Из этого мы ясно понимаем, что такое *любовь* и что такое *ненависть*. Именно любовь есть не что иное, как *радость, сопровождаемая идеей внешней причины, а ненависть* — не что иное, как *печаль, сопровождаемая идеей внешней причины*. Поэтому мы видим, что тот, кто любит, обязательно стремится иметь при себе и сохранять ту вещь, которую любит, а, напротив, кто ненавидит, тот стремится удалить и разрушить ту вещь, которую ненавидит. Но обо всем этом подробнее будет говориться далее.

ПОЛОЖЕНИЕ XIV

Если душа одновременно подверглась действию двух аффектов, то, когда она впоследствии подвергается действию одного из них, подвергнется также и действию другого.

Доказательство

Если человеческое тело одновременно подверглось действию двух тел, то, когда душа вообразит впоследствии одно из

них, она сразу же вспомнит и о другом (*по пол. 18 части 2*). Но воображения души скорее показывают аффект нашего тела, чем природу внешних тел (*по королл. 2 пол. 16 части 2*) поэтому если тело, а следовательно, и душа подверглась одновременно действию двух аффектов (*см. опр. 3 этой части*), то, когда впоследствии она подвергается действию одного из них, подвергнется также и действию другого, — что и требовалось доказать.

ПОЛОЖЕНИЕ XV

Каждая вещь может быть случайно причиной радости, печали или желания.

Доказательство

Предположим, что душа подвергается одновременно действию двух аффектов, из которых один не увеличивает и не уменьшает ее способности к деятельности, а другой увеличивает или уменьшает (*см. пост. 1 этой части*). Из предыдущего положения следует, что когда душа впоследствии подвергнется действию первого аффекта как своей истинной причины, которая (*по предположению*) сама собой не увеличивает и не уменьшает ее способности мышления, то сразу же подвергнется действию и другого, который увеличивает или уменьшает способность ее мышления, т. е. (*по схолии пол. 2 этой части*) почувствует радость или печаль; и потому та вещь не сама по себе, но только случайно будет причиной радости или печали. Этим же самым способом легко показать, что та же вещь может быть случайно и причиной пожелания, — что и требовалось доказать.

Королларий

Только на основании того, что мы созерцаем какую-нибудь вещь с аффектом радости или печали, действующей причиной которого она не является, мы можем ее любить или ненавидеть.

Доказательство

Ибо из одного этого происходит то (*по пол. 14 этой части*), что душа, воображая эту вещь впоследствии, испытывает действие аффекта радости или печали, т. е. (*по схолии пол. 11 этой части*) то, что сила души и тела увеличивается или уменьшается, и т. д. и, следовательно (*по пол. 12 этой части*), то, что душа желает воображать вещь или (*по королл. пол. 13 этой части*) отвращается от нее; т. е. (*прим. пол. 13*) что она любит или ненавидит ее, — что и требовалось доказать.

Схолия

Отсюда мы видим, каким образом случается, что мы любим или ненавидим что-нибудь без всякой известной нам причины, но только по *симпатии* (как говорят) и *антипатии*. Сюда относятся также и те предметы, которые возбуждают в нас радость или печаль только потому, что они имеют нечто сходное с теми предметами, которые обычно возбуждают в нас такие же аффекты, как я покажу дальше. Я знаю, правда, что авторы, которые первыми стали употреблять термины симпатии и антипатии, хотели обозначить ими какие-то скрытые качества вещей; но тем не менее я думаю, что мы можем разуместь под ними также известные или явные качества.

ПОЛОЖЕНИЕ XVI

Только на том основании, что мы воображаем, будто какая-нибудь вещь имеет нечто сходное с предметом, который обычно возбуждает в других радость или печаль, мы будем любить или ненавидеть эту вещь, хотя то, в чем она сходна с предметом, не есть действующая причина этих аффектов.

Доказательство

То, что сходно с предметом, мы созерцали в самом предмете (*по предположению*) с аффектом радости или печали; по-

этому когда в душе возбуждается его образ (*по пол. 14 этой части*), то сразу же возбуждается тот или другой аффект, и, следовательно, вещь, которая представляется нам имеющей то же самое, будет (*по пол. 15 этой части*) случайно причиной радости или печали. Поэтому хотя то, в чем она сходна с предметом, и не есть действующая причина этих аффектов, мы все-таки будем ее любить или ненавидеть, — что и требовалось доказать.

ПОЛОЖЕНИЕ XVII

Если мы воображаем, что вещь, которая обычно вызывает у нас печаль, имеет в себе нечто сходное с другой вещью, которая равным образом обыкновенно вызывает у нас большую радость, то мы будем ненавидеть ее и в то же время любить.

Доказательство

Ибо эта вещь (*по предположению*) есть сама по себе причина печали, и (*по схолии пол. 13 этой части*), поскольку мы воображаем ее с этим аффектом, мы ненавидим ее; но, кроме того, поскольку мы воображаем, что она имеет нечто подобное другой вещи, которая равным образом обычно вызывает в нас большой аффект радости, мы будем любить ее с большим напряжением радости (*по пред. пол.*). И, следовательно, мы будем ее ненавидеть и в то же время любить, — что и требовалось доказать.

Схолия

Это состояние души, происходящее от двух противоположных аффектов, называется *колебанием души*, которое так относится к аффекту, как сомнение к воображению (*см. схол. пол. 44 части 2*), а колебание и сомнение различаются между собой только по степени. Но нужно заметить, что в предыду-

щем положении я вывел эти колебания души из причин, которые сами по себе бывают причиной одного аффекта, а случайно — другого. Это я сделал потому, что их легче было вывести из предыдущего, а не потому, что я отрицаю, что колебания души большей частью происходят от предмета, который бывает действующей причиной обоих аффектов. Ибо человеческое тело (*по пост. 1 части 2*) состоит из многих индивидуумов различной природы, и потому (*по акс. 1 после леммы 3, след. за пол. 13 части 2*) может испытывать на себе действие одного и того же тела различными способами; и наоборот, так как на одну и ту же вещь можно действовать многими способами, то на одну и ту же часть тела тоже можно действовать разными способами. Из этого мы легко можем понять, что один и тот же предмет может быть причиной многих и противоположных аффектов.

ПОЛОЖЕНИЕ XVIII

Человек посредством образа вещи минувшей или будущей возбуждается таким же аффектом радости и печали, как и посредством образа вещи настоящей.

Доказательство

Пока человек испытывает впечатление образа какой-нибудь вещи, он будет представлять вещь присутствующей, даже если бы она не существовала (*по пол. 17 части 2 с его королл.*), и он воображает ее минувшей или будущей только тогда, когда ее образ соединен с образом прошедшего или будущего времени (*см. схоласт. пол. 44 части 2*). Поэтому образ вещи, рассматриваемый сам по себе, бывает одинаков, относится ли он к будущему или прошедшему времени, или к настоящему, т. е. (*по королл. 2 пол. 16 части 2*) состояние тела, или аффект, бывает одинаков, будет ли это образ прошедшей или

будущей вещи, или настоящей; а следовательно, и аффект радости и печали бывает одинаков, будет ли это образ вещи минувшей или будущей, или настоящей, — что и требовалось доказать.

Схолия I

Я называю вещь минувшей или будущей постольку, поскольку мы испытали уже ее впечатление или будем испытывать. Например, поскольку мы ее видели или увидим, она подкрепила нас или подкрепит, повредила нам или повредит и проч. Ибо поскольку мы таким образом воображаем ее, постольку утверждаем ее существование, т. е. тело не подвергается никакому аффекту, который исключал бы существование вещи; и потому (по пол. 11 части 2) образ какой-нибудь вещи производит на тело то же действие, как если бы сама вещь присутствовала. Но так как большей частью бывает так, что те, которые много испытали, колеблются все время, пока созерцают вещь как будущую или как минувшую, и сильно сомневаются в исходе вещи (см. схол. пол. 44 части 2), то от этого происходит, что аффекты, вытекающие из подобных образов вещей, не бывают постоянными, а большей частью возмущаются образами многих других вещей, пока люди не приобретут большей уверенности в исходе вещи.

Схолия II

Из только что сказанного мы понимаем, что такое надежда, страх, безопасность, отчаяние, удовольствие и угрыzenie совести. И в самом деле, надежда есть не что иное, как *непостоянная радость, происходящая от образа вещи будущей или минувшей*, в исходе которой мы сомневаемся. Страх, напротив, есть *непостоянная печаль, происходящая от образа сомнительной вещи*. Затем, если уничтожается сомнение этих аффектов, то из надежды происходит чувство безопасности,

а из страха — *отчаяние*, именно *радость* или *печаль*, происходящая от образа вещи, которой мы боялись или надеялись. Далее, *удовольствие* есть *радость*, происходящая от образа вещи минувшей, в исходе которой мы сомневались. Наконец, *угрызение совести* есть *печаль*, противоположная *удовольствию*.

ПОЛОЖЕНИЕ XIX

Если кто вообразит, что то, что он любит, разрушается, то он будет печалиться; если же он вообразит, что оно сохраняется, то он будет радоваться.

Доказательство

Душа, насколько может, стремится воображать то, что увеличивает или поддерживает способность тела к деятельности (*по пол. 12 этой части*), т. е. (*по схол. пол. 13 этой части*), то, что она любит. Но воображению содействует то, что полагает существование вещи, и препятствует то, что исключает существование вещи (*по пол. 17 части 2*). Следовательно, образы вещей, которые полагают существование любимой вещи, содействуют стремлению души, по которому она стремится воображать любимую вещь, т. е. (*по схол. пол. 11 этой части*) вызывают в душе радость; а, напротив, те образы, которые исключают существование любимой вещи, препятствуют тому же стремлению души, т. е. (*по той же схол.*) причиняют душе печаль. Таким образом, если кто вообразит, что то, что он любит, разрушается, то он будет печалиться, и проч., — что и требовалось доказать.

ПОЛОЖЕНИЕ XX

Если кто-либо вообразит, что то, что он ненавидит, разрушится, то он будет радоваться.

Доказательство

Душа (*по пол. 13 этой части*) стремится воображать то, что исключает существование вещей, которыми уменьшается или задерживается способность тела к деятельности, т. е. (*по схол. того же пол.*) стремится воображать то, что исключает существование вещей, которые она ненавидит. Поэтому образ вещи, исключаящий существование того, что душа ненавидит, помогает этому стремлению души, т. е. (*по схолии пол. 11 этой части*) причиняет душе радость. Таким образом, кто вообразит, что то, что он ненавидит, разрушается, тот будет радоваться, — что и требовалось доказать.

ПОЛОЖЕНИЕ XXI

Если кто вообразит, что то, что он любит, испытывает радость или печаль, то и он будет испытывать радость или печаль; и каждый из этих аффектов будет в любящем больше или меньше в зависимости от того, будет ли он больше или меньше в любимой вещи.

Доказательство

Образы вещей (*как в пол. 19 этой части мы доказали*), которые полагают существование любимой вещи, содействуют стремлению души, которым она стремится воображать самую любимую вещь. Но радость полагает существование радостной вещи, и тем больше, чем больше аффект радости: ибо она (*по схол. пол. 11 этой части*) есть переход к большему совершенству. Следовательно, образ радости любимой вещи содействует в любящем стремлению его души, т. е. (*по схол. пол. 11 этой части*) возбуждает в любящем радость, и тем большую, чем больше был этот аффект в любимой вещи. Это первое. Затем, поскольку какая-нибудь вещь удручается печалью, постольку она разрушается, и тем больше, чем большей удручена печа-

лю (по той же схол. пол. 11 этой части). Следовательно (по пол. 19 этой части), если кто-либо вообразит, что то, что он любит, удручено печалью, тот и сам будет удручен печалью, и тем большей, чем больше этот аффект в любимой вещи, — что и требовалось доказать.

ПОЛОЖЕНИЕ XXII

Если мы вообразим, что кто-нибудь причиняет радость вещи, которую мы любим, то мы почувствуем к нему любовь. Если же, напротив, мы вообразим, что он причиняет ей печаль, то мы почувствуем к нему ненависть.

Доказательство

Кто вещи, которую мы любим, причиняет радость или печаль, тот и нам причиняет радость или печаль, когда именно мы воображаем, что любимая нами вещь испытывает радость или печаль (по пред. пол.). Но эта радость или печаль предполагается существующей в нас в сопровождении идеи внешней причины. Следовательно (по схол. пол. 13 этой части), если мы вообразим, что кто-нибудь причиняет радость или печаль вещи, которую мы любим, то мы почувствуем к нему любовь или ненависть, — что и требовалось доказать.

Схолия

Положение 21 объясняет нам, что такое *сострадание*, которое мы можем определить так, что оно есть *печаль, происходящая от несчастья другого*. Но каким именем нужно назвать радость, вызываемую счастьем другого, я не знаю. Далее, *любовь к тому, кто делает добро другому*, мы будем называть *благосклонностью*, а *ненависть к тому, кто делает зло другим*, — *негодованием*. Наконец, нужно заметить, что мы сострадаем не только той вещи, которую любили (как мы показали в

пол. 21), но также и той, к которой мы прежде не имели никакого аффекта, только считали ее подобной себе (как я покажу ниже); и поэтому мы бываем благосклонны и к тому, кто делает добро подобному нам, и чувствуем негодование к тому, кто наносит вред подобному нам.

ПОЛОЖЕНИЕ XXIII

Если кто вообразит, что то, что он ненавидит, удручено печалью, то он будет радоваться, и если, напротив, он вообразит, что оно испытывает радость, то он будет печалиться; и каждый из этих аффектов будет тем больше или меньше, чем больше или меньше противоположный ему аффект находится в том, что он ненавидит.

Доказательство

Поскольку ненавистная вещь удручается печалью, постольку она разрушается, и тем более, чем большей печалью удручается (по схол. пол. 11 этой части). Итак, кто вообразит (по пол. 20 этой части), что вещь, которую он ненавидит, испытывает печаль, тот сам, наоборот, будет испытывать радость, и тем большую, чем большую печаль воображает в ненавистной ему вещи. Это первое. Затем, радость полагает существование вещи (по схол. пол. 11 этой части), и тем более, чем большею представляется радость. Если кто воображает, что тот, кого он ненавидит, испытывает радость, то это воображение (по пол. 13 этой части) будет стеснять его стремление, т. е. (по схол. пол. 11 этой части) тот, кто ненавидит, будет испытывать печаль, — что и требовалось доказать.

Схолия

Эта радость вряд ли может быть прочной и вряд ли может существовать без всякого столкновения в душе. Ибо (как я сей-

час покажу в пол. 27), поскольку мы воображаем, что вещь, подобная нам, удручена печалью, постольку мы должны печалиться; и наоборот, если мы вообразим, что она радуется. Но здесь мы имеем в виду только ненависть.

ПОЛОЖЕНИЕ XXIV

Если мы вообразим, что кто-нибудь причиняет радость вещи, которую мы ненавидим, то мы будем питать и к нему ненависть. Если же, напротив, мы, вообразим, что он причиняет ей печаль, то мы будем питать к нему любовь.

Доказательство

Это положение доказывается таким же образом, как и положение 22 этой части, которое и смотри.

Схолия

Эти и подобные аффекты ненависти относятся к зависти, которая поэтому есть не что иное, как сама ненависть, поскольку она рассматривается располагающей человека таким образом, что он радуется при несчастье другого, и, наоборот, печалится при его счастье.

ПОЛОЖЕНИЕ XXV

Мы стремимся утверждать о себе и о любимом предмете все то, что, как мы воображаем, причиняет нам или любимой вещи радость; и, напротив, стремимся отрицать все то, что, как мы воображаем, нам или любимой вещи причиняет печаль.

Доказательство

Что мы воображаем причиняющим любимой вещи радость или печаль, то и нам причиняет радость или печаль (по пол. 21 этой части). Но душа (по пол. 12 этой части), насколько мо-

жет, стремится воображать то, что причиняет нам радость, т. е. (по пол. 17 части 2 и его королл.) представлять это присутствующим; и, напротив (по пол. 13 этой части), исключать существование того, что нам причиняет печаль. Следовательно, мы стремимся утверждать о себе и о любимой вещи все то, что мы воображаем причиняющим нам или любимой вещи радость, и наоборот, — что и требовалось доказать.

ПОЛОЖЕНИЕ XXVI

Мы стремимся утверждать о вещи, которую ненавидим, все то, что, как мы воображаем, причиняет ей печаль и, напротив, стремимся отрицать то, что, как мы воображаем, причиняет ей радость.

Доказательство

Это положение вытекает из положения 23, как предыдущее из положения 21 этой части.

Схолия

Из этого мы видим, что часто случается, что человек о себе и о любимой вещи имеет преувеличенное мнение и, напротив, ненавистную вещь ценит ниже ее достоинства. Такое воображение, когда оно относится к самому человеку, имеющему о себе преувеличенное мнение, называется *гордостью* и есть вид помешательства, так как человек грезит с открытыми глазами, будто он может сделать все то, что существует только в его воображении и что он представляет себе как действительность и наслаждается этим, пока не представит себе что-нибудь такое, что исключает существование этих грез и ограничивает его способность действия. Итак, *гордость есть радость, происходящая оттого, что человек имеет преувеличенное мнение о себе.* Далее, *радость, происходящая оттого, что человек ценит*

другого выше надлежащего, называется превознесением, и, наконец, та радость, которая происходит оттого, что человек ценит другого меньше надлежащего, называется пренебрежением.

ПОЛОЖЕНИЕ XXVII

*Если мы воображаем, что вещь нам подобная и не сопро-
вождающаяся в нас никаким аффектом испытывает какой-
нибудь аффект, то вследствие этого и мы чувствуем подоб-
ный же аффект.*

Доказательство

Образы вещей суть впечатления человеческого тела, идеи которых представляют внешние тела как бы присутствующими при нас (по схол. пол. 17 части 2), т. е. (по пол. 16 части 2) идеи которых заключают в себе природу нашего тела и вместе присутствующую природу внешнего тела. Итак, если природа внешнего тела подобна природе нашего тела, тогда идея внешнего тела, которое мы воображаем, будет содержать в себе впечатление нашего тела вместе с впечатлением внешнего тела и, следовательно, если мы вообразим, что кто-нибудь подобный нам испытывает какой-нибудь аффект, то это воображение будет выражать впечатление нашего тела, подобное этому аффекту, и поэтому-то, если мы воображаем, что какая-нибудь вещь, подобная нам, испытывает какой-нибудь аффект, и мы вместе с ней испытываем подобный же аффект. Если же мы ненавидим подобную нам вещь, то (по пол. 23 этой части) испытываем аффект противоположный, а не подобный, — что и требовалось доказать.

Схолия I

Это подражание аффектов, когда оно относится к печали, называется *состраданием* (см. о нем схол. пол. 22 этой час-

ти), а когда относится к желанию, то *соревнованием*, которое поэтому *есть не что иное, как пожелание какой-нибудь вещи, зарождающееся в нас вследствие того, что мы воображаем, что другие подобные нам имеют такое же пожелание.*

Королларий I

Если мы воображаем, что кто-нибудь, к кому мы относимся без всякого аффекта, причиняет радость вещи нам подобной, то мы и к нему чувствуем любовь. Если же, напротив, мы воображаем, что он причиняет ей печаль, то мы к нему чувствуем ненависть.

Доказательство

Это доказывается из предыдущего положения так же, как *положение 22 этой части из положения 21.*

Королларий II

Мы не можем ненавидеть вещь, которой сострадаем, из-за того, что страдание ее причиняет нам печаль.

Доказательство

Ибо если бы мы могли из-за этого ненавидеть ее, то (*по пол. 23 этой части*) мы радовались бы из-за ее печали, что противоречит предположению.

Королларий III

Вещь, которой мы сострадаем, мы стараемся, насколько можем, освободить от страдания.

Доказательство

То, что причиняет печаль вещи, которой мы сострадаем, причиняет и нам подобную же печаль (*по пред. пол.*); поэтому мы стараемся вспоминать все то, что уничтожает существование

той вещи или что разрушает ее (*по пол. 13 этой части*), т. е. (*по схол. пол. 9 этой части*) стремимся разрушить это или определяемся к его разрушению; и, следовательно, вещь, которой мы сострадаем, мы стараемся освободить от ее страдания, — что и требовалось доказать.

Схолия

Это желание или стремление благотворить, вытекающее из того, что мы сострадаем той вещи, которой желаем оказать благодеяние, называется *благожеланием*, которое поэтому есть *не что иное, как пожелание, вытекающее из сострадания*. Впрочем, о любви и ненависти к тому, кто, как мы воображаем, делает добро или зло вещи, которую мы воображаем подобной нам, см. *схолию положения 22 этой части*.

ПОЛОЖЕНИЕ XXVIII

Мы стараемся содействовать тому, чтобы делалось все то, что мы воображаем способствующим радости; то же, что мы воображаем противодействующим ей или способствующим печали, мы стараемся устранить или разрушить.

Доказательство

То, что мы воображаем способствующим радости, мы стараемся, насколько можем, воображать (*по пол. 12 этой части*), т. е. (*по пол. 17 части 2*) будем стараться, насколько можем, представлять его присутствующим при себе или действительно существующим. Но стремление души или способность мышления по природе равна и одновременна со стремлением или способностью тела к действию (*что ясно следует из королл. пол. 7 и королл. пол. 11 части 2*). Поэтому мы всячески стремимся, или (*что по схол. пол. 9 этой части*

одно и то же) желаем и ставим целью, чтобы это так существовало. Это первое. Затем, если мы вообразим, что то, что мы считаем причиною печали, т. е. (по схол. пол. 13 этой части) то, что мы ненавидим, разрушается, то мы будем радоваться (по пол. 20 этой части). Следовательно (по первой части этого пол.), мы будем стремиться разрушить это или (по пол. 13 этой части) устранить, чтобы не созерцать его. Это второе. Итак, мы стараемся содействовать тому и проч., — что и требовалось доказать.

ПОЛОЖЕНИЕ XXIX

Мы будем также стремиться делать все то, о чем воображаем, что люди смотрят на него с радостью и, напротив, будем избегать делать то, о чем воображаем, что люди избегают его.

Доказательство

Если мы вообразим, что люди любят или ненавидят что-нибудь, то и мы также это будем любить или ненавидеть (по пол. 27 этой части), т. е. (по схол. пол. 13 этой части) будем радоваться или печалиться из-за присутствия этой вещи; следовательно (по пред. пол.), мы будем стремиться делать все то, о чем воображаем, что люди любят его или смотрят на него с радостью и проч., — что и требовалось доказать.

Схолия

Это стремление делать что-нибудь или воздерживаться от чего-нибудь по той одной причине, чтобы понравиться людям, называется *честолюбием*, особенно когда мы так сильно стремимся понравиться толпе, что делаем некоторые вещи или избегаем их даже во вред себе и другому; в других же случаях это обыкновенно называют *гуманностью*. Далее,

радость, с какою мы воображаем действие другого, которым он стремится понравиться нам, я называю *похвалою*; печаль же, с которой мы отвращаемся от его действия, я называю *порицанием*.

ПОЛОЖЕНИЕ XXX

Если кто-нибудь сделал нечто такое, что, как он воображает, причиняет другим радость, то он сам будет испытывать радость, сопровождающуюся идеей его самого как причины или будет созерцать самого себя с радостью. Если же, напротив, он сделал нечто такое, что, как он воображает, причиняет другим печаль, то он будет созерцать и себя самого с печалью.

Доказательство

Кто воображает, что он причиняет другим радость или печаль, тот по тому самому (*по пол. 27 этой части*) сам будет испытывать радость или печаль. Но так как человек (*по пол. 19 и 23 части 2*) сознает себя посредством впечатлений, которыми определяется к деятельности, то, следовательно, тот, кто сделал нечто такое, что как он воображает, причиняет другим радость, и сам будет испытывать радость с сознанием себя как причины, или сам себя будет созерцать вместе с радостью, и наоборот, — что и требовалось доказать.

Схолия

Так как любовь (*по схол. пол. 13 этой части*) есть радость, сопровождаемая идеей внешней причины, а ненависть есть печаль, также сопровождаемая идеей внешней причины, то эти радость и печаль будут видами любви и ненависти. Но так как любовь и ненависть относятся к внешним предметам, то мы будем обозначать эти аффекты другими названиями; именно радость,

сопровождаемую идеей внешней причины, будем называть *славой*, а печаль, противоположную ей, *стыдом*; это в том случае, когда радость и печаль происходят оттого, что человек думает, что его хвалят или порицают. В других случаях радость, сопровождаемую идеей внешней причины, я буду называть *успокоением в самом себе*, а печаль, противоположную ей, *раскаянием*. Затем, так как (по королл. пол. 17 части 2) бывает, что радость, которую кто-либо, по его мнению, причиняет другим, является только воображаемой и (по пол. 25 этой части) так как каждый стремится воображать о себе все то, что, как он считает, причиняет ему радость, то легко может быть, что славлюбивый станет гордым и вообразит, что он всем приятен, тогда как он всем в тягость.

ПОЛОЖЕНИЕ XXXI

Если мы вообразим, что кто-нибудь любит, желает или ненавидит что-нибудь, что мы сами любим, чего желаем или что ненавидим, то мы вследствие этого тем постояннее будем любить вещь, и проч. Если же мы вообразим, что они питают отвращение к тому, что мы любим, или наоборот, тогда в нас произойдет колебание души.

Доказательство

По тому одному, что мы воображаем, что кто-нибудь любит что-нибудь, и мы будем любить то же самое (по пол. 27 этой части). Но предположим, что и без того мы уже любим это, тогда, следовательно, к любви присоединяется новая причина, которая поддерживает ее; и потому то, что мы любим, мы будем любить еще постояннее. Затем, на том основании, что кто-нибудь чувствует отвращение к чему-нибудь, и мы тоже будем чувствовать к этому отвращение (по тому же пол.). Но если предположить, что мы в то же время любим это, то отсюда в

одно и то же время мы будем любить это и чувствовать отвращение к нему или (*по схол. пол. 17 этой части*) в нас будет колебание души, — что и требовалось доказать.

Королларий

Отсюда и из положения 28 следует, что каждый, насколько может, стремится к тому, чтобы все любили то, что он любит, и ненавидели то, что он ненавидит. Это поэт выражает так*.

Speremus pariter, pariter metuamus amantes,
Ferreus est, si quis, quod sinit alter, amat.

Схолия

Это стремление к тому, чтобы каждый был согласен с нами относительно того, что мы любим или ненавидим, есть собственно честолюбие (*см. схол. пол. 29 этой части*). И поэтому мы видим, что каждый по природе желает того, чтобы все жили согласно его понятиям; но так как все одинаково желают этого, то и приходят в столкновение между собой, и в то время как все хотят, чтобы их все любили и хвалили, все ненавидят друг друга.

ПОЛОЖЕНИЕ XXXII

Если мы вообразим, что кто-нибудь наслаждается вещью, которой только он один может владеть, то мы будем стараться сделать так, чтобы он не владел ею.

Доказательство

Только потому, что мы воображаем, что кто-нибудь наслаждается какой-нибудь вещью, мы (*по пол. 28 этой части с его I королл.*) будем любить ее и будем желать наслаждаться ею. Но (*по пред. пол.*) мы воображаем, что этой нашей радости пре-

* Ovid. Amor. II, 19, 4—5.

пытствуется то, что другой наслаждается той же вещью. Следовательно (*по пол. 28 этой части*), мы будем стараться, чтобы он не владел ею, — что и требовалось доказать.

Схолия

Итак, мы видим, что природа людей большей частью такова, что они чувствуют сострадание к тому, кому живется плохо, и завидуют тому, кому живется хорошо, и (*по пред. пол.*) ненавидят его тем больше, чем больше любят ту вещь, которой в их воображении обладает другой. Далее, мы видим, что из того же свойства человеческой природы, из которого вытекает то, что люди бывают милосердны, вытекает также и то, что они бывают завистливы и честолюбивы. Наконец, если мы обратимся к опыту, то найдем, что и он учит нас всему этому, особенно если мы обратим внимание на ранние годы нашей жизни. Ибо дети, тело которых постоянно находится как бы в равновесии, смеются, или плачут, как показывает опыт, только потому, что видят, как плачут или смеются другие, и кроме того, видя то, что делают другие, непременно желают подражать этому и, наконец, желают для себя всего того, чем наслаждаются, как им кажется, другие. Дело в том, что образы вещей, как мы сказали, суть впечатления, испытываемые человеческим телом, или состояния, которые человеческое тело претерпевает от действия внешних причин и которыми располагает к такому или другому действию.

ПОЛОЖЕНИЕ XXXIII

Когда мы любим вещь, подобную нам, то стараемся, насколько можем, сделать так, чтобы и она нас любила.

Доказательство

Вещь, которую мы любим, мы стараемся, насколько можем, предпочитать другим (*по пол. 12 этой части*). Итак, если вещь

подобна нам, то мы будем стараться причинять ей радость предпочтительно перед другими (*по пол. 29 этой части*), или будем стараться, насколько можем, сделать так, чтобы любимая вещь испытывала радость, сопровождаемую идеей о нас самих, т. е. (*по схолии пол. 13 этой части*) чтобы она нас взаимно любила, — что и требовалось доказать.

ПОЛОЖЕНИЕ XXXIV

Чем больше тот аффект, который, как мы воображаем, испытывает по отношению к нам любимая вещь, тем больше будем мы хвалиться этим.

Доказательство

Мы (*по пред. пол.*) стараемся, насколько можем, чтобы любимая вещь нас взаимно любила, т. е. (*по схолии пол. 13 этой части*) чтобы любимая вещь испытывала радость, сопровождаемую идеей о нас самих. Поэтому чем больше та радость, которую, как мы воображаем, любимая вещь испытывает из-за нас, тем больше это старание поддерживается, т. е. (*по пол. 11 этой части с его схолией*) тем больше мы испытываем радости. А когда мы радуемся из-за того, что причиняем радость другому, нам подобному, тогда и на себя мы смотрим с радостью (*по пол. 30 этой части*). Следовательно, чем больше тот аффект, который, как мы воображаем, испытывает по отношению к нам любимая вещь, тем с большей радостью мы будем созерцать себя самих или (*по схолии пол. 30 этой части*) тем больше будем хвалиться этим, — что и требовалось доказать.

ПОЛОЖЕНИЕ XXXV

Если кто-нибудь вообразит, что любимая вещь соединяется с другим такими же или еще более тесными узами

дружбы, чем какими он только сам был связан с нею, то он будет испытывать к самой любимой вещи ненависть и будет завидовать этому другому.

Доказательство

Чем больше в чьем-либо воображении любовь, которую питает к нему любимая вещь, тем больше тот будет этим хвалиться (по пред. пол.), т. е. (по схол. пол. 30 этой части) тем больше будет радоваться; поэтому (по пол. 28 этой части) он будет стараться, насколько может, воображать любимую вещь связанной с ним теснейшим образом; это стремление или пожелание будет в нем усиливаться, если он вообразит, что и другой желает для себя того же. Но мы предполагаем, что это стремление или пожелание его обуздывается образом самой любимой вещи в сопровождении образа того, с кем соединяется любимая вещь; следовательно (по схол. пол. 11 этой части), по тому самому он будет удручен печально, сопровождаемой идеей любимой вещи как причиной и вместе с тем образом другого, т. е. (по схол. пол. 13 этой части) будет чувствовать ненависть к любимой вещи и в то же время к тому другому (по королл. пол. 15 этой части), которому из-за того (по пол. 23 этой части), что он наслаждается любимой вещью, будет завидовать, — что и требовалось доказать.

Схолия

Эта ненависть к любимой вещи, соединенная с завистью, называется *ревностью*, которая, таким образом, есть не что иное, как колебание души, происходящее из любви и вместе с тем из ненависти, сопровождаемой идеей того, кому завидуют. Кроме того, эта ненависть к любимой вещи будет больше (или меньше) по мере радости, какую ревнивец обыкновенно получал от взаимной любви любимой вещи, а также по

мере того аффекта, который он испытывал по отношению к тому, кого он представляет себе присвоившим любимую вещь. Ибо если он его возненавидел, то по тому самому и любимую вещь (*по пол. 24 этой части*) будет ненавидеть, так как он представляет ее себе доставляющей радость предмету, который он ненавидит, и также потому (*по королл. пол. 15 этой части*), что он вынужден соединять образ любимой вещи с образом того, кого он ненавидит. Это большей частью бывает при любви к женщине. Ибо кто представит себе, что женщина, которую он любит, отдается другому, тот не только будет опечален тем, что его собственное пожелание встречает противодействие, но еще чувствует отвращение к ней из-за того, что образ любимой вещи он невольно соединяет со срамными частями и извержениями другого. К этому, наконец, присоединяется и то, что любимая женщина принимает ревнивца уже не с тем видом, с каким она обыкновенно принимала его, чем также любящий опечаливается, как я вскоре покажу.

ПОЛОЖЕНИЕ XXXVI

Кто вспоминает о вещи, которой он наслаждался однажды, тот желает обладать ей при тех же обстоятельствах, при которых наслаждался в первый раз.

Доказательство

Все, что человек видит вместе с вещью, доставившей ему наслаждение, будет (*по пол. 15 этой части*) случайно причиной радости; поэтому (*по пол. 28 этой части*) он будет желать владеть всем этим вместе с вещью, которая ему доставила удовольствие, другими словами — вещь со всеми теми обстоятельствами, при каких он наслаждался ею в первый раз, — что и требовалось доказать.

Королларий

Если, таким образом, любящий заметит, что недостает одного из этих обстоятельств, то он будет печалиться.

Доказательство

Ибо поскольку он замечает отсутствие какого-нибудь обстоятельства, постольку воображает нечто, что исключает существование той вещи. Но так как он желает этой вещи или обстоятельства (*по пред. пол.*) из любви, то (*по пол. 19 этой части*) он и будет печалиться, насколько представляет себе ее отсутствие, — что и требовалось доказать.

Схолия

Эта печаль, поскольку она относится к отсутствию того, что мы любим, называется *тоской*.

ПОЛОЖЕНИЕ XXXVII

Желание, происходящее из печали или радости, из ненависти или любви, бывает тем больше, чем больше аффект.

Доказательство

Печаль (*по схол. пол. 11 этой части*) уменьшает или стесняет способность человека к деятельности, т. е. (*по пол. 7 этой части*) уменьшает или стесняет стремление, по которому человек стремится сохранить свое существование, поэтому (*по пол. 5 этой части*) она противоположна этому стремлению; и все стремление человека, удрученного печалью, состоит в том, чтобы устранить печаль. Но чем больше (*по опред. печали*) печаль, тем большей части человеческой способности к деятельности она необходимо противодействует. Следовательно, чем больше печаль, тем с большей способностью к деятельности человек будет стараться устранить ее, т. е. (*по схол. пол. 9 этой части*) тем с большим желанием или позывом будет стре-

миться к ее устранению. Далее, так как радость (*по той же схол. пол. 11 этой части*) усиливает или поддерживает способность человека к деятельности, то легко доказать тем же способом, что человек, испытывающий радость, ничего так не желает, как того, чтобы сохранить ее, и притом тем с большим желанием, чем больше будет радость. Наконец, так как ненависть и любовь сами суть аффекты радости или печали, то из этого также следует, что стремление, позыв или желание, порождаемое ненавистью или любовью, будет больше (или меньше) по мере ненависти и любви, — что и требовалось доказать.

ПОЛОЖЕНИЕ XXXVIII

Если кто-либо начнет ненавидеть любимую вещь так, что любовь совершенно исчезнет, то он при одинаковой причине будет преследовать ее большей ненавистью, чем если бы он никогда не любил ее, и тем большей, чем больше была прежде любовь.

Доказательство

Ибо если кто-либо начинает ненавидеть вещь, которую любит, то у него стесняется больше позывов, чем как если бы он не любил ее. Действительно, любовь есть радость (*по схол. пол. 13 этой части*), которую человек стремится, насколько может (*по пол. 28 этой части*), сохранить; и притом тем (*по той же схол.*), что он представляет любимую вещь присутствующей и (*по пол. 21 этой части*) насколько может доставляет ей радость; такое стремление (*по предыд. пол.*) бывает тем больше, чем больше была любовь, так же как и стремление сделать так, чтобы и любимая вещь любила его взаимно (*см. пол. 33 этой части*). Но эти стремления сдерживаются ненавистью к любимой вещи (*по королл. пол. 13 и по пол. 23*

этой части). Следовательно, любящий (по схол. пол. 11 этой части) по этой самой причине будет удручен печалью, и тем большей, чем больше была любовь; т. е. кроме печали, которая была причиной ненависти, является еще другая, вследствие того, что он любил вещь, и, следовательно, он будет созерцать любимую вещь с большим аффектом печали, т. е. (по схол. пол. 13 этой части) будет преследовать ее большей ненавистью, чем в том случае, если бы раньше он не любил ее, и тем большей, чем больше любовь, — что и требовалось доказать.

ПОЛОЖЕНИЕ XXXIX

Если кто-либо ненавидит кого-нибудь, то будет стремиться делать ему зло, если только не будет бояться, что от этого произойдет для него большее зло; и напротив, кто любит кого-нибудь, тот по тому же закону будет стремиться делать ему добро.

Доказательство

Ненавидеть кого-нибудь — значит (по схол. пол. 13 этой части) воображать его причиной печали; поэтому (по пол. 28 этой части) тот, кто ненавидит кого-нибудь, будет стремиться устранить его или уничтожить. Но если он боится от этого большей печали, или (что то же) еще большего зла для себя и думает, что он может избежать его, не делая тому, кого ненавидит, задуманного зла, то он пожелает воздержаться от причинения зла и пожелает (по пол. 37 этой части) с большим стремлением, чем было то, которое побуждало его причинить зло, и поэтому оно одержит перевес, как мы предполагали. Доказательство второй части идет таким же способом. Следовательно, если кто ненавидит кого-нибудь, и проч., — что и требовалось доказать.

Схолия

Под *добром* я разумею всякого рода радость и потом все, что ведет к ней, и в особенности то, что удовлетворяет всякому желанию, каково бы оно ни было. Под *злом* же я понимаю всякого рода печаль и в особенности то, что обманывает наши желания. Ибо выше (в *схолии* пол. 9 этой части) мы показали, что мы желаем чего-нибудь не потому, что считаем его добром, но, напротив, называем добром то, чего желаем, и, следовательно, то, к чему чувствуем отвращение, называем злом. Поэтому каждый по собственному аффекту судит или оценивает, что хорошо, что плохо, что лучше, что хуже и что, наконец, всего лучше или что всего хуже. Так, скупой считает самым лучшим обилие денег, а неимение их считает самым худшим. Честолюбец же ничего так не желает, как славы, и, напротив, ничего так не боится, как стыда. Для завистливого ничего не может быть приятнее несчастья других и ничего невыносимее их счастья. И таким образом, каждый по своему аффекту считает какую-нибудь вещь хорошей или плохой, полезной или бесполезной. Затем, тот аффект, который настраивает человека так, что он не желает того, чего ему хочется, или желает того, чего ему не хочется, называется *опасением*, которое есть не что иное, как *страх*, побуждающий человека *избегать зла, которое он считает будущим, посредством меньшего зла* (см. пол. 28 этой части). Но если зло, которого он опасается, есть стыд, то опасение называется *стыдливостью*. Наконец, если желание избежать будущего зла сдерживается опасением другого зла, так что человек не знает, чего ему лучше желать, то страх называется *смущением*, особенно если зло, которого опасаются, является наибольшим.

ПОЛОЖЕНИЕ XL

Кто вообразит, что другой ненавидит его, и не думает, чтобы он сам подал ему какую-нибудь причину для ненависти, тот будет взаимно ненавидеть его.

Доказательство

Кто вообразит, что другой чувствует ненависть, тот на этом основании и сам будет чувствовать ненависть (*по пол. 21 этой части*), т. е. (*по схол. пол. 13 этой части*) печаль, сопровождаемую идеей внешней причины. Но он (*по предположению*) не воображает никакой другой причины этой печали, кроме того лица, которое его ненавидит. Следовательно, потому, что он воображает себя ненавидимым кем-нибудь, он будет удручаться печалью, сопровождаемой идеей того, кто его ненавидит или (*по той же схол.*) будет его ненавидеть, — что и требовалось доказать.

Схолия I

Если кто-либо вообразит, что он дал основание для ненависти, то он (*по пол. 30 этой части и его схол.*) будет чувствовать стыд. Но это (*по пол. 25 этой части*) случается редко. Кроме того, эта взаимность ненависти может возникнуть оттого, что за ненавистью следует стремление делать зло тому, кого ненавидят (*по пол. 39 этой части*). Итак, кто воображает, что он ненавидим кем-нибудь, тот будет воображать его причиной какого-нибудь зла или печали; и поэтому он будет удручен печалью или страхом, сопровождаемыми идеей того, кто его ненавидит, как причиной, т. е. будет его ненавидеть, как было сказано выше.

Королларий I

Если кто-либо вообразит, что тот, кого он любит, испытывает к нему ненависть, то он будет чувствовать одновременно и ненависть, и любовь. Ибо поскольку он воображает, что он ненавидим любимым человеком, постольку он определяет (*по пред. пол.*) иметь к нему взаимную ненависть. Но (*по предположению*) он тем не менее любит его. Следовательно, он будет чувствовать одновременно и ненависть, и любовь.

Королларий II

Если кто-либо вообразит, что кто-нибудь, к кому он относился без всякого аффекта, причинил ему из ненависти какое-нибудь зло, то он тотчас же станет стремиться отплатить ему тем же злом.

Доказательство

Кто вообразит, что кто-нибудь питает к нему ненависть, тот также (*по пред. пол.*) возненавидит его и (*по пол. 26 этой части*) будет стремиться припомнить все то, что может причинить ему печаль, и будет стараться (*по пол. 39 этой части*) сделать ему это. Но (*по предположению*) первое, что он вообразит в этом роде, это — причиненное себе зло. Следовательно, он немедленно станет стремиться отплатить ему этим же злом, — что и требовалось доказать.

Схолия II

Стремление причинить зло тому, кого мы ненавидим, называется *гневом*; стремление же отплатить злом за причиненное нам зло называется *местью*.

ПОЛОЖЕНИЕ XLI

Если кто-либо вообразит, что кто-нибудь любит его, и думает, что он не подал никакой причины к этому (что может быть по королл. пол. 15 и по пол. 16 этой части), то и он будет его любить.

Доказательство

Это положение доказывается тем же путем, что и предыдущее; см. также его *схолию*.

Схолия I

Если кто подумает, что он дал основание для любви к нему, то он будет хвалиться этим (*по пол. 30 этой части с его схол.*); это случается довольно часто. А противоположный этому слу-

чай, как мы сказали, бывает тогда, когда кто-либо вообразит, что кто-нибудь его ненавидит (см. *схол. пред. пол.*). Далее, эта взаимная любовь и, следовательно (*по пол. 39 этой части*), стремление делать добро тому, кто нас любит и кто (*по пол. 39 этой части*) стремится нам делать добро, называется *благодарностью*. Но мы видим, что люди гораздо более склонны мстить, чем платить благодеяниями за благодеяния.

Королларий

Кто вообразит, что тот, кого он ненавидит, любит его, тот будет чувствовать вместе и ненависть, и любовь. Это доказывается тем же путем, как и первый королларий предыдущего положения.

Схолия II

Если ненависть перевесит, то он будет стремиться тому, кто его любит, причинить зло: аффект этот называется *жестокостью*, особенно если думают, что тот, кто любит, не подал никакой причины к ненависти.

ПОЛОЖЕНИЕ XLII

Кто из любви или в надежде на славу делает кому-нибудь благодеяние, тот будет опечален, если увидит, что его благодеяние принимается без благодарности.

Доказательство

Кто любит какую-нибудь вещь, себе подобную, тот стремится, насколько может, сделать так, чтобы и она его любила (*по пол. 33 этой части*). Кто, таким образом, делает кому-нибудь благодеяние из любви, тот делает это, побуждаемый желанием, чтобы и его любили, т. е. (*по пол. 34 этой части*) в надежде на славу или (*по схол. пол. 30 этой части*) на радость; поэтому (*по пол. 12 этой части*) он будет стремиться, насколько может, воображать эту причину славы или представлять ее действительно существующей. Но

(по предположению) он воображает иное, что исключает существование этой причины. Следовательно (по пол. 19 этой части), этим самым он будет опечален, — что и требовалось доказать.

ПОЛОЖЕНИЕ XLIII

Ненависть усиливается взаимной ненавистью и может быть, наоборот, уничтожена любовью.

Доказательство

Кто воображает, что тот, кого он ненавидит, чувствует к нему ненависть, у того по той самой причине возникает (по пол. 40 этой части) новая ненависть, в то время как (по предположению) еще продолжается прежняя. Если же, напротив, он вообразит, что тот чувствует к нему любовь, то, поскольку он воображает это, постольку (по пол. 29 этой части) созерцает себя с радостью и постольку (по пол. 29 этой части) будет стремиться нравиться ему, т. е. (по пол. 40 этой части) постольку будет стремиться не иметь ненависти к нему и не причинять ему печали. Это стремление (по пол. 37 этой части) будет больше или меньше по мере аффекта, из которого оно проистекает. И потому если это стремление будет больше того, которое возникает из ненависти и которое побуждает причинять печаль ненавидимой вещи (по пол. 26 этой части), то оно одержит перевес и уничтожит в душе ненависть, — что и требовалось доказать.

ПОЛОЖЕНИЕ XLIV

Ненависть, которая вполне побеждается любовью, переходит в любовь, и любовь отсюда бывает больше, чем была бы, если бы ей не предшествовала ненависть.

Доказательство

Это доказывается таким же образом, как и пол. 38 этой части. Ибо кто вещь, которую ненавидит или которую обык-

новенно созерцает с печалью, начинает любить, тот радуется уже по тому одному, что он любит, и к этой радости, которая заключается в любви (см. *опред. ее в схолии пол. 13 этой части*), присоединяется еще другая, которая происходит оттого, что стремление устранить печаль, заключающуюся в ненависти (как мы показали в пол. 37 этой части) вполне поддерживается, сопровождаемое идеей того, кого ненавидели, как причиной.

Схолия

Хотя все это в действительности так, однако же никто не будет стремиться ненавидеть или причинять печаль какой-нибудь вещи с тем, чтобы потом насладиться этой большей радостью, т. е. никто не пожелает, в надежде на вознаграждение вреда, нанести себе вред, и не пожелает заболеть в надежде на выздоровление. Ибо всякий всегда стремится сохранять свое существование и, насколько возможно, устранять печаль. Если бы можно было думать противоположное, что человек может желать ненавидеть кого-нибудь с тем, чтобы потом любить его большей любовью, тогда это значило бы, что он всегда будет желать ненавидеть его. Ибо чем больше будет ненависть, тем больше будет любовь, и поэтому он всегда будет желать, чтобы ненависть усиливалась более и более, и по этой же причине человек будет стремиться сильнее болеть, чтобы впоследствии наслаждаться большею радостью при восстановлении здоровья; а следовательно, он будет стремиться всегда болеть, — что (по пол. 6 этой части) абсурдно.

ПОЛОЖЕНИЕ XLV

Если кто-либо вообразит, что кто-нибудь, подобный ему, питает ненависть к вещи, подобной той, которую он любит, то он его будет ненавидеть.

Доказательство

Ибо любимая вещь взаимно ненавидит того, кто ее ненавидит (*по пол. 40 этой части*). Поэтому любящий, воображая, что кто-нибудь ненавидит любимую вещь, тем самым воображает, что любимая вещь испытывает ненависть, т. е. (*по схол. пол. 13 этой части*) печаль, и вследствие того (*по пол. 21 этой части*) он печалится, и притом в сопровождении идеи того, кто любимую вещь ненавидит, как причины, т. е. (*по схол. пол. 13 этой части*) будет его самого ненавидеть, — что и требовалось доказать.

ПОЛОЖЕНИЕ XLVI

Если кто-либо от человека другого сословия или другой отличной от его нации испытывает радость или печаль, сопровождаемую идеей его под общим именем сословия и нации, как причиной, то он будет любить или ненавидеть не только этого человека, но и всех, принадлежащих к тому же сословию или к той же нации.

Доказательство

Доказательство этого следует из положения 16 этой части.

ПОЛОЖЕНИЕ XLVII

Радость, происходящая от того, что мы воображаем, что ненавидимая нами вещь разрушается или терпит другое зло, не происходит без некоторой душевной печали.

Доказательство

Это следует из положения 27 этой части. Ибо поскольку мы воображаем, что вещь, подобная нам, удручается печалью, постольку мы и сами печалимся.

Схолия

Это положение может быть доказано также из *короллария положения 17 части 2*. Ибо как скоро мы вспоминаем вещь, то, хотя она действительно не существует, мы ее представляем присутствующей, и тело испытывает то же впечатление. Поэтому поскольку вещь жива в памяти, постольку человек определяется к созерцанию ее с печалью, и это определение, пока существует образ вещи, хотя и сдерживается воспоминанием о тех вещах, которые исключают ее существование, но не уничтожается. А потому человек радуется лишь постольку, поскольку сдерживается это определение; и отсюда следует, что эта радость, вызываемая злом вещи, которую мы ненавидим, будет повторяться каждый раз, как мы вспоминаем об этой вещи. Ибо, как мы сказали, когда возникает образ этой вещи, то, так как он заключает в себе существование этой вещи, это самое определяет человека представлять вещь с той же печалью, с какой он обычно представлял ее, когда она существовала. Но так как с образом этой вещи он соединяет другие образы, которые исключают ее существование, то это определение к печали тотчас же ограничивается, и человек снова радуется, и притом всякий раз, как это будет повторяться. И это есть причина того, почему люди радуются, вспоминая о каком-нибудь прошлом бедствии, и почему им приятно рассказывать об опасностях, от которых они освободились. Ибо, воображая какую-нибудь опасность, они представляют ее как бы еще в будущем и потому определяются к страху; но это определение снова сдерживается идеей освобождения, которая соединилась у них с идеей этой опасности, когда они освободились от нее, и которая снова возвращает им безопасность; и потому они снова радуются.

ПОЛОЖЕНИЕ XLVIII

Любовь и ненависть, например к Петру, уничтожаются, если печаль, которую заключает в себе ненависть, и радость, которую заключает в себе любовь, соединяются с идеей другой причины, и обе они уменьшаются постольку, поскольку мы воображаем, что Петр не один был причиной той или другой.

Доказательство

Это следует уже из определения любви и ненависти, которое см. в схолии положения 13 этой части. Ибо радость называется любовью и печаль — ненавистью к Петру только потому, что Петр считается причиной того или другого аффекта. Таким образом, когда этот аффект уничтожается отчасти или совершенно, тогда уменьшается отчасти или совершенно и аффект к Петру, — что и требовалось доказать.

ПОЛОЖЕНИЕ XLIX

Любовь и ненависть к вещи, которую мы воображаем свободной, должна быть при одинаковой причине больше, чем к вещи необходимой.

Доказательство

Вещь, которую мы воображаем свободной, должна быть представляема (по опр. 7 части 1) посредством себя без других. Итак, если она воображается причиной радости или печали, то по этому самому (по схол. пол. 13 этой части) мы будем любить или ненавидеть ее (по пред. пол.), и притом наибольшей любовью или ненавистью, какая только может быть возбуждена данным аффектом. Но если мы вещь, которая есть причина этого аффекта, представим себе необходимой, тогда (по опр. 7 части 1) мы будем воображать, что она

не одна, а вместе с другими есть причина этого аффекта; и поэтому (*по пред. пол.*) любовь и ненависть к ней будет меньше, — что и требовалось доказать.

Схолия

Из этого следует, что люди, воображая себя свободными, испытывают друг к другу большую ненависть или любовь, чем к другим вещам; к этому присоединяется и подражание аффектам, о котором *см. положения 27, 34, 40 и 43 этой части.*

ПОЛОЖЕНИЕ I

Всякая вещь может быть случайно причиной надежды или страха.

Доказательство

Это положение доказывается тем же путем, каким и *положение 15 этой части, которое см. вместе со схолией положения 18 этой части.*

Схолия

Вещи, которые случайно бывают причиной надежды или страха, называются *хорошими или дурными предзнаменованиями*. Затем, поскольку эти предзнаменования бывают причиной надежды или страха, постольку (*по опр. надежды и страха, которое см. в схолии 2 пол. 18 этой части*) они бывают причиной радости или печали и, следовательно (*по королл. пол. 15 этой части*), постольку мы будем их любить или ненавидеть и (*по пол. 28 этой части*) пользоваться ими как средствами для достижения того, на что мы надеемся, или будем стремиться устранить их как препятствие или как причину страха. Кроме того, из *положения 25 этой части* следует, что мы от природы так устроены, что считаем то, на что надеемся,

легким, и то, чего боимся, трудным, и судим об этом или преувеличенно или считаем его менее важным вопреки действительности. Из этого и произошли суеверия, с которыми люди борются везде.

Впрочем, я не считаю необходимым показывать здесь колебания души, которые возникают от надежды или страха, так как уже из одного определения этих аффектов следует, что нет надежды без страха и страха без надежды (как мы объясним это подробнее в свое время), и так как, кроме того, поскольку мы надеемся или боимся чего-нибудь, постольку любим его или ненавидим. Потому все, что мы сказали о любви и ненависти, каждый легко может применить к надежде и страху.

ПОЛОЖЕНИЕ LI

Разные люди могут от одного и того же предмета испытывать разные впечатления, и один и тот же человек от одного и того же предмета может испытывать в разное время разные впечатления.

Доказательство

Тело человеческое (по постул. 3 части 2) испытывает разнообразные действия внешних тел. Таким образом, два человека в одно и то же время могут испытывать разные впечатления; а поэтому (по акс. 1 после леммы 3, которую см. после пол. 13 части 2) от одного и того же предмета могут получать разные впечатления. Затем (по тому же постул.), человеческое тело может испытывать впечатления то одного, то другого рода, и, следовательно (по той же акс.), от одного и того же предмета в разное время получать разные впечатления, — что и требовалось доказать.

Схолия

Из этого мы видим, каким образом происходит, что один любит то, что другой ненавидит, и чего один боится, того другой не боится, и что один и тот же человек любит то, что раньше ненавидел, и отваживается на то, чего раньше боялся, и проч. Далее, так как каждый по своему аффекту судит о том, что хорошо, что плохо, что лучше и что хуже (*см. схол. пол. 39 этой части*), то из этого следует, что люди могут различаться как по суждениям, так и по аффектам*; а вследствие этого бывает, что когда мы сравниваем одних с другими, то они отличаются от нас только различием аффектов, и потому мы одних называем бесстрашными, других робкими, и т. д. Например, я назову бесстрашным того, кто презирает зло, которого я обычно боюсь; и если, кроме того, я обращаю внимание на то, что его желание причинять зло тому, кого он ненавидит, и делать добро тому, кого он любит, не сдерживается опасением зла, которое меня обычно сдерживает, то я назову его отчаянным. Затем, мне покажется робким тот, кто боится зла, которое я обычно презираю, и если, кроме того, я обращаю внимание на то, что его желание сдерживается опасением зла, которое меня не может сдерживать, то я назову его малодушным; и так будет судить каждый. Наконец, из этой природы человека и непостоянства суждения — так как человек часто судит о вещах только по аффекту и так как вещи, которые, по его мнению, причиняют радость и печаль и которые он старается вызвать к существованию или устранить, часто существуют только в его воображении, не говоря уже о многом другом, что мы показали о недостоверности вещей во 2 части, — мы легко

* Что это может быть, несмотря на то, что душа человеческая составляет часть божественного разума, мы показали в *схол. пол. 17 части 2*.

понимаем, что человек часто бывает причиной как того, чтобы печалиться, так и того, чтобы радоваться; другими словами, как своей радости, так и печали, сопровождаемых идеей его самого как причины. Из этого также мы легко понимаем, что такое раскаяние, и что — довольство собой; именно, *раскаяние есть печаль, сопровождаемая идеей самого себя, а довольство собою есть радость, сопровождаемая идеей самого себя как причиной*. И эти аффекты бывают самыми сильными, так как люди считают себя свободными. См. положение 49 этой части.

ПОЛОЖЕНИЕ LI

Предмет, который мы видели ранее с другими предметами, или в котором мы не воображаем ничего, кроме того, что обще ему со многими, мы будем представлять себе не так долго, как тот, о котором мы воображаем, что он имеет нечто особенное.

Доказательство

Как только мы вообразим предмет, который мы видели вместе с другими, то сразу же вспомним и другие (по пол. 18 части 3, и см. также его схолии), и таким образом от представления одного мы немедленно переходим к представлению другого. Точно то же бывает и с предметом, в котором мы не воображаем ничего, что не было бы обще ему с другими. Ибо мы тем самым предполагаем, что мы в нем не находим ничего, чего прежде не видели бы в других предметах. Но когда мы предполагаем, что мы в каком-нибудь предмете представляем себе нечто особенное, чего мы раньше никогда не видели, то выражаем этим не что иное, как то, что душа, пока представляет себе этот предмет, не имеет в себе ничего другого, к представлению чего она могла бы перейти от представления этого предмета. И

поэтому она определена к представлению себе только его одного. Следовательно, предмет, который и проч., — что и требовалось доказать.

Схолия

Это впечатление души или воображение отдельной вещи, поскольку она носится в душе одна, называется *удивлением*; если же оно возбуждается предметом, которого мы боимся, то называется *смущением*, потому что удивление ко злу до того приковывает к себе представления человека, что он не может рассуждать о чем-нибудь другом, посредством чего можно было бы избежать этого зла. Но если то, чему мы удивляемся, есть благоразумие человека, прилежание или что-нибудь в этом роде, и мы представляем, что этим он далеко превосходит нас, тогда удивление называется *уважением*; а в другом случае — *ужасом*, если мы удивляемся гневу человека, его зависти и проч. Затем, если в человеке, которого мы любим, мы удивляемся благоразумию деятельности и проч., то наша любовь по тому самому (*по пол. 12 этой части*) будет еще больше, и эту любовь, соединенную с уважением, мы называем *преданностью*. И, таким образом, мы можем также понять, как ненависть, надежда, безопасность и другие аффекты соединены с удивлением; а потому мы могли бы вывести больше аффектов, чем сколько существует в общепринятом языке слов для их обозначения. Отсюда видно, что названия аффектов скорее составились из употребления их в житейском языке, чем на основании их точного познания.

Удивлению противопоставляется *презрение*, причина которого, впрочем, большей частью заключается в том, что мы на том основании, что видим, как кто-либо какой-нибудь вещи удивляется, любит ее и боится ее, и проч., или на том, что какая-либо вещь с первого взгляда кажется нам похожей на вещи, которым мы удивляемся, любим, которых боимся, и проч. (*по пол. 15 с его королл.*

и пол. 27 этой части), определяемся к тому, чтобы удивляться этой вещи, любить ее, бояться ее и проч. Но если, вследствие присутствия самой вещи или более тщательного ее рассмотрения, мы бываем вынуждены отрицать в ней все то, что может быть причиной удивления, любви, страха и проч., тогда душа в силу самого присутствия вещи пребывает определенной к мышлению скорее того, чего нет в предмете, чем того, что есть в нем; хотя обычно, наоборот, вследствие присутствия предмета она преимущественно мыслит то, что есть в предмете. Далее, как преданность происходит от удивления к вещи, которую мы любим, так *издевательство* происходит от презрения к той вещи, которую мы ненавидим или боимся, а *пренебрежение* — из презрения к глупости, как почитание — из уважения к благо разумию. Наконец, мы можем понять, как любовь, надежда, слава и другие аффекты соединены с презрением, и отсюда вывести еще другие аффекты, которых мы обычно не обозначаем особыми названиями.

ПОЛОЖЕНИЕ LIII

Когда душа представляет себе саму себя и свою способность к деятельности, то она радуется, и тем больше, чем отчетливее она воображает себя и свою способность к деятельности.

Доказательство

Человек знает самого себя не иначе как посредством испытываемых его телом впечатлений и их идей (по пол. 19 и 23 части 2). Следовательно, когда бывает, что душа может созерцать саму себя, тогда она этим самым переходит к большему совершенству, т. е. (по схолии пол. 11 этой части) предполагается испытывающей радость, и тем большую, чем отчетливее она может вообразить себя и свою способность к деятельности, — что и требовалось доказать.

Королларий

Эта радость поддерживается все более и более, чем более человек воображает, что другие хвалят его. Ибо чем больше он воображает, что другие хвалят его, тем большей воображает ту радость, которую он причиняет другим, и притом в сопровождении идеи себя самого (*по схол. пол. 29 этой части*). И потому (*по пол. 27 этой части*) он и сам испытывает бóльшую радость, сопровождаемую идеей самого себя, — что и требовалось доказать.

ПОЛОЖЕНИЕ LIV

Душа стремится воображать только то, что полагает ее способность к деятельности.

Доказательство

Стремление души или способность есть сама сущность души (*по пол. 7 этой части*). Сущность же души (как ясно само собой) утверждает только то, что она есть и что может (делать), а не то, что она не есть и чего не может (делать). Поэтому она стремится воображать только то, что утверждает или полагает ее способность к деятельности, — что и требовалось доказать.

ПОЛОЖЕНИЕ LV

Когда душа воображает свое бессилие, то она от этого печалится.

Доказательство

Сущность души утверждает только то, что душа есть и что она может (делать), или природе души свойственно воображать только то, что полагает ее способность к деятельности (*по пред. пол.*). Следовательно, когда мы говорим, что душа,

созерцая саму себя, воображает свое бессилие, то говорим этим не что иное, как то, что в то время как душа стремится воображать что-нибудь такое, что полагает ее способность к деятельности, это стремление ее задерживается, другими словами (*по схол. пол. 11 этой части*), что она печалится, — что и требовалось доказать.

Королларий

Эта печаль еще более поддерживается, если человек воображает, что другие порицают его; это доказывается таким же образом, как и королларий *пол. 53 этой части*.

Схолия

Эта печаль, сопровождаемая идеей нашей слабости, называется *приниженностью*; радость же, происходящая от представления самого себя, называется *самолюбием* или *самодовольством*. И так как это повторяется каждый раз, как только человек созерцает свои добродетели или свою способность к деятельности, то отсюда и следует, что каждый охотно рассказывает о своих действиях и желает показывать силы как своего тела, так и души, и оттого люди бывают тягостны друг другу. А из этого опять следует, что люди по природе завистливы (*см. схол. пол. 24 и схол. 32 этой части*) или радуются слабости себе равных и, напротив, печалются при виде их доблестей. Ибо каждый всякий раз, как воображает свои действия, испытывает радость (*по пол. 53 этой части*), и тем большую, чем действия его выражают больше совершенства, и чем отчетливее он их воображает, т. е. (*по тому, что сказано в схол. 1, пол. 40 части 2*) чем более он может их отличать от других и созерцать как особые вещи. Поэтому каждый при созерцании самого себя будет больше всего радоваться тогда, когда он созерцает в себе нечто такое, что он отрицает в остальных. Но

если то, что он утверждает о себе, относится к общей идее человека или животного, тогда он радуется не так сильно; наоборот, он будет печалиться, если вообразит, что его действия сравнительно с действиями других слабые, и эту печаль (*по пол. 28 этой части*) он будет стремиться устранить, и притом тем, что будет превратно толковать действия подобных себе или приукрашивать, насколько возможно, свои собственные. Из этого открывается, что люди по природе склонны к ненависти и зависти, чему содействует также и само воспитание. Ибо родители обыкновенно возбуждают детей к доблести только одним стимулом чести и зависти. Но здесь остается, может быть, то недоразумение, что нередко мы удивляемся доблестям людей и почитаем их. Для устранения его я прибавлю следующую королларий.

Королларий II

Каждый завидует доблести только равного себе.

Доказательство

Зависть есть сама ненависть (*см. схол. пол. 24 этой части*), или (*по схол. пол. 13 этой части*) печаль, т. е. (*по схол. пол. 11 этой части*) аффект, которым сдерживается способность или стремление человека к деятельности. Но человек (*по схол. пол. 9 этой части*) не стремится ничего делать и не желает ничего, кроме того, что может вытекать из данной его природы. Следовательно, человек не будет желать, чтобы его хвалили за какую-нибудь способность к деятельности или (что то же) за какую-нибудь добродетель, которая свойственна природе другого и чужда его собственной. Поэтому его пожелание не может встречать затруднения, т. е. (*по схол. пол. 11 этой части*) он не может печалиться оттого, что он видит в ком-нибудь, на него не похожем, какую-нибудь добродетель, и, следовательно, он не

может и завидовать ему, но может завидовать равному, который предполагается одинаковой с ним природы, — что и требовалось доказать.

Схолия

Итак, когда мы говорили выше в *схол. положения 52 этой части*, что мы почитаем человека потому, что удивляемся его благоразумию, храбрости и проч., то это бывает потому (*как видно из самого положения*), что мы воображаем, что эти добродетели особенно свойственны ему и не составляют чего-нибудь общего с нашей природой; и поэтому мы будем завидовать им не более, чем деревьям в высоте и львам в силе, и проч.

ПОЛОЖЕНИЕ LVI

Есть столько видов радости, печали, пожелания и, следовательно, каждого аффекта, который составляется из них, как, например, душевного колебания, или который производится от этих последних, а именно любви, ненависти, надежды, страха и проч., сколько есть видов предметов, которые производят на нас действие.

Доказательство

Радость и печаль, и, следовательно, аффекты, которые из них составляются или от них производятся, суть страсти (*по схол. пол. 11 этой части*), но мы (*по пол. 1 этой части*) необходимо страдаем, поскольку имеем неполные идеи, и поскольку имеем их (*по пол. 3 этой части*), постольку лишь и страдаем, т. е. (*см. схол. 1 пол. 40 части 2*) постольку лишь необходимо страдаем, поскольку воображаем, другими словами (*см. пол. 17 части 2 с его схол.*), поскольку испытываем действие аффекта, который заключает в себе природу нашего тела и природу внешнего тела. Таким образом, природа каждой страсти должна раскрываться так, чтобы в этом выража-

лась природа предмета, который возбуждает аффект. А именно, радость, которая происходит, например, от предмета А, заключает в себе природу самого предмета А, а радость, которая происходит от предмета В, заключает в себе природу самого предмета В; и следовательно, эти два аффекта радости различны по природе, потому что происходят от причин различной природы. Таким же образом аффект печали, происходящий от одного предмета, отличен по природе от печали, происходящей от другой причины; и это же самое нужно разуметь относительно любви, ненависти, надежды, страха, колебания души, и проч. И поэтому необходимо существует столько видов радости, печали, любви, ненависти и проч., сколько есть видов предметов, которые производят на нас действие. Но пожелание есть сама сущность или природа каждого, поскольку она рассматривается определяемой к известному действию каким-нибудь данным ее состоянием (см. *схолию пол. 9 этой части*). Следовательно, судя по тому, как каждый от действия внешних причин испытывает тот или другой вид радости, печали, любви, ненависти и проч., т. е. судя по тому, как его природа устраивается таким или другим образом, и пожелание его необходимо бывает такое или другое, и природа пожелания одного должна отличаться от природы пожелания другого настолько, насколько разнятся между собою аффекты, от которых происходит каждое пожелание. Итак, существует столько видов пожелания, сколько есть видов радости, печали, любви и проч., и, следовательно (как это уже показано), сколько есть видов предметов, которые производят на нас действие, — что и требовалось доказать.

Схолия

Между видами аффектов, которых (*по пред. пол.*) должно быть весьма много, выдаются *роскошество, пьянство, сладострастие, корыстолюбие и честолюбие*, которые суть не

что иное, как понятия любви или пожелания и которые раскрывают природу этих двух аффектов посредством предметов, к которым относятся. Ибо под роскошеством, пьянством, сладострастием, корыстолюбием и честолюбием мы понимаем не что иное, как неумеренную любовь или пожелание пировать, пьянствовать, иметь половые удовольствия, богатство и славу. Кроме того, эти аффекты, поскольку мы их отличаем от других лишь по предмету, к которому они относятся, не имеют противоположных себе аффектов. Ибо умеренность, которую мы обыкновенно противопоставляем роскошеству, трезвость, которую противопоставляем пьянству, и, наконец, целомудрие, противопоставляемое сладострастию, не суть аффекты или страсти, но указывают на силу души, которая умеряет эти аффекты. Остальных же видов аффектов я не могу объяснить здесь (так как их столько, сколько видов предметов), и даже если бы мог, то в этом нет необходимости. Ибо для нашей цели, именно для определения силы аффектов и власти души над ними нам достаточно иметь общее определение каждого аффекта. Достаточно, говорю я, понимать общие свойства аффектов и души для того, чтобы можно было определить, какова и как велика власть души в деле умерения и сдерживания аффектов. Итак, хотя и велико различие между тем и другим аффектом любви, ненависти или пожелания, например между любовью к детям и любовью к жене, однако не наше дело разбирать эти различия и исследовать далее природу и происхождение аффектов.

ПОЛОЖЕНИЕ LVII

Какой бы то ни было аффект всякого индивидуума отличается от аффекта другого настолько, насколько сущность одного отличается от сущности другого.

Доказательство

Это положение следует из акс. 1, которую см. после леммы 3 схол. пол. 13 части 2. Но тем не менее мы докажем его на основании определений трех первоначальных аффектов. Все аффекты относятся к пожеланию, радости или печали, как показывают данные нами их определения. Но пожелание есть сама природа или сущность каждого (см. его опред. в схол. пол. 9 этой части); следовательно, пожелание каждого индивидуума отличается от пожелания другого настолько, насколько природа или сущность одного отличается от природы или сущности другого. Далее, радость и печаль суть страсти, которыми увеличивается или уменьшается, поддерживается или стесняется способность или стремление каждого сохранять свое существование (по пол. 11 этой части и его схол.). Но под стремлением сохранять свое существование, поскольку оно относится вместе к душе и к телу, мы разумеем позыв и пожелание (см. схол. пол. 9 этой части); следовательно, радость и печаль есть само пожелание или позыв, поскольку он увеличивается или уменьшается, поддерживается или стесняется внешними причинами, т. е. (по той же схол.) есть сама природа каждого. Поэтому радость или печаль каждого отличается от радости или печали другого настолько, насколько природа и сущность одного отличается от природы и сущности другого и, следовательно, какой бы то ни было аффект всякого индивидуума отличается от аффекта другого настолько и проч., — что и требовалось доказать.

Схолия

Из этого следует, что аффекты животных, которые называются неразумными (мы несколько не сомневаемся в том, что животные мыслят, после того, как мы узнали происхождение души), отличаются от аффектов людей настолько, насколько их природа отличается от человеческой природы. Лошадь и

человек одинаково возбуждаются сладострастным чувством, но лошадь лошадиным, а человек человеческим. Так же точно должны различаться между собою сладострастные стремления и позывы насекомых, рыб и птиц. Итак, хотя каждый индивидуум живет, довольный своей, свойственной ему природой и наслаждается ею; однако же жизнь, которой каждый доволен, и удовольствие каждого есть не что иное, как идея или душа этого индивидуума; и поэтому удовольствие одного отличается по природе от удовольствия другого настолько, насколько сущность одного отличается от сущности другого. Наконец, из предшествующего положения следует, что существует немалая разница между удовольствием, которое ощущает, например, пьяный, и удовольствием, которым обладает философ, — о чем я хотел упомянуть здесь мимоходом. До сих пор мы говорили об аффектах, которые относятся к человеку, поскольку он страдает; остается теперь прибавить нечто о тех аффектах, которые относятся к человеку, поскольку он действует.

ПОЛОЖЕНИЕ LVIII

Кроме радости и пожелания, которые суть страсти, есть еще другие аффекты радости и пожелания, которые относятся к нам, поскольку мы действуем.

Королларий

Когда душа представляет себе саму себя и свою способность к деятельности, то она радуется (*по пол. 53 этой части*). Душа же необходимо представляет себе саму себя, когда получает истинную или полную идею (*по пол. 43 части 2*). Но душа получает некоторые полные идеи (*по схолии 2 пол. 40 части 2*). Следовательно, она радуется постольку, поскольку получает полные идеи, т. е. (*по пол. 1 этой части*) поскольку действует. Затем,

душа, как поскольку она имеет ясные и отчетливые идеи, так и поскольку имеет идеи спутанные, стремится сохранить свое существование (*по пол. 9 этой части*). Но под стремлением мы понимаем пожелание (*по схол. того же пол. этой части*). Следовательно, пожелание относится к нам, поскольку мы понимаем или (*по пол. 1 этой части*) поскольку мы действуем, — что и требовалось доказать.

ПОЛОЖЕНИЕ LIX

Между всеми аффектами, относящимися к душе, поскольку она действует, нет никаких, кроме тех, которые относятся к радости или к пожеланию.

Доказательство

Все аффекты относятся к пожеланию, радости или печали, как показывают данные нами их определения. Под печалью же мы подразумеваем то, чем уменьшается или сдерживается способность мышления души (*по пол. 11 этой части и его схол.*), поэтому поскольку душа печалится, постольку уменьшается или задерживается ее способность мышления, т. е. деятельности. Следовательно, никакие аффекты печали не могут относиться к душе, поскольку она действует, но лишь аффекты радости и пожелания, которые (*по пред. пол.*) постольку и относятся к душе, — что и требовалось доказать.

Схолия

Все действия, которые вытекают из аффектов, относящихся к душе, поскольку она понимает, я отношу к храбрости, которую я подразделяю на мужество и великодушие. Ибо под мужеством я понимаю пожелание, по которому каждый стремится сохранять свое существование, следуя единственно внушению разума. Под великодушием же я разумею

пожелание, по которому каждый, следуя только внушению разума, стремится помогать другим людям и привлекать их к себе дружбой. Итак, те действия, которые имеют целью только одну пользу действующего, я отношу к мужеству, а те, которые имеют целью также пользу других, я отношу к великодушию. Поэтому умеренность, трезвость и присутствие духа в опасностях и проч. суть виды мужества; а скромность, милосердие и проч. суть виды великодушия. И я думаю, что этим я объяснил главные аффекты и душевные волнения, которые происходят от соединения трех первоначальных аффектов, а именно: пожелания, радости и печали, — и свел их к их первопричинам. Из этого видно, что мы движимы внешними причинами различным образом и что мы колеблемся, подобно морским волнам, гонимым разнонаправленными ветрами, из стороны в сторону, сами не зная своего исхода и судьбы. Но я сказал, что я показал только главнейшие столкновения души, а не все, какие могут быть. Ибо, идя тем же путем, каким мы следовали выше, мы легко можем показать, что любовь соединяется с раскаянием, пренебрежением, стыдом и проч. Из сказанного уже, я думаю, всякому ясно видно, что аффекты могут столь разными способами соединяться одни с другими и что отсюда может происходить столько разных оттенков, что их нельзя выразить никаким числом. Но для моей цели достаточно перечислить только главнейшие, ибо остальные, опущенные мною, более любопытны, чем полезны. Впрочем, о любви остается еще заметить то, что весьма часто случается, а именно, что в то время, когда мы пользуемся той вещью, которую желали, тело вследствие этого пользования приобретает новое расположение, которое определяет его уже иначе, и в нем возбуждаются другие образы вещей, и вместе с тем душа начинает воображать иное и желать иного. Например, когда мы воображаем что-нибудь, действующее приятно на наш вкус, то жела-

ем пользоваться этой вещью, т. е. есть ее. Но пока мы ею так пользуемся, желудок наполняется, и тело получает иное расположение. Если, таким образом, в то время, когда тело уже получило другое расположение, образ той же пищи вследствие присутствия ее самой будет поддерживаться, а вместе с ним — стремление или пожелание есть ее, то этому стремлению или пожеланию будет противодействовать то новое состояние тела и, следовательно, присутствие вещи, которой мы желали, будет нам ненавистно; это мы и называем *пресыщением* и *отвращением*. Но внешние состояния тела, которые наблюдаются при аффектах, каковы дрожь, бледность, рыдания, смех и проч., я оставил без внимания, так как они относятся только к телу без всякого отношения к душе. В заключение нужно сделать несколько замечаний относительно определения *аффектов*, и потому я повторю их здесь в порядке и прибавлю к каждому то, что нужно заметить о нем.

ОПРЕДЕЛЕНИЯ АФФЕКТОВ

I

Пожелание есть сама сущность человека, поскольку она рассматривается как определенная к какому-нибудь действию каким-нибудь данным ее состоянием.

Объяснение

Мы сказали выше в *схолии положения 9 этой части*, что пожелание есть позыв, соединенный с сознанием его; позыв же есть сама сущность человека, поскольку она определяется к таким действиям, которые служат для ее сохранения. Но в той же *схолии* я доказывал, что на самом деле я не признаю различия между человеческим позывом и пожеланием, ибо, сознает ли человек свои позывы или не сознает, позыв все-

таки остается одним и тем же; поэтому, чтобы не делать тавтологии, я не хотел объяснять пожелание посредством позыва, а старался определить его таким образом, чтобы все стремления человеческой природы, которые мы обозначаем названиями позыва, воли, пожелания или влечения, соединить в одно. Я мог бы сказать, что пожелание есть сама сущность человека, поскольку она представляется определенной к какому-нибудь действию; но из этого определения (*по пол. 23 части 2*) не вытекало бы, что душа может сознавать свое пожелание или свой позыв. Итак, чтобы включить в определение причину этого сознания, необходимо было (*по тому же пол.*) прибавить: поскольку она рассматривается как определенная каким-нибудь данным ее состоянием. Ибо под состоянием человеческой сущности мы разумеем всякое ее расположение, будет ли оно врожденное или же она будет определяться одним атрибутом мышления, или одним атрибутом протяжения, или, наконец, будет относиться к тому и другому вместе. Итак, под именем пожелания я разумею всякие стремления людей, их порывы, позывы и желания, которые, в зависимости от различного устройства одного и того же человека, могут быть различны и нередко бывают противоположны друг другу, так что человек влечется в различные стороны и не знает, куда ему следовать.

II

Радость есть переход человека от меньшего к большему совершенству.

III

Печаль есть переход человека от большего к меньшему совершенству.

Объяснение

Я говорю переход. Ибо радость не есть само совершенство. Ведь если бы человек уже родился с совершенством, к которому он переходит, тогда он пользовался бы этим совершенством без аффекта радости, что яснее видно из аффекта печали, который противоположен ему. Ибо никто не может отрицать того, что печаль состоит в переходе к меньшему совершенству, а не в самом наименьшем совершенстве, так как человек не может печалиться постольку, поскольку он имеет в себе какое-нибудь совершенство. Не можем мы также сказать, что печаль состоит в лишении большего совершенства: ибо лишение есть ничто, аффект же печали есть акт, и он поэтому не может состоять ни в чем другом, как только в акте перехода к меньшему совершенству, т. е. в акте, который уменьшает или стесняет способность человека к деятельности. См. схолию пол. 11 этой части. А затем я опускаю определения веселости, игривости, меланхолии и скорби, потому что они главным образом относятся к телу и суть только виды радости или печали.

IV

Удивление есть воображение какой-нибудь вещи, на котором душа останавливается долго потому, что это отдельное воображение не имеет никакой связи с другими. См. пол. 52 с его схолией.

Объяснение

В схолии положения 18 части 2 мы показали причину, почему душа от представления одной вещи сразу же переходит к представлению или мышлению другой, именно потому, что образы этих вещей взаимно связаны между собой и расположены так, что один следует за другим, но этого нельзя себе предста-

вить, когда является новый образ вещи, а душа будет останавливаться на представлении этой вещи, пока другие причины не определяют ее к мышлению о чем-нибудь другом. Таким образом, воображение новой вещи, рассматриваемое само в себе, по природе своей таково же, как и все остальные; по этой причине я не причисляю удивления к аффектам, да и не вижу причины, почему бы это нужно было сделать, так как это отвлечение души происходит не вследствие какой-нибудь положительной причины, которая бы отвлекала душу от других вещей, но лишь вследствие того, что недостает причины, которая бы отвлекала душу от представления одной вещи к мышлению другой. Итак (*как я уже сказал в схол. пол. 11 этой части*), я признаю только три первоначальных или первичных аффекта, именно *радости, печали и пожелания*, а я заговорил об удивлении только потому, что вообще принято некоторые из аффектов, происходящих от трех первоначальных аффектов, обозначать особенным названием, когда они относятся к предметам, которым мы удивляемся. Это же основание заставляет меня так же точно прибавить здесь и определение презрения.

V

Презрение есть воображение какой-нибудь вещи, которая так мало занимает душу, что присутствием самой вещи душа побуждается воображать скорее то, чего нет в самой вещи, чем то, что в ней есть. *См. схол. пол. 52 этой части.*

Определения почитания и пренебрежения я здесь пропускаю, потому что, насколько мне известно, никакие аффекты по ним не называются.

VI

Любовь есть радость, сопровождаемая идеей внешней причины.

Объяснение

Это определение довольно ясно выражает сущность любви. Напротив, определение тех авторов, которые определяют любовь как желание любящего соединиться с любимой вещью, выражает не сущность любви, но ее свойство, и так как эти авторы не поняли сущности любви, то и не могли составить себе ясного понятия и о ее свойстве, а вследствие этого все находят их определение слишком темным. Но нужно заметить, что когда я говорю, что в любящем есть свойство соединяться волей с любимой вещью, то под волей я не разумею ни согласия, ни рассуждения, ни свободного решения души (*ибо что это фиктивно, я показал в пол. 48 части 2*), ни пожелания соединяться с любимой вещью, когда она отсутствует, или продолжать быть вместе с ней, когда она присутствует (*ибо любовь может быть представлена без того или другого пожелания*); но под волей я разумею успокоение, которое происходит в любящем от присутствия любимой вещи, усиливающего или по крайней мере поддерживающего радость любящего.

VII

Ненависть есть печаль, сопровождаемая идеей внешней причины.

Объяснение

То, что здесь нужно заметить, ясно видно из сказанного в *объясн. пред. пол. См., кроме того, схол. пол. 13 этой части.*

VIII

Склонность есть радость, сопровождаемая идеей какой-нибудь вещи, которая случайно может быть предметом радости.

IX

Отвращение есть печаль, сопровождаемая идеей какой-нибудь вещи, которая случайно может быть причиной печали. Об этом см. *схол. пол. 15 этой части*.

X

Преданность есть любовь к тому, кому мы удивляемся.

Объяснение

Мы показали в *положении 52 этой части*, что удивление рождается из новизны вещи. Итак, если случится, что мы часто будем воображать то, чему удивляемся, то мы перестанем удивляться ему; и потому мы видим также, что аффект преданности легко вырождается в обыкновенную любовь.

XI

Издевательство есть радость, происходящая от того, что то, что мы презираем в ненавистной нам вещи, мы воображаем действительно в ней находящимся.

Объяснение

Поскольку мы презираем ненавистную вещь, постольку отрицаем в ней существование (*см. схол. пол. 52 этой части*) и постольку (*по пол. 20 этой части*) радуемся. Но так как мы предполагаем, что человек то, над чем он издевается, все-таки ненавидит, то из этого следует, что эта радость не может быть прочной. *См. схолию положения 47 этой части*.

XII

Надежда есть непостоянная радость, происходящая из идеи вещи будущей или прошедшей, относительно исхода которой мы до некоторой степени сомневаемся.

ХШ

Страх есть непостоянная печаль, происходящая из идеи будущей или прошедшей вещи, относительно которой мы до некоторой степени сомневаемся. См. об этом схолию 2 пол. 18 этой части.

Объяснение

Из этих определений следует, что нет надежды без страха и страха без надежды. Ибо кто питает надежду и сомневается в исходе вещи, тот предполагается воображающим нечто такое, что исключает существование будущей вещи; а потому он печалится (*по пол. 19 этой части*) и, следовательно, пока он питает надежду, боится, что вещь не случится. Кто же, напротив, находится в страхе, т. е. сомневается в исходе ненавистной ему вещи, тот также воображает нечто, что исключает существование этой вещи; поэтому (*по пол. 20 этой части*) он радуется и, следовательно, постольку имеет надежду, что она не случится.

XIV

Безопасность есть радость, происходящая из идеи будущей или прошедшей вещи, относительно которой устранена причина сомнения.

XV

Отчаяние есть печаль, происходящая из идеи будущей или прошедшей вещи, относительно которой устранена причина сомнения.

Объяснение

Таким образом, из надежды является безопасность, а из страха отчаяние, когда устраняется причина сомнения относи-

тельно исхода вещи; а это бывает оттого, что человек прошедшую вещь воображает присутствующей и созерцает ее как настоящую, или оттого, что воображается что-нибудь другое, исключаящее существование тех вещей, которые причиняли ему сомнение. Ибо хотя в исходе отдельных вещей (*по королл. пол. 31 части 2*) мы никогда не можем быть уверены, однако же может быть так, что мы не сомневаемся в их исходе. Ибо, как мы показали (*см. схол. пол. 49 части 2*), иное дело не сомневаться в вещи, и другое — иметь уверенность в ней; и поэтому может случиться, что образ прошедшей или будущей вещи вызовет в нас такую же радость, как и образ вещи настоящей, как это мы доказали в *положении 18 этой части, которое и см. с его схолией 2*.

XVI

Веселость есть радость, сопровождаемая идеей прошедшей вещи, которая случилась сверх ожидания.

XVII

Угрызение совести есть печаль, сопровождаемая идеей прошедшей вещи, которая случилась сверх ожидания.

XVIII

Соболезнование есть печаль, сопровождаемая идеей несчастья, случившегося с другим, кого мы воображаем подобным себе. *См. схолию пол. 22 и схолию пол. 27 этой части.*

Объяснение

Между соболезнованием и состраданием нет другого различия, кроме того, что соболезнование относится к отдельному аффекту, а сострадание — к общему его характеру.

XIX

Благорасположение есть любовь к тому, кто делает добро другому.

XX

Негодование есть ненависть к тому, кто делает зло другому.

Объяснение

Я знаю, что эти слова в общепринятом языке значат нечто иное. Но моя цель не в том, чтобы объяснять значение слов, но природу вещей, и обозначать вещи такими названиями, значение которых в обыкновенном словоупотреблении не слишком уклоняется от того значения, в котором я хочу употреблять их, что достаточно высказать один раз. Впрочем, причину этих аффектов см. в коррал. 1 пол. 27 и в схоласт. пол. 22 этой части.

XXI

Превознесение состоит в том, что о ком-нибудь из любви к нему имеют мнение больше надлежащего.

XXII

Пренебрежение состоит в том, что о ком-нибудь из ненависти к нему имеют мнение меньше надлежащего.

Объяснение

Итак, превознесение есть действие или свойство любви, а пренебрежение — ненависти; и потому превознесение следует еще определить так, что оно есть любовь, поскольку она оказывает на человека такое действие, что он о любимой вещи имеет

мнение больше надлежащего, а пренебрежение есть ненависть, поскольку она производит на человека такое действие, что он о том, кого ненавидит, имеет мнение меньше надлежащего. См. об этом *схол. пол. 26 этой части*.

XXIII

Зависть есть ненависть, поскольку она производит такое действие на человека, что он печалится от счастья другого и, напротив, радуется по причине несчастья другого.

Объяснение

Зависти обыкновенно противопоставляется сочувствие, которое можно определить так:

XXIV

Сочувствие есть любовь, поскольку она производит такое действие на человека, что он радуется счастьем другого и наоборот, печалится при виде несчастья другого.

Объяснение

Впрочем, о зависти см. еще *схолию пол. 24 и схолию пол. 32 этой части*. Рассмотренные до сих пор аффекты радости и печали суть те, которые сопровождаются идеей внешней вещи как причиной самой по себе или случайно. Отсюда я перехожу к другим аффектам, которые сопровождаются идеей внутренней вещи как причиной.

XXV

Самодовольство есть радость, происходящая оттого, что человек созерцает себя самого и свою способность к деятельности.

XXVI

Униженность есть печаль, происходящая оттого, что человек созерцает свое бессилие или слабость.

Объяснение

Самодовольство противопоставляется униженности, поскольку мы разумеем под ним радость, происходящую оттого, что мы созерцаем нашу способность к деятельности. Но поскольку мы понимаем под ним также радость, сопровождаемую идеей какого-нибудь поступка, который мы считаем сделанным по свободному определению души, этому тогда противопоставляется раскаяние, которое мы определяем так:

XXVII

Раскаяние есть печаль, сопровождаемая идеей какого-нибудь поступка, который мы считаем сделанным по свободному определению души.

Объяснение

Причины этих аффектов мы показали в *схолии пол. 51 этой части, в пол. 53, 54, 55 и в схолии последнего*. О свободном же решении души см. *схолию пол. 35 части 2*. Но здесь нужно еще заметить, что нет ничего удивительного в том, что все действия, которые мы по привычке называем *несправедливыми*, сопровождаются печалью, а те, которые называются *справедливыми*, радостью. Это большей частью происходит от воспитания, как легко видеть из сказанного выше. Вследствие того, что родители порицали первые и часто бранили за них детей, а, напротив, внушали вторые и хвалили за них, и происходит то, что первые возбуждают движения печали, а вторые — радости. И это подтверждается таким опытом. Ибо привычки и религия не одинаковы у всех; но напротив, что одни считают

священным, то другие признают нечестивым, и что для одних почетно, то для других позорно. Итак, судя по тому, как кто воспитан, он или раскисается в известном поступке, или хвалится им.

XXVIII

Гордость состоит в том, что из любви к себе имеют о себе мнение больше надлежащего.

Объяснение

Итак, гордость отличается от превознесения тем, что это последнее относится к внешнему объекту, гордость же относится к самому человеку, имеющему о себе мнение больше надлежащего. Но как превознесение есть действие или свойство любви, так гордость есть свойство и действие самолюбия; и ее можно еще определить так, что она есть любовь к самому себе, поскольку она производит такое действие на человека, что он думает о себе больше надлежащего. См. *схоллию пол. 26 этой части*. Этот аффект не имеет противоположного себе. Ибо никто из ненависти к себе не ценит себя меньше надлежащего; даже никто не ценит себя меньше надлежащего, поскольку он воображает, что он не может сделать того или другого. Ибо если человек воображает, что он не может чего-нибудь сделать, то воображает это необходимо, и этим воображением он настраивается так, что он действительно не может сделать того, о чем воображает, что он этого не может сделать. Пока он воображает, что он не может сделать того или другого, до тех пор он не определяется к деятельности и, следовательно, до тех пор для него невозможно делать это. Однако же, если мы обратим внимание на то, что зависит только от одного мнения, то мы можем представить себе возможность того, что человек имеет о себе мнение меньше над-

лежащего. Ибо может случиться, что кто-нибудь, представляя себе с печалью свою слабость, вообразит, что все презирают его, в то время как другие менее всего думают о том, чтобы презирать его. Кроме того, человек может иметь о себе мнение меньше надлежащего, если он в настоящем отрицает в себе что-нибудь по отношению к будущему времени, относительно чего он не уверен, так же как если он думает, что он ничего не может понять достоверного и ничего другого не может сделать или делать, кроме несправедливого, гнусного и т. д. Затем, мы можем сказать, что человек имеет о себе мнение меньше надлежащего, когда мы видим, что он по излишнему опасению оконфузиться не отваживается на то, на что отваживаются другие, равные ему. Таким образом, этот аффект мы можем противопоставлять гордости, который я назову *самоуничижением*. Ибо как из самодовольства проистекает гордость, так из униженности — самоуничужение, которое поэтому мы определяем так:

XXIX

Самоуничужение состоит в том, что вследствие печали имеют о себе мнение меньше надлежащего.

Объяснение

Обычно гордости противопоставляется униженность, но это бывает тогда, когда мы обращаем внимание более на действия той и другой, а не на их природу. Обычно мы называем *гордым* того, кто слишком прославляет себя (*см. схол. пол. 30 той части*), кто относительно себя рассказывает только о добродетелях, а относительно других — только о пороках, кто желает, чтобы его предпочитали всем, и кто, наконец, выступает с такой важностью и пышностью, которая свойственна только людям, стоящим гораздо выше его. Наоборот, мы считаем *униженным*

(смирненным) того, кто слишком часто краснеет, кто сознается в своих пороках и рассказывает о добродетелях других, кто уступает всем и кто, наконец, ходит с опущенной головой и не любит украшаться. Впрочем, эти аффекты, именно смирение и самоунижение, встречаются весьма редко. Ибо природа человеческая, рассматриваемая сама в себе, восстает против них, насколько может (*см. пол. 15 и 54 этой части*); и потому те, которых считают смиренными и самоуниженными, большей частью бывают особенно честолюбивы и завистливы.

XXX

Слава есть радость, сопровождающаяся идеей какого-нибудь нашего действия, о котором мы воображаем, что другие его хвалят.

XXXI

Стыд есть печаль, сопровождающаяся идеей какого-нибудь действия, о котором мы воображаем, что другие его порицают.

Объяснение

Об этом *см. схолию пол. 30 этой части*. Но здесь нужно заметить разницу, которая существует между стыдом и стыдливостью. Ибо стыд есть печаль, следующая за поступком, которого стыдятся; *стыдливость* же есть боязнь или опасение позора, удерживающее человека от совершения чего-нибудь позорного. Стыдливости обычно противопоставляют *бесстыдство*, которое, собственно, не есть аффект, как я покажу в свое время; но названия аффектов, как я уже сказал, соотнобразяются больше с обычным словоупотреблением, чем с природой аффектов. Теперь я закончил с теми аффектами радости и печали, которые я предположил себе объяснить. Итак, я перехожу к тем, которые я отношу к *пожеланию*.

XXXII

Тоска (по чем-нибудь) есть желание или позыв обладать какой-нибудь вещью, который поддерживается воспоминанием этой вещи и вместе с тем сдерживается воспоминанием тех вещей, которые исключают существование желаемой вещи.

Объяснение

Когда мы вспоминаем о какой-нибудь вещи, то, как мы часто заявляли, этим самым мы располагаемся к тому, чтобы представлять ее с тем же аффектом, как если бы вещь действительно присутствовала; но это расположение или стремление, когда мы находимся в бодрственном состоянии, часто сдерживается образами вещей, исключающих существование той вещи, которую мы вспоминаем. Итак, когда мы вспоминаем вещь, которая нам причиняет какой-нибудь вид радости, то этим самым мы стремимся представлять ее с тем же аффектом радости, как если бы она действительно присутствовала; но это стремление сразу же сдерживается воспоминанием вещей, которые исключают ее существование. Поэтому тоска (по чему-нибудь) есть собственно печаль, которая противоположна той радости, которая возникает вследствие отсутствия ненавистной нам вещи; см. о ней схолию пол. 47 этой части. Но так как *тоска*, по-видимому, относится к пожеланию, то я и отношу этот аффект к аффектам пожелания.

XXXIII

Соревнование есть пожелание какой-нибудь вещи, которое возникает в нас вследствие того, что мы воображаем, что другие желают ее.

Объяснение

Кто бежит потому, что видит бегущими других, или кто боится потому, что видит боящимися других, кто, видя, как другой

обжег себе руку, притягивает к себе свою руку и делает такие движения телом, как будто он сам обжег свою руку, об этом мы скажем, что он подражает аффекту другого, но не скажем, что он соревнуется с ним; и это не потому, что причина соревнования одна, а причина подражания другая, но просто потому, что принято называть соревнующимся только человека, который подражает тому, что мы считаем честным, полезным или приятным. Впрочем, о причине соревнования см. положение 21 этой части с его схolieй. Но почему с этим аффектом большей частью соединена зависть, — об этом см. положение 32 этой части с его схolieй.

XXXIV

Признательность или *благодарность* есть пожелание или побуждение любви, по которому мы стремимся делать добро тому, кто по такому же аффекту любви оказал нам благодеяние. См. положение 39 со схolieй положения 41 этой части.

XXXV

Благожелание есть желание делать добро тому, кого мы жалеем. См. схolieю положения 27 этой части.

XXXIV

Гнев есть пожелание, которым мы из ненависти побуждаемся причинить зло тому, кого мы ненавидим. См. положение 39 этой части.

XXXVII

Месть есть пожелание, которым мы вследствие взаимной ненависти побуждаемся причинять зло тому, кто по такому же аффекту нанес нам вред. См. королларий 2 положения 40 этой части с его схolieй.

XXXVIII

Жестокость или *свирепость* есть пожелание, которым кто-нибудь побуждается наносить зло тому, кого мы любим или кого мы жалеем.

Объяснение

Жестокости противопоставляется *милосердие*, которое не есть страсть, но способность души, которой человек умеряет гнев и мстительность.

XXXIX

Опасение есть пожелание посредством меньшего зла избежать большего, которого мы боимся. См. схолию положения 39 этой части.

XL

Смелость есть пожелание, которым кто-нибудь побуждается делать что-нибудь с опасностью, подвергнуться которой боятся ему равные.

XLI

Малодушие признается в том, чьи пожелания сдерживаются страхом перед опасностью, которой не боятся подвергнуться равные ему.

Объяснение

Итак, малодушие есть не что иное, как боязнь какого-нибудь зла, которого многие обычно не боятся. Поэтому я не отношу его к аффектам пожелания. Но я хотел объяснить его здесь, потому что, поскольку мы рассматриваем пожелания, оно действительно противопоставляется аффекту смелости.

XLII

Смушение приписывается тому, у кого пожелание избежать зла сдерживается удивлением к злу, которого он боится.

Объяснение

Стало быть, смушение есть вид малодушия. Но так как смушение происходит от двойного страха, то удобнее определить его так, что оно есть страх, который приводит человека в такое ошеломление и колебание, что он не может устранять зла. Я говорю *в ошеломление* потому, что его способность избежать зла подавляется удивлением к нему. Я говорю *в колебание*, поскольку мы понимаем, что это пожелание подавляется страхом перед другим злом, которое его также мучит; из этого следует, что он не знает, какое из двух зол ему следует предотвратить. См. об этом схолию положения 39 и схолию положения 52 этой части. О малодушии и смелости см. схолию положения 51 этой части.

XLIII

Вежливость или *скромность* есть пожелание делать то, что нравится людям, и оставлять то, что им не нравится.

XLIV

Честолюбие есть неумеренное желание славы.

Объяснение

Честолюбие есть пожелание, которым поддерживаются и усиливаются все аффекты (*по пол. 27 и 31 этой части*), и потому этот аффект почти непреодолим. Ибо пока человек одержим каким-нибудь пожеланием, он в то же время необходимо бывает одержим и этим. «Лучшие люди, — говорит Цицерон*, —

* См. Cicer. pro Archia, cap II. Sp. Tuscul. disput. I. 1, cap. 15.

всего более руководятся славой. Даже философы на тех книгах, в которых пишут о презрении к славе, выставляли свое имя» и проч.

XLV

Сластолюбие есть неумеренное пожелание или даже любовь к пиршествам.

XLVI

Пьянство есть неумеренное пожелание и любовь к напиткам.

XLVII

Корыстолюбие есть неумеренное пожелание и любовь к богатству.

XLVIII

Сладострастие есть также пожелание и любовь к телесному совокуплению.

Объяснение

Умеренно ли это желание половых удовольствий или неумеренно, оно обыкновенно называется сладострастием. Далее, эти пять аффектов (как я уже упомянул в схолии пол. 56 этой части) не имеют противоположных себе. Ибо скромность есть вид честолюбия, о чем см. схолию положения 29 этой части. Затем, что умеренность, трезвость и целомудрие указывают на силу души, а не на страсть, — об этом я также упоминал. И хотя возможно, что человек корыстолюбивый, честолюбивый или робкий воздерживается от неумеренности в пище, питье и половом соитии, но корыстолюбие, честолюбие и робость не противоположны сластолюбию, пьянству или сладострастию. Ибо корыс-

толюбец часто желает поесть и попить за чужой счет. Честолюбец же, если бы только он был уверен, что все останется в тайне, ни в чем не будет воздерживаться, и если бы ему пришлось жить между пьяницами и людьми сладострастными, то по тому самому, что он честолюбив, он еще более будет предаваться этим порокам. Наконец, робкий делает то, чего сам не хочет. Хотя корыстолюбец для избежания смерти и может бросить в море свои богатства, однако он все-таки останется корыстолюбцем; и хотя человек сладострастный и печалится о том, что он не может обуздать своей страсти, однако он от того не перестает быть сладострастным. И вообще, эти аффекты имеют своей сущностью не столько сами действия пиროвания, пьянства и проч., сколько сам позыв и любовь к ним. Итак, этим аффектам ничего не может быть противопоставлено, кроме благородства и энергии души, о чем речь пойдет дальше. Определение *ревности* и остальных волнений души я давать не буду — как потому, что они происходят от соединения аффектов, которые мы уже определили, так и потому, что многие из них не имеют названий, что показывает, что для практической жизни достаточно знать их вообще. Да притом, из определений аффектов, объясненных нами, видно, что все они происходят от пожелания, радости или печали, или, вернее, что нет других, кроме этих трех, из которых каждый обычно называется разными именами по их различным отношениям и внешним признакам. Если же мы захотим вникнуть в эти три первоначальных аффекта и в то, что мы сказали выше о природе души, то мы будем иметь возможность определить аффекты, поскольку они относятся только к душе, таким образом:

ОБЩЕЕ ОПРЕДЕЛЕНИЕ АФФЕКТОВ

Аффект, который называется страстью души, есть смутная идея, которой душа утверждает большую или меньшую, чем

прежде, силу существования своего тела или какой-нибудь его части, и которой, когда она дана, душа определяется к мышлению более об одном, чем о другом.

Объяснение

Я говорю прежде всего, что аффект или страсть души есть *смутная идея*. Ибо мы показали (см. пол. 3 этой части), что душа страдает лишь постольку, поскольку имеет неполные или спутанные идеи. Затем, я говорю, *которой душа утверждает большую или меньшую, чем прежде, силу существования своего тела или какой-нибудь его части*. В самом деле, все идеи тел, которые мы имеем, показывают больше действительное состояние нашего тела (по королл. 2 пол. 16 части 2), чем природу внешнего тела, а идея, которая составляет форму аффекта, должна показывать или выражать то состояние тела или какой-нибудь его части, в котором находится само тело или какая-нибудь его часть, на том основании, что его способность к деятельности или существованию увеличивается или уменьшается, поддерживается или стесняется. Но нужно заметить, что когда я говорю *большую или меньшую, чем прежде, силу существования*, я разумею под этим не то, что душа сравнивает настоящее состояние тела с прошедшим, но только то, что идея, составляющая норму аффекта, утверждает о теле нечто такое, что действительно содержит больше или меньше реальности, чем прежде. И так как сущность души состоит (по пол. 11 и 13 части 2) в том, что она утверждает действительное существование своего тела, а под совершенством мы разумеем саму сущность вещи, то из этого следует, что душа переходит к большему или меньшему совершенству, когда ей случается утверждать о своем теле или о какой-нибудь его части что-нибудь такое, что содержит больше или меньше реальности, чем прежде. Поэтому, когда я выше сказал, что способность мышления души увели-

чивается или уменьшается, то я не хотел понимать под этим ничего другого, как то, что душа образует такую идею своего тела или какой-нибудь части, которая выражает более или менее реальности, чем она утверждала прежде о своем теле. Ибо превосходство идей и действительная способность мышления оцениваются по превосходству предмета. Наконец, я прибавил: *и которой, когда она дана, душа определяется к мышлению более об одном, чем о другом*, для того, чтобы, кроме природы радости или печали, которую объясняет первая часть определения, выразить также и природу пожелания.

ЧАСТЬ ЧЕТВЕРТАЯ

О человеческом рабстве или о силе аффектов

ПРЕДИСЛОВИЕ

Человеческое бессилие в деле умерения и сдерживания аффектов я называю рабством. Ибо человек, преданный аффектам, не располагает собой, а находится во власти случая, и до такой степени, что часто бывает вынужден следовать худшему, хотя и видит лучшее для себя*. Какая причина этого, и что, кроме того, аффекты имеют в себе хорошего или плохого, я предположил доказать в этой части. Но прежде, чем начать, желательно сказать несколько слов о совершенстве и несовершенстве и о добре и зле.

Если кто-нибудь решился сделать какую-нибудь вещь и окончил ее, то эту вещь назовет оконченной не только сам он, но также и всякий, кто хорошо знает мысль творца этого дела и цель его или думает, что знает. Например, если кто-нибудь увидит какую-нибудь работу (которую я предполагаю еще неоконченной) и узнает, что цель творца этой работы была построить дом, то он назовет дом неоконченным, и, напротив, назовет его оконченным, когда увидит, что дело доведено до того конца, который предполагал ему дать задумавший стро-

* См. Овидиевы *Метаморфозы* VII, 20.

ить. Но если кто видит какую-нибудь работу, похожей на которую он никогда не видал, и не знает мысли ее производителя, то он, конечно, не может знать, оконченная ли это или неоконченная работа. Таково, вероятно, было первое значение слов: совершенный и несовершенный. Но после того как люди начали составлять общие идеи и придумывать образцы домов, строений, башен и проч., и начали одни образцы предпочитать другим, каждый стал называть совершенным то, что ему казалось согласным с общей идеей, которую он составил себе о вещи, и напротив, несовершенным — то, что казалось ему менее согласным с его образцовым представлением, хотя оно, по мнению самого сделавшего, было вполне закончено. Не иная, по-видимому, была причина и того, почему и естественные вещи, т. е. которые не сделаны человеческими руками, также называются обыкновенно совершенными или несовершенными; ибо люди привыкли составлять общие идеи как естественных, так и искусственных вещей, и эти идеи они считают как бы образцами вещей, на которые, как они думают, смотрела и которые имела перед собою как образцы и природа (которая, по их мнению, ничего не делала без какой-либо цели). Поэтому, когда они видят в природе что-нибудь такое, что не так согласно с образцовым представлением, которое они имеют о вещи этого рода, то они думают, что у природы самой не хватило сил или что она сделала промах и оставила эту вещь несовершенной. Итак, мы видим, что люди привыкли называть естественные вещи совершенными или несовершенными более по предрассудку, чем на основании истинного знания их. И в самом деле, *в приложении к первой части* мы показали, что природа не действует ради цели; ибо то вечное и бесконечное существо, которое мы называем Богом или природой, действует по такой же необходимости, по какой оно существует. Мы показали, что с какой необходимостью природы

оно существует, с такой же и действует. См. пол. 16 части 1. Итак, основание или причина, почему Бог или природа действует и почему он существует, одна и та же. Следовательно, как он существует без всякой цели, так и действует без всякой цели, но он не имеет никакого принципа или цели как существования, так и деятельности. Причина же, которая называется конечной, есть не что иное, как сам позыв человека, поскольку он рассматривается как принцип или первая причина какой-нибудь вещи. Например, когда мы говорим, что обитание есть конечная причина того или другого дома, то под этим разумеем конечно лишь то, что человек, вообразив удобство жизни в доме, почувствовал позыв построить дом. Поэтому обитание, поскольку оно рассматривается как конечная причина, есть не что иное, как этот частный позыв, который действительно есть действующая причина, рассматриваемая как первая, потому что люди вообще не знают причин своих позывов. Они, как я уже часто говорил, сознают свои действия и позывы, но при этом не знают причин, которые определяют их позывы к чему-нибудь. Все же, что обычно говорят, будто природа иногда оказывается не в силах или ошибается и производит несовершенные вещи, я причисляю к тем выдумкам, о которых я уже говорил в приложении к первой части. Итак, совершенство или несовершенство на самом деле суть только образы мышления, именно понятия, которые мы обычно придумываем, сравнивая между собой индивидуумов одного и того же вида или рода. И по этой причине я сказал выше (*опр. 6 части 3*), что под реальностью и совершенством я разумею одно и то же. Ибо мы относим обыкновенно всех индивидуумов природы к одному роду, который называется самым общим, именно — к понятию существа, которое обнимает собою решительно всех индивидуумов природы. Итак, поскольку мы относим индивидуумов природы к этому роду, сравниваем их между собой и

узнаем, что одни из них имеют более реальности или существования, чем другие, постольку называем их более совершенными, чем другие; а поскольку мы приписываем им нечто такое, что содержит в себе отрицание, как, например, предел, конец, бессилие и проч., постольку называем их несовершенными на том основании, что они не так действуют на наш дух, как те, которые мы называем совершенными, а не потому, чтобы им недоставало того, что им свойственно, или чтобы природа погрешила в них. Ибо к природе каждой вещи принадлежит только то, что вытекает из необходимости природы действующей причины, а все, что ни вытекает из необходимости природы действующей причины, совершается необходимо.

Что же касается добра и зла, то они не обозначают также ничего положительного в вещах, рассматриваемых сами в себе, и суть не что иное, как образы мышления или понятия, которые мы составляем, сравнивая вещи между собой. Ибо одна и та же вещь в одно и то же время может быть и хорошей, и плохой, и даже безразличной; например, музыка для меланхолика хороша, а для человека, находящегося в слезах, плоха; для глухого же ни хороша, ни дурна. Но хотя на деле это и так, однако мы должны удержать эти слова. Ибо так как мы желаем составить идею человека как образец человеческой природы, чтобы иметь его перед глазами, то нам полезно будет удержать эти слова, придавая им значение, указанное мной. Таким образом, под добром я буду подразумевать в дальнейшем везде то, о чем мы знаем наверняка, что оно есть средство для того, чтобы нам более и более приближаться к образцу человеческой природы, какой мы себе представляем; под злом — то, о чем мы знаем наверняка, что оно препятствует нам осуществлять этот образец. Затем, мы будем называть людей более совершенными или более несовершенными, поскольку они бо-

лее или менее приближаются к этому образцу. И нужно заметить особо, что когда я говорю, что кто-нибудь переходит от меньшего совершенства к большему и наоборот, то я не имею в виду при этом того, что он из одной сущности или формы изменяется в другую (ибо лошадь, например, все равно уничтожается, изменится ли она в человека или в насекомое), но только то, что уменьшается или увеличивается в нашем представлении его способность к деятельности, поскольку мы познаем ее из его природы. Наконец, под совершенством, как я уже сказал, я разумею вообще реальность, т. е. сущность каждой вещи, поскольку она существует и действует известным образом без всякого отношения к ее продолжаемости. Ибо нельзя сказать ни о какой отдельной вещи, что она совершеннее потому, что сохраняет свое существование более продолжительное время: продолжительность вещей не может быть определена из их сущности на том основании, что сущность вещей не заключает в себе известного и определенного времени существования; но всякая вещь, будет ли она совершенна более или менее, той же силой, по которой она начала существовать, всегда может и сохранять свое существование, так что в этом отношении все вещи одинаковы между собой.

ОПРЕДЕЛЕНИЯ

I. Под *добром* я понимаю то, о чем мы знаем наверняка, что оно полезно нам.

II. Под *злом* я понимаю то, о чем мы наверняка знаем, что оно препятствует нам пользоваться каким-нибудь добром.

См. об этом выше предисловие в конце.

III. Отдельные вещи я называю *случайными*, поскольку мы, рассматривая только одну их сущность, не находим ничего, что необходимо полагало бы их существование или же необходимо исключало бы его.

IV. Эти же отдельные вещи я называю *возможными*, поскольку мы, рассматривая причины, которыми они должны быть произведены, не знаем, действительно ли они определены к тому, чтобы произвести их.

В схолии 1 пол. 33 части 1 я не сделал никакого различия между возможными и случайными, потому что у нас не было необходимости тщательно их различать.

V. Под *противоположными аффектами* я буду дальше подразумевать те, которые влекут человека в разные стороны, хотя и принадлежат к одному роду, как, например, роскошь и корыстолюбие, которые составляют виды любви, но они противоположны не по природе, а случайно.

VI. Что я понимаю под *аффектом к вещи будущей, настоящей и прошедшей*, это я объяснил в *схол. 1 и 2 пол. 18 части 3*, — что и смотри.

Но здесь нужно еще заметить, что мы можем отчетливо вообразить как расстояние места, так и расстояние времени только до какой-нибудь известной границы, т. е. мы обычно воображаем, что все те предметы, которые отстоят от нас больше чем на двести футов или расстояние которых от места, занимаемого нами, превосходит то расстояние, которое мы можем вообразать отчетливо, находятся от нас на одинаковом расстоянии и как будто даже в одной плоскости; и так же точно мы воображаем, что предметы, время существования которых отдалено от настоящего на более продолжительный промежуток, чем какой мы обычно можем представить отчетливо, все одинаково отдалены от настоящего, и мы относим их как бы к одному времени.

VII. Под *целью*, для которой мы что-нибудь делаем, я разумею позыв.

VIII. Под *добродетелью и способностью* я разумею одно и то же, т. е. (*по пол. 7 части 3*) добродетель, поскольку она от-

носится к человеку, есть сама сущность или природа человека, поскольку он имеет силу делать то, что может быть понятно только из законов его природы.

АКСИОМА

Нет в природе вещей ни одной отдельной вещи, сильнее и могущественнее которой не было бы другой вещи. Но какая бы вещь ни была дана, всегда есть другая, более могущественная, которая может разрушить данную.

ПОЛОЖЕНИЕ I

Ничто из того, что ложная идея имеет положительно-го, не уничтожает ее присутствием истинного, поскольку оно истинно.

Доказательство

Ложность состоит только в одном недостатке познания, который свойствен неполным идеям (*по пол. 35 части 2*), и они не имеют ничего положительного, поэтому называются ложными (*по пол. 33 части 2*); но, напротив, поскольку они относятся к Богу, они истинны (*по пол. 32 части 2*). Если бы, таким образом, то, что ложная идея имеет в себе положительного, уничтожалось присутствием истинного, поскольку оно истинно, то истинная идея могла бы уничтожить саму себя, что (*по пол. 4 части 3*) абсурдно, следовательно, присутствие истинного и проч., — что и требовалось доказать.

Схолия

Это положение яснее можно понять из *королл. 2 пол. 16 части 2*. Ибо представление воображения есть идея, которая показывает более настоящее состояние человеческого тела,

чем природу внешнего тела, но не отчетливо, а смутно; вследствие этого и говорится, что ум ошибается. Например, когда мы смотрим на солнце, то воображаем, что оно отстоит от нас футов на двести, и мы остаемся в этом заблуждении до тех пор, пока не знаем его истинного расстояния. Когда же мы узнали это расстояние, то уничтожается ошибка, но не представление воображения, т. е. идея солнца, которая выражает его природу лишь постольку, поскольку оно производит впечатление на тело; поэтому хотя мы и знаем его истинное расстояние, но тем не менее продолжаем воображать, что оно близко к нам. Ибо, как мы сказали в *схолии пол. 35 части 2*, мы не потому воображаем солнце близким, что не знаем его истинного расстояния от нас, но потому, что душа представляет величину солнца постольку, поскольку оно производит впечатление на тело. Иногда лучи солнца, падая на поверхность воды, отражаются к нашим глазам, то мы его и воображаем так, как будто бы оно было в воде, хотя и знаем его истинное место. Таким же образом и все остальные представления воображения, которыми обманывается ум, выражают ли они естественное состояние тела, или увеличивают, или уменьшают его способность к деятельности, на деле не противоположны истинному и не исчезают от его присутствия. Случается, конечно, что, когда мы боимся какого-либо ложного зла, страх исчезает, если мы услышим верное известие; но бывает и наоборот, что, когда мы боимся зла, которое наверняка случится, страх исчезает, если мы услышим ложное известие. И поэтому представления воображения исчезают не от присутствия истинного, поскольку оно истинно, а потому, что им противодействуют другие сильнеешие представления, исключаяющие настоящее существование вещей, которые мы воображаем, как это мы показали в *пол. 77 части 2*.

ПОЛОЖЕНИЕ II

Мы страдаем постольку, поскольку составляем такую часть природы, которая не может быть представлена сама по себе без других.

Доказательство

Говорится, что мы страдаем тогда, когда в нас происходит что-нибудь такое, чего мы бываем лишь частной причиной (по опр. 2 части 3), т. е. (по опр. 1 части 3) что-нибудь такое, что не может быть выведено из одних законов нашей природы. Итак, мы страдаем, поскольку составляем такую часть природы, которая не может быть представлена сама по себе без других, — что и требовалось доказать.

ПОЛОЖЕНИЕ III

Сила, которой человек поддерживается в своем существовании, ограничена, и ее бесконечно превосходит могущество внешних причин.

Доказательство

следует из аксиомы этой части. Ибо если дан известный человек, то дано нечто другое, предположим А, что могущественнее его; а если дано А, то дано опять другое, предположим В, которое могущественнее А, и так до бесконечности. Поэтому то могущество человека определяется могуществом другой вещи, и его бесконечно превосходит могущество внешних причин, — что и требовалось доказать.

ПОЛОЖЕНИЕ IV

Невозможно, чтобы человек не был частью природы и чтобы он не мог претерпевать никаких изменений, кроме тех, которые могут быть поняты из одной его природы и которых он составляет полную причину.

Доказательство

Могущество, которым отдельные вещи, а следовательно и человек, сохраняют свое существование, есть само могущество Бога или природы (*по королл. пол. 24 части 1*), не поскольку оно бесконечно, но поскольку оно может выражаться действительной человеческой сущностью (*по пол. 7 части 3*). Итак, могущество человека, поскольку оно выражается его действительной сущностью, есть часть бесконечного могущества Бога или природы, т. е. (*по пол. 34 части 1*) сущности. Это первое. Затем, если бы было возможно, чтобы человек не претерпевал никаких изменений, кроме тех, которые могут быть поняты из одной природы самого человека, то из этого следовало бы (*по пол. 4 и 6 части 3*), что он не может погибнуть и необходимо должен всегда существовать. И это должно было бы следовать из причины, могущество которой или конечно, или бесконечно, именно, или из одного могущества человека, которое имело бы столько силы, чтобы устранить от себя все прочие изменения, какие могли бы возникнуть от внешних причин или из бесконечного могущества природы, которая все отдельное направляла бы таким образом, чтобы человек не мог претерпевать никаких других изменений, кроме тех, которые служат к его сохранению. Но первое (*по пред. пол.*, доказательство которого имеет общий характер и может быть применено ко всем отдельным вещам) абсурдно. Следовательно, если бы было возможно, чтобы человек не претерпевал никаких изменений, кроме тех, которые могут быть поняты из одной природы человека и, следовательно, как мы уже показали, чтобы он необходимо существовал всегда, то это должно было бы вытекать из бесконечного могущества Бога, и, следовательно (*по пол. 16 части 1*), из необходимости божественной природы, поскольку она рассматривается под действием на нее идеи какого-нибудь человека, следовало бы выводить порядок всей природы, поскольку

она рассматривается под атрибутами протяжения и мышления. А отсюда (по пол. 21 части 1) следовало бы, что человек бесконечен, что (по 1 части этого доказательства) абсурдно. Итак, не может быть, чтобы человек не претерпевал никаких других изменений, кроме тех, которых он есть полная причина, — что и требовалось доказать.

Королларий

Отсюда следует, что человек всегда необходимо подвержен страстям, следует обычному порядку природы, повинуется ему и приспосабливается к нему, насколько того требует природа вещей.

ПОЛОЖЕНИЕ V

Сила и возрастание каждой страсти и упорство ее в существовании определяется не тем могуществом, по которому мы стремимся сохранить свое существование, но могуществом внешней причины, сравниваемым с нашим.

Доказательство

Сущность страсти не может быть объяснена одной только нашей сущностью (по опр. 1 и 2 части 3), т. е. (по пол. 7 части 3) сила страсти не может быть объяснена той силой, по которой мы стремимся поддерживать наше существование, но (как показано в пол. 16 части 2) необходимо должна определяться могуществом внешней причины, сравниваемым с нашим, — что и требовалось доказать.

ПОЛОЖЕНИЕ VI

Сила какой-нибудь страсти или аффекта может превосходить остальные действия или могущество человека, так что аффект упорно держится в человеке.

Доказательство

Сила и возрастание каждой страсти и сохранение ее существования определяются силой внешней причины, сравниваемой с нашей (*по пред. пол.*), поэтому (*по пол. 3 этой части*) могут превосходить могущество человека, и проч., — что и требовалось доказать.

ПОЛОЖЕНИЕ VII

Аффект не может быть ни укрощен, ни уничтожен иначе как противоположным и более сильным аффектом, чем аффект, подлежащий укрощению.

Доказательство

Аффект, поскольку он относится к душе, есть идея, которой душа утверждает большую или меньшую силу существования своего тела, чем прежде (*согласно общему определению аффектов, находящемуся в конце 3 части*). Таким образом, когда душа волнуется каким-нибудь аффектом, то и тело испытывает на себе впечатление, которое увеличивает или уменьшает его способность к деятельности. Далее, это впечатление тела (*по пол. 5 этой части*) получает от своей причины силу сохранять свое существование, а эта причина не может быть ни задержана, ни уничтожена иначе как телесной же причиной (*по пол. 4 части 3*), которая производит на тело впечатление, противоположное тому (*по пол. 5 части 3*) и более сильное (*по аксиоме этой части*); а через это (*по пол. 12 части 2*) и душа испытывает действие идеи аффекта более сильного и противоположного первому, т. е. (*по общему опр. афф.*) душа будет испытывать аффект сильнейший и противоположный первому, который и исключит или уничтожит существование прежнего; и, следовательно, аффект не может быть ни укрощен, ни уничтожен иначе как только противоположным и сильнейшим, — что и требовалось доказать.

Королларий

Аффект, поскольку он относится к душе, не может быть ни укрощен, ни уничтожен иначе как идеей телесного впечатления, более сильного и противоположного тому впечатлению, которое мы испытываем. Ибо аффект, которым мы страдаем, не может быть ни укрощен, ни уничтожен иначе как только аффектом сильнейшим и противоположным ему (*по пред. пол.*), т. е. (*по общему опред. афф.*) иначе как идеей телесного впечатления, более сильного и противоположного тому, которое мы испытываем.

ПОЛОЖЕНИЕ VIII

Познание добра и зла есть не что иное, как аффект радости или печали, поскольку мы сознаем его.

Доказательство

Мы называем добром или злом то, что полезно или вредно для сохранения нашего существования (*по опр. 1 и 2 этой части*), т. е. (*по пол. 7 части 3*), что увеличивает или уменьшает, поддерживает или стесняет нашу способность к деятельности. Итак (*по опред. радости и печали, которые см. в схолии пол. 11 части 3*), поскольку мы ощущаем, что какая-нибудь вещь причиняет нам радость или печаль, постольку мы называем ее доброй или злой; а потому знание добра и зла есть не что иное, как идея радости или печали, которая необходимо вытекает из самого аффекта радости или печали (*по пол. 22 части 2*). Но эта идея таким же образом соединена с аффектом, как душа соединена с телом (*по пол. 21 части 2*), т. е. (*как показано в схолии того же пол.*) эта идея отличается от самого аффекта или (*по общему опред. афф.*) от идеи впечатления тела не чем другим как только умственным представлением. Следовательно, это познание добра и зла есть не что иное, как сам аффект, поскольку мы сознаем его, — что и требовалось доказать.

ПОЛОЖЕНИЕ IX

Аффект, причину которого мы воображаем присутствующей при нас в настоящем, бывает сильнее, чем в том случае, если бы мы воображали ее не присутствующей.

Доказательство

Представление воображения есть идея, в которой душа созерцает вещь как бы присутствующей (см. *опр. его в схолии пол. 11 части 2*), но которая, однако, указывает более состояние человеческого тела, чем природу внешней вещи (*по королл. 2 пол. 16 части 2*). Таким образом, аффект (*по общему опред. афф.*) есть представление воображения, поскольку оно указывает состояние тела. Но представление воображения (*по пол. 17 части 2*) бывает интенсивнее, пока мы не воображаем ничего, что исключает настоящее существование внешней вещи. Следовательно, аффект, причину которого мы воображаем присутствующей при нас в настоящем, будет интенсивнее или сильнее, чем в том случае, если бы мы не воображали ее присутствующей, — что и требовалось доказать.

Схолия

Когда выше (*в пол. 18 части 3*) я сказал, что образ будущей или прошедшей вещи производит в нас такой же аффект, как если бы вещь, воображаемая нами, присутствовала при нас, то особо заметил, что это верно, поскольку мы имеем в виду только образ самой вещи (ибо он бывает одинаков по природе, воображаем ли мы вещи или нет); но я не отрицал того, что он становится слабее, когда мы представляем присутствующими другие вещи, которые исключают настоящее существование будущей вещи. Не сделал же я там этого замечания потому, что предполагал говорить о силах аффектов в этой части.

Королларий

Образ вещи будущей или прошедшей, т. е. вещи, которую мы представляем относительно будущего или прошедшего времени с исключением настоящего, при прочих равных условиях будет слабее образа настоящей вещи и, следовательно, аффект к будущей или прошедшей вещи при прочих равных условиях будет слабее аффекта к вещи настоящей.

ПОЛОЖЕНИЕ X

Аффект к будущей вещи, появление которой мы воображаем в близком будущем, бывает напряженнее, чем в том случае, если бы мы воображали время ее существования более отдаленным от настоящего времени; и воспоминание о вещи, которую мы воображаем недавно минувшей, бывает напряженнее, чем в том случае, если бы мы воображали, что она давно миновала.

Доказательство

Ибо когда мы воображаем, что вещь будет с нами в близком будущем, или что она недавно миновала, то тем самым воображаем нечто такое, что менее исключает присутствие вещи, чем то, как если бы мы воображали ее будущее существование отстоящим дальше от настоящего времени, или то, что уже давно миновало (*как это ясно само собой*); поэтому (по предыд. пол.) тем напряженнее будет аффект к ней, — что и требовалось доказать.

Схолия

Из примечания, сделанного нами к опред. в этой части, следует, что мы испытываем одинаково слабый аффект к предметам, которые удалены от настоящего более длинным про-

межутком времени, чем какое мы можем определить воображением, даже если бы мы и понимали, что между собой они разделены большим промежутком времени.

ПОЛОЖЕНИЕ XI

Аффект к вещи, которую мы воображаем необходимой, при прочих равных условиях бывает напряженнее, чем к вещи возможной, случайной или не необходимой.

Доказательство

Поскольку мы воображаем какую-нибудь вещь необходимой, постольку утверждаем ее существование, и наоборот, мы отрицаем существование вещи, поскольку воображаем, что она не необходима (*по схол. 1 пол. 33 части 1*), и поэтому (*по пол. 9 этой части*) аффект к необходимой вещи бывает напряженнее, чем к не необходимой, — что и требовалось доказать.

ПОЛОЖЕНИЕ XII

Аффект к вещи, о которой мы знаем, что она не существует в настоящем, и которую мы воображаем возможной, при прочих равных условиях бывает напряженнее, чем к вещи случайной.

Доказательство

Когда мы воображаем вещь случайной, то не испытываем впечатления никакого образа другой вещи, которая полагала бы существование этой вещи (*по опр. 3 этой части*); напротив (*по предположению*), воображаем нечто такое, что исключает ее настоящее существование. Но поскольку мы воображаем вещь возможной в будущем, постольку воображаем нечто, что полагает ее существование (*по опр. 4 этой части*), (т. е. *по пол. 18*

части 3), что поддерживает надежду или опасение. И потому аффект к вещи возможной бывает сильнее, — что и требовалось доказать.

Королларий

Аффект к вещи, о которой мы знаем, что она не существует в настоящем, и которую мы воображаем случайной, бывает гораздо слабее, чем в том случае, если бы мы воображали, что вещь присутствует при нас в настоящем.

Доказательство

Аффект к вещи, которую мы воображаем присутствующей в настоящем, бывает напряженнее, чем если бы мы воображали ее будущей (*по королл. пол. 9 этой части*), и гораздо сильнее, если мы воображаем, что будущее время не очень далеко от настоящего (*по пол. 10 этой части*). Таким образом, аффект к вещи, время существования которой мы воображаем очень отдаленным от настоящего, бывает гораздо слабее, чем если бы мы воображали ее настоящей, и тем не менее (*по предыд. пол.*) он бывает напряженнее, чем если бы мы воображали вещь случайной. И поэтому аффект к вещи случайной будет гораздо слабее, чем если бы мы воображали вещь присутствующей при нас в настоящем, — что и требовалось доказать.

ПОЛОЖЕНИЕ XIII

Аффект к вещи случайной, о которой мы знаем, что она не существует в настоящем, при прочих равных условиях бывает слабее, чем к вещи прошедший.

Доказательство

Когда мы воображаем вещь случайной, то не испытываем впечатления никакого образа другой вещи, которая полагала бы существование этой вещи (*по опр. 3 этой части*). Напротив (*по пред-*

положению), воображаем нечто такое, что исключает ее настоящее существование. Но поскольку мы воображаем ее относящейся к прошедшему времени, постольку предполагается, что мы воображаем нечто такое, что приводит ее на память или что возбуждает образ вещи (см. пол. 18 части 2 с его схол.), и отсюда постольку производит то, что мы ее представляем как бы присутствующей (по королл. пол. 17 части 2). А следовательно (по пол. 9 этой части), аффект к вещи случайной, о которой мы знаем, что она не существует в настоящем, при равных условиях будет слабее, чем аффект к вещи прошедшей, — что и требовалось доказать.

ПОЛОЖЕНИЕ XIV

Истинное познание добра и зла, поскольку оно истинно, не может укротить никакого аффекта, но лишь поскольку оно рассматривается как аффект.

Доказательство

Аффект есть идея, которой душа утверждает большую или меньшую силу существования своего тела, чем прежде (по общ. опр. афф.), и поэтому (по пол. 1 этой части) не имеет ничего положительного, что могло бы быть уничтожено присутствием истинного, а следовательно, истинное познание добра и зла, поскольку оно истинно, не может укротить никакого аффекта. Но лишь постольку, поскольку оно есть аффект (см. пол. 8 этой части), оно (по пол. 7 этой части) может сдерживать аффект, если оно сильнее того аффекта, который нужно сдерживать, — что и требовалось доказать.

ПОЛОЖЕНИЕ XV

Пожелание, вытекающее из истинного познания добра и зла, может быть подавлено и сдержано многими другими пожеланиями, вытекающими из аффектов, которыми мы обуреваемы.

Доказательство

Из истинного познания добра и зла, поскольку оно (*по пол. 8 этой части*) есть аффект, необходимо вытекает пожелание (*по 1 опр. афф.*), которое тем больше, чем больше аффекты, из которого оно рождается (*по пол. 37 части 3*). Но так как это пожелание (*по предположению*) рождается из того, что мы нечто понимаем истинно, то, следовательно, оно является в нас тогда, когда мы действуем (*по пол. 3 части 3*). А потому оно должно быть понимаемо посредством одной только нашей сущности (*по опр. 2 части 3*); и, следовательно (*по пол. 7 части 3*), его сила и возрастание должны определяться одной только человеческой способностью. Далее, пожелания, происходящие из аффектов, которыми мы обуреваемы, бывают тем больше, чем сильнее эти аффекты; поэтому их сила и возрастание (*по пол. 5 этой части*) должны определяться способностью или силой внешних причин, которая, если ее сравнить с нашей силой, бесконечно превосходит нашу (*по опр. 3 этой части*). И потому пожелания, возникающие из подобных аффектов, могут быть сильнее того, которое происходит от истинного познания добра и зла; а отсюда (*по пол. 7 этой части*) они могут сдерживать или подавлять его, — что и требовалось доказать.

ПОЛОЖЕНИЕ XVI

Пожелание, которое возникает из познания добра и зла, поскольку это познание касается будущего, легче может быть сдержано или подавлено пожеланием вещей, которые приятны в настоящем.

Доказательство

Аффект к вещи, которую мы воображаем будущей, бывает слабее аффекта к настоящей вещи (*по королл. пол. 9 этой части*). Но пожелание, рождающееся из истинного познания добра

и зла, даже если бы это познание относилось к вещам, которые хороши в настоящем, может быть подавлено или сдержано каким-нибудь безрассудным пожеланием (*по предыд. пол., доказательство которого имеет общий характер*). Следовательно, пожелание, которое возникает из того же познания, поскольку это познание относится к будущему, может быть легче сдержано или подавлено, — что и требовалось доказать.

ПОЛОЖЕНИЕ XVII

Пожелание, возникающее из истинного познания добра и зла, поскольку это познание относится к вещам случайным, может быть еще легче сдержано пожеланием вещей, которые находятся налицо.

Доказательство

Это положение таким же образом, как и предыдущее, доказывается из королл. пол. 12 этой части.

Схолия

Этим, полагаю, я показал, почему люди руководствуются больше мнением, чем истинным разумом, и почему истинное познание добра и зла возбуждает душевные движения и часто уступает всякого рода похоти. Отсюда и произошло это изречение поэта. «Вижу лучшее и одобряю, а следую худшему»*. Это же, кажется, имел в виду и Экклезиаст, когда сказал: «Кто умножает знание, тот умножает печаль»**. Но я говорю это не с той целью, чтобы вывести из этого заключение, что гораздо лучше быть невежественным, чем знать, или что в деле умерения аффектов глупый человек ничем не отличается от умного, но потому, что необходимо знать как силу, так и бессилие нашей при-

* Метамор. Овид. VII, 20.

** Эккл. I; 18.

роды, чтобы мы могли определить, что разум может сделать и чего не может при умерении аффектов. И я сказал, что в этой части речь будет идти только о человеческом бессилии; ибо о силе разума над аффектами я положил говорить отдельно.

ПОЛОЖЕНИЕ XVIII

Пожелание, рождающееся из радости, при прочих равных условиях бывает сильнее пожелания, которое рождается из печали.

Доказательство

Пожелание есть сама сущность человека (*по 1 опред. афф.*), т. е. (*по пол. 7 части 3*) стремление, по которому человек стремится сохранить свое существование. Поэтому пожелание, рождающееся из радости, поддерживается или усиливается самим аффектом радости (*по опред. радости, которое см. в схолии пол. 2 части 3*), то же, которое, наоборот, рождается из печали, уменьшается или сдерживается самим аффектом печали (*по той же схолии*), и, таким образом, сила пожелания, возникающего из радости, должна определяться человеческим могуществом, и вместе с тем могуществом внешней причины; сила же пожелания, вытекающего из печали, определяется только человеческим могуществом, — что и требовалось доказать.

Схолия

Этими немногими замечаниями я объяснил причины человеческого бессилия и непостоянства, а также и то, почему люди не следуют предписаниям разума. Остается еще показать, что же именно предписывает нам разум, какие аффекты согласуются с правилами человеческого разума и какие, наоборот, противны им. Но прежде чем я начну доказывать это подробно своим геометрическим методом, я хочу кратко показать здесь сами предписания разума, чтобы каждый мог легче понять то,

что я думаю. Так как разум не требует ничего против природы, то он, следовательно, требует, чтобы каждый любил самого себя, искал своей пользы, того, что для него действительно полезно, и стремился бы ко всему тому, что действительно ведет человека к большому совершенству, и вообще, чтобы каждый стремился, насколько может, сохранить свое существование. Это столь же необходимо истинно, как и то, что целое больше своей части (*см. пол. 4 части 3*). Далее, так как добродетель есть не что иное (*по опр. 8 этой части*), как действие по законам собственной природы, а всякий стремится сохранить свое существование (*по пол. 7 части 3*) лишь по законам своей природы, то из этого следует, во-первых, что основание добродетели есть само стремление сохранить собственное существование и что счастье состоит в том, что человек может сохранять свое существование. Во-вторых, следует, что к добродетели нужно стремиться из-за нее самой, и что нет ничего такого, что было бы предпочтительнее ее или что было бы для нас полезнее, из-за чего мы должны были бы стремиться к ней. Наконец, в-третьих, следует, что самоубийцы слабы духом, и что они вполне побеждаются внешними причинами, враждебными их природе. Далее, из постулата 4 части 2 следует, что мы никогда не можем сделать так, чтобы мы для сохранения нашего существования не нуждались ни в чем вне нас, и чтобы мы жили так, чтобы не иметь никаких отношений с вещами, которые находятся вне нас; и если мы, кроме того, обратим внимание на нашу душу, то действительно разум наш был бы менее совершенным, если бы душа существовала только одна и ничего не понимала бы, кроме самой себя. Итак, вне нас существует многое, что нам полезно и к чему мы поэтому стремимся. В числе этого нельзя придумать ничего превосходящее того, что вполне согласно с нашей природой. Действительно, если, например, соединятся между собой два

индивидуума совершенно одинаковой природы, то они составляют индивидуум вдвое могущественнее единичного. Таким образом, для человека ничего не может быть полезнее другого человека; ничего лучшего, говорю я, люди не могут желать для сохранения своего существования, как то, чтобы все соглашались во всем, чтобы души и тела всех составляли как бы одну душу и одно тело и чтобы все вместе, насколько могут, стремились сохранить свое существование и все вместе искали для себя общей пользы. Из этого следует, что люди, управляемые разумом, т. е. люди, которые ищут своей пользы под руководством разума, ничего не желают себе такого, чего они не желали бы другим людям, и что они поэтому справедливы, верны и честны.

Вот те предписания разума, которые я хотел здесь показать кратко, прежде чем начать доказывать их подробнее по порядку; это я сделал для того, чтобы привлечь к себе внимание тех, которые думают, что этот принцип, т. е. что каждый стремится искать своей пользы, есть основание нечестия, а не добродетели и благочестия. Показав кратко, что на деле это вовсе не так, я продолжу доказывать это тем же путем, которым мы шли.

ПОЛОЖЕНИЕ XIX

Каждый по законам своей природы или необходимо стремится к тому, что он считает добром, или отвращается от того, что он считает злом.

Доказательство

Познание добра и зла есть (по пол. 8 этой части) сам аффект радости или печали, поскольку мы сознаем его; и потому (по пол. 28 части 3) каждый необходимо стремится к тому, что, по его мнению, добро, и отвращается от того, что зло. Но это стремление есть не что иное, как сама сущность или природа

человека (*по опр. позова, которое см. в схолии пол. 9 части 3 и 1 опр. афф.*). Следовательно, каждый только по законам своей природы необходимо имеет позыв или отвращение к тому, и проч., — что и требовалось доказать.

ПОЛОЖЕНИЕ XX

Чем более каждый ищет своей пользы, т. е. старается и может сохранить свое существование, тем более он одарен нравственной силой (virtute); и наоборот, поскольку каждый не старается для своей пользы, т. е. для сохранения своего существования, постольку он бессилен.

Доказательство

Нравственная сила (virtus) есть сама человеческая мощь, которая определяется только сущностью человека (*по опр. 8 этой части*), т. е. (*по пол. 7 части 3*), которая определяется одним усилием, по которому человек стремится сохранить свое существование. Следовательно, чем более кто-нибудь стремится сохранить свое существование, тем более он одарен нравственной силой и, следовательно (*по пол. 4 и 6 части 3*), поскольку кто-нибудь не заботится о сохранении своего существования, постольку он бессилен, — что и требовалось доказать.

Схолия

Таким образом, только тот, кто побежден внешними и противоположными своей природе причинами, пренебрегает стремлением к своей пользе и сохранением своего существования. Только принуждаемый, говорю я, не необходимостью своей природы, а внешними причинами человек отказывается от пищи или губит себя, — что может случиться различным образом. Именно, кто-нибудь убивает себя, принуждаемый другим, который поворачи-

вает его правую руку, в которой случайно был меч, и заставляет направить острие меча в свое собственное сердце, или же пускает по повелению тирана, как Сенека, кровь из своих жил, т. е. желает избежать большего зла посредством меньшего; или же, наконец, потому, что какие-нибудь скрытые внешние причины так настраивают его воображение и так удручают тело, что оно принимает другую природу, которая противоположна прежней, и идеи которой не может быть в душе (*по пол. 10 части 3*). Но чтобы человек необходимостью своей природы побуждался не существовать или измениться в другую форму — это так же невозможно, как и то, чтобы из ничего могло произойти что-нибудь, как это каждый может видеть даже при посредственном размышлении.

ПОЛОЖЕНИЕ XXI

Никто не может желать быть счастливым, хорошо действовать и хорошо жить, кто вместе с тем не желал бы быть, действовать и жить, т. е. действительно существовать.

Доказательство

Доказательство этого положения или, лучше, сам предмет его ясен сам собой, а также и из определения пожелания. Ибо пожелание (*по 1 опред. афф.*) счастливо или хорошо жить, действовать и проч. есть сама сущность человека, т. е. (*по пол. 7 части 3*) стремление, по которому каждый стремится сохранить свое существование. Следовательно, никто не может желать, и проч., — что и требовалось доказать.

ПОЛОЖЕНИЕ XXII

Нельзя представить себе ни одной добродетели, которая предшествовала бы этой (именно стремлению сохранить свое существование).

Доказательство

Стремление сохранить себя есть сама сущность вещи (*по пол. 7 части 3*). Таким образом, если бы можно было представить какую-нибудь добродетель, которая предшествовала бы этой, именно этому стремлению, тогда сама сущность вещи представлялась бы (*по опр. 8 этой части*) предшествующей себе самой, — что (*как ясно само собой*) абсурдно. Следовательно, нельзя представить ни одной добродетели, и проч., — что и требовалось доказать.

Королларий

Стремление сохранять себя есть первое и единственное основание добродетели. Ибо прежде этого принципа нельзя представить никакого другого (*по пред. пол.*), а без него (*по пол. 21 этой части*) нельзя представить никакой добродетели.

ПОЛОЖЕНИЕ XXIII

О человеке, поскольку он определяется к какому-нибудь действию тем, что он имеет неполные идеи, нельзя вполне сказать, что он действует по добродетели (нравственной силе); это можно сказать лишь поскольку он определяется тем, что он понимает.

Доказательство

Поскольку человек определяется к какому-либо действию тем, что он имеет неполные идеи, постольку (*по пол. 1 части 3*) он страдает, т. е. (*по опр. 1 и 2 части 3*) делает нечто такое, что не может быть представлено посредством одной только его сущности, т. е. (*по опр. 8 этой части*), что не следует из его добродетели (нравственной силы). Но поскольку он определяется к какому-нибудь действию тем, что он понимает, постольку (*по тому же пол. 1 части 3*) он действует, т. е. (*по опр. 2*

части 3) делает нечто такое, что может быть представлено только посредством одной его сущности, или (по *опр. 8 этой части*) что вполне вытекает из его добродетели, — что и требовалось доказать.

ПОЛОЖЕНИЕ XXIV

Действовать вполне по добродетели значит в нас не что иное, как действовать по руководству разума, жить, сохранять свое существование (эти три акта означают одно и то же) на основании искания своей собственной пользы.

Доказательство

Действовать вполне по добродетели — значит (по *опр. 8 этой части*) действовать по законам собственной природы. Но мы действуем лишь постольку, поскольку понимаем (по *пол. 3 части 3*). Следовательно, действовать по добродетели значит не что иное в нас, как действовать по руководству разума, жить и сохранять свое существование, и притом (по *королл. пол. 22 этой части*) на основании искания своей пользы, — что и требовалось доказать.

ПОЛОЖЕНИЕ XXV

Никто не стремится сохранять свое существование ради другой вещи.

Доказательство

Стремление, по которому каждая вещь стремится сохранить свое существование, определяется только сущностью самой вещи (по *пол. 7 части 3*), и только из того, что дана эта сущность, а не из необходимости другой вещи необходимо следует (по *пол. 6 части 3*), чтобы каждый стремился сохранять свое существование. Кроме того, это положение следует из

короллария пол. 22 этой части. Ибо если бы человек стремился сохранять свое существование ради другой вещи, то эта вещь была бы первым основанием добродетели (как ясно само собой), что (по вышеуказанному королл.) абсурдно. Итак, никто не стремится, и проч., — что и требовалось доказать.

ПОЛОЖЕНИЕ XXVI

Все то, к чему мы стремимся по разуму, есть не что иное, как понимание; и душа, поскольку она пользуется разумом, ничего не считает для себя полезным, кроме того, что ведет к пониманию.

Доказательство

Стремление сохранять себя есть не что иное, как сама сущность вещи (по пол. 7 части 3), которая, поскольку существует как таковая, представляется в уме имеющей силу сохранять свое существование и делать то, что необходимо вытекает из данной ее природы. См. *опред. позова в схол. пол. 9 части 3*. Но сущность разума есть не что иное, как наша душа, поскольку она понимает ясно и отчетливо. См. *опред. его во 2 схол. пол. 40 части 2*. Итак (по пол. 40 части 2), все то, к чему мы стремимся по разуму, есть не что иное, как понимание. Затем, так как это стремление души, по которому душа, поскольку она рассуждает, стремится сохранить свое существование, есть не что иное, как понимание (по первой части этого пол.), то из этого следует, что это стремление к пониманию (по королл. пол. 22 этой части) есть первое и единственное основание добродетели, и что мы стремимся понимать вещи не для какой-нибудь цели (по пол. 25), но, напротив, душа, поскольку она рассуждает, может представлять добром для себя только то, что ведет к пониманию (по *опр. 1 этой части*), — что и требовалось доказать.

ПОЛОЖЕНИЕ XXVII

Ни о чем другом мы не знаем наверняка, что оно добро или зло, как только о том, что действительно ведет нас к пониманию, или что может препятствовать пониманию.

Доказательство

Душа, поскольку она рассуждает, не стремится ни к чему другому, как к пониманию, и считает полезным для себя только то, что ведет к пониманию (*по пред. пол.*). Но душа (*по пол. 41 и 43 части 2 и схол. этого последн. пол.*) с достоверностью знает вещи только тогда, когда она имеет полные идеи, или (*что то же по схол. 2 пол. 40 части 2*) поскольку она рассуждает. Следовательно, ни о чем другом мы не знаем наверняка, что оно добро, как только о том, что действительно ведет к пониманию, и наоборот, то есть зло, что может препятствовать пониманию, — что и требовалось доказать.

ПОЛОЖЕНИЕ XXVIII

Высшее благо души есть познание Бога и высшая добродетель души — это познавать Бога.

Доказательство

Самое высшее, что может понимать душа, есть Бог, т. е. (*по опр. 6 части 1*) абсолютно бесконечное существо, без которого ничто не может существовать и ничто не может быть представлено. Поэтому (*по пол. 26 и 27 этой части*) высшая польза души, или (*по опр. 1 этой части*) высшее добро, есть познание Бога. Далее, душа, поскольку она понимает, постольку лишь и действует (*по пол. 1 и 3 части 3*) и постольку лишь (*по пол. 23 этой части*) можно безусловно сказать, что она

действует по добродетели. Итак, безусловная добродетель души есть понимание. Но самое высшее, что душа может понимать, есть Бог (*как мы уже доказали*). Следовательно, высочайшая добродетель души — это понимать или познавать Бога, — что и требовалось доказать.

ПОЛОЖЕНИЕ XXIX

Каждая отдельная вещь, природа которой совершенно отлична от нашей, не может ни содействовать, ни стеснять нашей способности к деятельности, и вообще никакая вещь не может быть для нас доброй или злой, если она не имеет чего-нибудь общего с нами.

Доказательство

Могущество каждой отдельной вещи, а следовательно (*по королл. пол. 10 части 2*), и человека, по которому они существуют и действуют, определяется только другой отдельной вещью (*по пол. 28 части 1*), природа которой (*по пол. 6 части 2*) должна быть понимаема под тем же атрибутом, посредством которого представляется человеческая природа. Итак, наша способность к деятельности, каким бы образом она ни представлялась в уме, может определяться, а следовательно, поддерживаться или сменяться способностью другой отдельной вещи, которая имеет что-нибудь общее с нами, а не способностью вещи, природа которой совершенно отлична от нашей. И так как мы называем добром или злом то, что бывает причиной радости или печали (*по пол. 8 этой части*), т. е. (*по схол. пол. 11 части 3*) что увеличивает или уменьшает, поддерживает или стесняет нашу способность к деятельности, то, следовательно, вещь, природа которой совершенно отлична от нашей, не может быть для нас ни доброй ни злой, — что и требовалось доказать.

ПОЛОЖЕНИЕ XXX

Никакая вещь не может быть злой посредством того, что она имеет общего с нашей природой; но она есть зло для нас постольку, поскольку она противоположна нашей природе.

Доказательство

Мы называем злом то, что бывает причиной печали (*по пол. 8 этой части*), т. е. (*по схол. пол. 11 части 3*) что стесняет или уменьшает нашу способность к деятельности. Итак, если бы какая-нибудь вещь могла быть для нас злом через то, что она имеет общего с нами, то она могла бы уменьшать или стеснять то самое, что она имеет общего с нами, а это (*по пол. 4 части 3*) абсурдно. Следовательно, никакая вещь посредством того, что она имеет общего с нами, не может быть злом для нас; но, напротив, поскольку она зло, т. е. (*как мы уже показали*) поскольку она может уменьшать или стеснять нашу способность к деятельности, постольку (*по пол. 5 части 3*) она противоположна нам, — что и требовалось доказать.

ПОЛОЖЕНИЕ XXXI

Поскольку какая-нибудь вещь согласна с нашей природой, постольку она необходимо есть добро.

Доказательство

Ибо если какая-нибудь вещь согласна с нашей природой, то она (*по пред. пол.*) не может быть злом. Следовательно, она будет необходимо или доброй, или безразличной. Если мы предположим это, а именно, что она не есть ни добро, ни зло, то (*по аксиоме этой части*) из природы ее не будет вытекать ничего, что служит сохранению нашей природы, т. е. (*по предположению*) что служит сохранению природы самой вещи. Но это (*по*

пол. 6 части 3) абсурдно. Следовательно, поскольку она согласна с нашей природой, постольку необходимо есть добро, — что и требовалось доказать.

Королларий

Отсюда следует, что чем более какая-нибудь вещь согласна с нашей природой, тем более полезной и доброй она будет для нас; и наоборот, чем полезнее для нас какая-нибудь вещь, тем она более согласна с нашей природой. Ибо поскольку она не согласна с нашей природой, постольку она необходимо будет отлична от нашей природы или противоположна ей. Если она отлична, то (*по пол. 29 этой части*) не может быть ни добром, ни злом; если же противоположна ей, то будет также противоположна и тому, что согласно с нашей природой, т. е. (*по пред. пол.*) противоположна добру или злу. Значит, может быть добром только то, что согласно с нашей природой; и потому чем более какая-нибудь вещь соответствует нашей природе, тем она полезнее, и наоборот, — что и требовалось доказать.

ПОЛОЖЕНИЕ XXXII

Поскольку люди подчинены страстям, постольку о них нельзя сказать, что они схожи (между собой) по природе.

Доказательство

Когда о чем-нибудь говорится, что оно схоже по природе, то разумеется, что оно схоже своей силой (*по пол. 1 части 3*), а не бессилием или отрицанием, а следовательно (*см. схол. пол. 3 части 2*), и не страстью. Поэтому поскольку люди подчинены страстям, постольку о них нельзя сказать, что они схожи (между собой) по природе, — что и требовалось доказать.

Схолия

Дело ясно само собой. Ибо кто говорит, что белое и черное схожи между собой лишь в том, что ни одно из них не есть красное, тот просто утверждает, что они не схожи между собой ни в каком отношении. Так же точно, если кто-либо скажет, что камень и человек схожи между собой лишь в том, что оба они конечны, бессильны или что не существуют по необходимости своей природы, наконец, или что их бесконечно превосходит могущество внешних причин, тот конечно утверждает, что человек и камень не сходятся между собой ни в чем. Ибо то, что сходится в одном только отрицании или в том, чего в нем нет, то на деле не сходится ни в чем.

ПОЛОЖЕНИЕ XXXIII

Люди могут различаться между собой по природе, поскольку они волнуются аффектами, которые суть страсти, и постольку также один и тот же человек может быть различен и непостоянен.

Доказательство

Природа или сущность аффектов не может быть объяснена одной только нашей сущностью или природой (по *опр. 1 и 2 части 3*), но должна определяться силой, т. е. (по *пол. 7 части 3*) природой внешних вещей сравнительно с нашей природой. Вследствие этого происходит то, что столько есть видов каждого аффекта, сколько видов предметов, которые оказывают на нас действие (см. *пол. 56 части 3*), далее, то, что люди от одного и того же предмета испытывают различные впечатления (см. *пол. 51 части 3*) и постольку они разнятся природой; наконец, то, что один и тот же человек (по *тому же пол. 51 части 3*) испытывает по отношению к одному и тому же предмету разные аффекты и постольку бывает различен и проч., — что и требовалось доказать.

ПОЛОЖЕНИЕ XXXIV

Поскольку люди волнуются аффектами, которые суть страсти, постольку они могут быть взаимно противоположны.

Доказательство

Человек, например Петр, может быть причиной печали Павла вследствие того, что он имеет нечто схожее с той вещью, которую ненавидит Павел (*по пол. 16 части 3*), или вследствие того, что один Петр обладает какою-нибудь вещью, которую любит также и Павел (*по пол. 32 части 3 с его схол.*), или вследствие других причин (*главные из них см. в схол. пол. 55 части 3*). Отсюда следует (*по опр. 7 афф.*), что Павел ненавидит Петра и, значит, легко может произойти (*по пол. 40 части 3 с его схол.*), что и Петр будет ненавидеть Павла, и поэтому (*по пол. 39 части 3*) они станут стремиться делать зло друг другу, т. е. (*по пол. 30 этой части*) будут противоположны друг другу. Но аффект печали всегда есть страсть (*по пол. 59 части 3*), следовательно, люди, поскольку волнуются аффектами, которые суть страсти, могут быть взаимно противоположны, — что и требовалось доказать.

Схолия

Я сказал, что Павел ненавидит Петра, потому что воображает, что последний обладает тем, что любит также сам Павел. На первый взгляд может показаться, будто из этого следует, что они двое наносят вред друг другу из-за того, что любят одно и то же и, следовательно, из-за того, в чем они согласуются по природе. А если это верно, то, значит, ложны положения 30 и 31 этой части. Но если мы рассмотрим дело как следует, то увидим, что все это совершенно согласно между собой. Ибо они враждебны друг другу не поскольку они согласны между собой по природе, т. е. поскольку тот и другой любят одно и то же, но

поскольку они разнятся между собой. Действительно, тем, что они любят одно и то же, поддерживается любовь их обоих (*по пол. 31 части 3*), т. е. (*по опр. 6 афф.*) тем самым поддерживается радость обоих. Поэтому они враждебны друг другу вовсе не потому, что они любят одно и то же и согласны по природе; но причина этого, как я сказал, не иная, как та, что они предполагаются разнящимися по природе. Именно мы предполагаем, что Петр имеет идею любимой вещи, которой он уже обладает, а Павел — идею любимой вещи, которой он лишен. Вследствие этого первый испытывает радость, а второй печаль; и постольку они взаимно противоположны. Этим способом мы можем легко показать, что и все причины ненависти зависят от того одного, в чем люди разнятся по природе, а не от того, в чем они согласны.

ПОЛОЖЕНИЕ XXXV

Поскольку люди живут по руководству разума, постольку лишь они необходимо всегда схожи между собой по природе.

Доказательство

Поскольку люди предаются аффектам, которые суть страсти, постольку они могут быть различны по природе (*по пол. 33 этой части*) и взаимно противоположны (*по пред. пол.*). Но о людях говорится, что они действуют лишь постольку, поскольку они живут по руководству разума (*по пол. 3 части 3*), и потому все, что вытекает из человеческой природы, поскольку она определяется разумом (*по опр. 2 части 3*), должно быть объяснимо одной человеческой природой как своей ближайшей причиной. Но так как каждый по законам своей природы имеет влечение к тому, что он считает добром, и стремится устранить то, что считает злом (*по пол. 19 этой части*), и так как то, что мы по предписанию разума считаем добром или злом, есть необхо-

димо добро или зло (*по пол. 41 части 2*), то люди, поскольку они живут по руководству разума, постольку лишь то необходимо делают, что для человеческой природы и, следовательно, для каждого человека необходимо есть добро, т. е. (*по королл. пол. 31 этой части*) что согласно с природой каждого человека. Поэтому люди необходимо всегда сходятся между собой, поскольку они живут по руководству разума, — что и требовалось доказать.

Королларий I

В природе вещей нет ничего отдельного такого, что могло бы быть более полезно для человека, чем человек, живущий по руководству разума. Ибо для человека всего полезнее то, что наиболее согласно с его природой (*по королл. пол. 31 этой части*), т. е. (*как ясно само собой*) человек. Но человек действует вполне по законам своей природы тогда, когда живет по руководству разума (*по опр. 2 части 3*), и постольку лишь всегда необходимо схож с природой другого человека (*по пред. пол.*). Следовательно, между отдельными вещами для человека нет ничего полезнее человека, — что и требовалось доказать.

Королларий II

Когда каждый человек наиболее ищет своей пользы, тогда люди наиболее полезны друг другу. Ибо чем более каждый ищет своей пользы и стремится сохранять себя, тем более он одарен нравственной силой (*по пол. 20 этой части*) или, что то же (*по опр. 8 этой части*), одарен тем большей способностью к деятельности по законам своей природы, т. е. (*по пол. 3 части 3*) к жизни по руководству разума. Но люди тогда наиболее схожи между собой по природе, когда живут по руководству разума (*по пред. пол.*). Следовательно (*по пред. королл.*), люди тогда будут наиболее полезны друг другу, когда каждый из них будет наиболее искать своей пользы, — что и требовалось доказать.

Схолия

То, что мы сейчас доказали, подтверждает ежедневно и опыт многочисленными и настолько ясными свидетельствами, что почти у всех на слуху выражение: человек есть Бог для человека. Однако редко бывает, что люди живут по руководству разума, но большей частью случается так, что они бывают завистливы и тягостны друг для друга. Тем не менее они с трудом могли бы выносить уединенную жизнь, и потому многим очень нравится то определение, что человек есть животное общественное; и действительно, дело обстоит так, что из сообщества людей проистекает больше выгод, чем невыгод. Итак, пусть сатирики смеются, сколько хотят, над человеческими делами, пусть богословы питают отвращение к этим делам, пусть меланхолики восхваляют, насколько хватит сил, простую деревенскую жизнь, пусть презирают людей и восхваляют животных; однако же они по опыту знают, что люди при взаимной помощи гораздо легче могут достать себе все, в чем они нуждаются, и только объединенными силами могут избегать опасностей, повсюду угрожающих им, не говоря уже о том, что гораздо лучше и достойнее нашего познания созерцать дела людей, чем зверей. Но об этом подробнее в другой раз.

ПОЛОЖЕНИЕ XXXVI

Высшее благо тех, которые следуют добродетели, обще для всех, и им все одинаково могут наслаждаться.

Доказательство

Действовать добродетельно, — значит действовать по руководству разума (*по пол. 24 этой части*), а все то, к чему мы стремимся по разуму, состоит в понимании (*по пол. 26 этой части*). Поэтому (*по пол. 28 этой части*) высшее благо тех, которые следуют добродетели, состоит в познании Бога, т. е. (*по*

пол. 47 части 2 и его схол.) оно есть благо, которое обще для всех людей и которым все люди одинаково могут обладать, поскольку имеют одинаковую природу, — что и требовалось доказать.

Схолия

Если же кто-нибудь спросит: а что, если бы высшее благо тех, которые следуют добродетели, не было обще для всех? Не следовало ли бы из этого, как выше (*см. пол. 34 этой части*), что люди, которые живут по руководству разума, т. е. (*по пол. 35 этой части*) люди, поскольку они схожи по природе, взаимно противоположны? На это можно ответить, что не случайно, а из самой природы разума проистекает то, что высшее благо обще для всех людей потому, что оно выводится из самой человеческой сущности, поскольку она определяется разумом и потому, что человек не мог бы ни существовать, ни быть представлен в уме, если бы не имел способности наслаждаться этим высшим благом. Ибо (*по пол. 47 части 2*) к сущности человеческой души относится то, чтобы она имела полное познание вечной и бесконечной сущности Бога.

ПОЛОЖЕНИЕ XXXVII

Блага, которого желает себе каждый, следующий добродетели, он будет желать также и прочим людям, и тем больше, чем больше он будет иметь познания о Боге.

Доказательство

Люди, поскольку они живут по руководству разума, наиболее полезны человеку (*по королл. 1 пол. 35 этой части*), и поэтому (*по пол. 19 этой части*) по руководству разума мы необходимо будем стремиться сделать так, чтобы люди жили по руководству разума. Но благо, которого желает для себя каждый, живущий по предписаниям разума, т. е. (*по пол. 24 этой*

части) следующий добродетели, есть понимание (*по пол. 26*). Следовательно, блага, которого каждый, следующий добродетели, желает для себя, он будет желать и другим людям. Затем, пожелание, поскольку оно относится к душе, есть сама сущность души (*по 1 отр. афф.*); сущность же души состоит в познании (*по пол. 11 части 2*), которое включает в себе познание Бога (*по пол. 47 части 2*) и без которого она (*по пол. 15 части 1*) не может ни существовать, ни быть представлена. Поэтому чем больше сущность души содержит в себе познания Бога, тем больше будет и то пожелание, по которому человек, следующий добродетели, желает и другим того блага, которого он желает для себя, — что и требовалось доказать.

Другое доказательство

Благо, которое человек любит и которого желает для себя, он будет любить постояннее, если увидит, что и другие его любят (*по пол. 31 части 3*). Поэтому (*по королл. того же пол.*) он будет стремиться к тому, чтобы и другие любили то же благо. И так как это благо обще всем (*по пред. пол.*), и все могут им наслаждаться, то, следовательно, он будет стремиться (*на том же основании*) к тому, чтобы все наслаждались им, и (*по пол. 37 части 3*) будет стремиться тем больше, чем больше он пользуется этим благом, — что и требовалось доказать.

Схолия I

Кто по одному лишь аффекту стремится к тому, чтобы другие любили то, что он сам любит, и чтоб они жили согласно с его пониманием, тот действует только порывом, и потому он бывает ненавистен, а особенно тем, которым нравится другое и которые поэтому также прилагают старание и с таким же порывом стремятся к тому, чтобы другие жили, напротив, согласно с их пониманием. Далее, так как высшее благо, к которому люди стремятся по аффекту, часто бывает таково, что только

один может быть причастным ему, то из этого следует, что те, которые любят это благо, не уверены твердо в душе и, высказывая похвалы той вещи, которую любят, боятся, если их словам не поверят. Но кто стремится вести других по разуму, тот действует не порывом, а гуманно и доброжелательно, и как нельзя более уверен в себе в душе. Далее, все то, чего мы желаем, что мы делаем, чего сами бываем причиной, поскольку мы имеем идею Бога или поскольку мы познаем Бога, я отношу к *религии*. Пожелание же делать добро, возникающее из того, что мы живем по руководству разума, я называю *благочестием*. Наконец, пожелание, по которому человек, живущий по руководству разума, стремится к тому, чтобы соединить с собой других дружбой, я называю *честью*, а *честным* называю то, что люди, живущие по руководству разума, хвалят, постыдным же, напротив, то, что враждебно возникновению дружбы. Кроме этого, я показал и то, каковы основания гражданского общества. Далее, различие между истинной добродетелью и бессилием легко понять из сказанного выше: именно, что истинная добродетель есть не что иное, как жизнь по одному руководству разума; а потому бессилие состоит только в том, что человек позволяет управлять собой вещам, которые находятся вне его, и определяется ими к тем действиям, которых требует общее устройство внешних тел, а не к тем, которых требует сама его природа, рассматриваемая лишь сама в себе. Это и есть то, что я обещал доказать в *схолии положения 18 этой части* и из чего следует, что закон, запрещающий убивать животных, скорее основывается на пустом суеверии и бабьем сердоболении, чем на здравом рассудке. Ибо рассудок учит, что мы для достижения своей пользы должны входить в связь с людьми, а не со зверями или вещами, природа которых отлична от природы человеческой, но что то право, которое они имеют на нас, и мы имеем на них. Даже, так как право каждого

определяется душевной мощью или способностью каждого, то люди имеют гораздо большее право на животных, чем животные на людей. Впрочем, я не отрицаю того, что животные чувствуют; но я отрицаю то, что нам по этой причине непозволительно заботиться о своей пользе, пользоваться ими по своему усмотрению и поступать с ними так, как это наиболее выгодно для нас, так как они не схожи с нами по природе и аффекты их по природе отличны от человеческих аффектов. См. *схол. пол. 57 части 3*. Затем, остается объяснить, что такое справедливое и несправедливое, что такое грех и что, наконец, заслуга. Но об этом см. *следующую схолию*.

Схолия II

В приложении к первой части я обещал объяснить, что такое похвала и порицание, заслуга и грех, что справедливое и несправедливое. Что касается похвалы и порицания, это я объяснил в *схолии положения 29 части 3*, об остальном же нужно сказать здесь. Но прежде необходимо сказать несколько слов о *естественном и гражданственном состоянии человека*.

Каждый существует по высшему праву природы, и вследствие того каждый по высшему праву природы делает то, что вытекает из необходимости его природы; и поэтому каждый по высшему праву природы судит о том, что добро и что зло, и по своим понятиям заботится о своей пользе (*см. пол. 19 и 20 этой части*), защищает себя (*см. королл. 2 пол. 40 части 3*) и стремится сохранить то, что любит, и разрушить то, что ненавидит (*см. пол. 28 части 3*). Если бы люди жили по руководству разума, то каждый пользовался бы (*по королл. 1 пол. 35 этой части*) этим своим правом без всякого вреда для других. Но так как они подвержены аффектами (*по королл. пол. 4 этой части*), которые далеко превосходят человеческую мощь или добродетель (*по пол. 6 этой части*), то поэтому

они часто увлекаются в разные стороны (*по пол. 33 этой части*) и бывают враждебны друг другу (*по пол. 34 этой части*), нуждаясь, однако, во взаимной помощи (*по схол. пол. 35 этой части*). Таким образом, чтобы люди могли жить согласно и оказывать друг другу помощь, необходимо, чтобы они поступились своим естественным правом и дали друг другу взаимное уверение, что они не будут делать ничего, что может повредить другому. А каким образом это может быть, т. е. каким образом люди, необходимо подверженные аффектам (*по королл. пол. 4 этой части*), непостоянные и изменчивые (*по пол. 33 этой части*), могут не лишать друг друга спокойствия и доверять друг другу, — это следует из *положения этой части и 39 положения части 3*, именно, что каждый аффект может быть сдерживаем не иначе как другим аффектом, который сильнее сдерживаемого и противоположен ему, и что каждый удерживается от причинения вреда боязнью большего вреда. На этом законе может основываться *общество* (*societas*), если только оно присвоит себе принадлежащее каждому в отдельности право мстить за себя и судить о том, что добро и что зло, и общество поэтому может иметь власть предписывать общий образ жизни, издавать законы и утверждать их не разумом, который не может сдерживать аффектов (*по схол. пол. 17 этой части*), а угрозами. Это общество, основанное для охранения себя законами и властью, называется *гражданским обществом* (*civitas*), а те, которые находятся под защитой его права, называются *гражданами*. Отсюда мы ясно понимаем, что в естественном состоянии нет ничего такого, что по общему согласию было бы добро или зло, так как каждый, находящийся в естественном состоянии, заботится только своей пользе и по своим понятиям и, руководствуясь только своей пользой, решает, что добро и что зло, и никаким законом не обязывается подчиняться кому-либо, кроме себя. Поэтому-то

в естественном состоянии не может быть греха; но он может быть в гражданственном состоянии, где по общему соглашению определяется, что добро и что зло, и каждый обязывается подчиняться гражданскому обществу. Итак, *грех* есть не что иное, как неповиновение, которое поэтому наказывается только по праву общества; и наоборот, повиновение вменяется гражданину в *заслугу*, так как за это самое он признается достойным пользоваться выгодами общества. Затем, в естественном состоянии никто по общему соглашению не состоит владельцем какой-нибудь вещи, и в природе нет ничего, что могло бы быть собственностью того, а не другого человека, а все принадлежит всем; и потому в естественном состоянии нельзя представить желания предоставлять каждому свое или отнимать у кого-нибудь то, что ему принадлежит, т. е. в естественном состоянии не может быть ничего, что могло бы называться *справедливым* или *несправедливым*; но это есть в гражданственном состоянии, где по общему соглашению определяется, что принадлежит одному и что — другому. Из этого следует, что справедливое и несправедливое, грех и заслуга суть внешние понятия, а не атрибуты, которые выражают природу души. Но достаточно об этом.

ПОЛОЖЕНИЕ XXXVIII

То, что располагает человеческое тело таким образом, что оно может испытывать разные впечатления или что делает его способным проявлять разные действия на внешние тела, полезно для человека, и тем полезнее, чем тело его делается вследствие того способнее испытывать разные впечатления и оказывать действие на другие тела; и наоборот, вредно то, что делает тело менее способным к этому.

Доказательство

Чем способнее к этому делается тело, тем душа становится способнее к восприятию (*по пол. 14 части 2*), и потому то, что располагает тело подобным образом и делает его способным к этому, необходимо есть благо или полезно (*по пол. 26 и 21 этой части*), и тем полезнее, чем более способным к этому делает тело, и наоборот (*по тому же пол. 14 части 2 в обратном виде и по пол. 26 и 21 этой части*), оно вредно, если делает тело менее способным к этому, — что и требовалось доказать.

ПОЛОЖЕНИЕ XXXIX

То, что содействует сохранению того отношения между движением и покоем, которое существует в частях человеческого тела относительно друг друга, есть благо; и наоборот, то есть зло, что производит другое взаимное отношение движения и покоя в частях человеческого тела.

Доказательство

Человеческое тело для своего сохранения нуждается во многих других телах (*по пост. 4 части 2*). Но то, что составляет форму человеческого тела, состоит в том, что его части сообщают друг другу свои движения некоторым определенным образом (*по опр. перед леммой 4, которое см. после пол. 13 части 2*). Следовательно, то, что содействует сохранению того отношения между движением и покоем, которое существует в частях человеческого тела относительно друг друга, сохраняет форму человеческого тела и, стало быть, делает то (*по пост. 3 и 6 части 2*), что тело человеческое может получать разные впечатления и само может действовать на внешние тела разными способами; и поэтому (*по пред. пол.*) есть благо. Далее, то, что заставляет части человеческого тела принять другое отношение движения и покоя, производит (*по тому же опр. части 2*)

то, что человеческое тело принимает другую форму, т. е. (как это ясно само собой, и об этом мы говорили в конце предисловия к этой части) что тело человеческое разрушается и, следовательно, становится совершенно не способным испытывать разные впечатления, и потому (по пред. пол.) есть зло, — что и требовалось доказать.

Схолия

Насколько это может быть вредно или полезно душе, я объясню в пятой части. А здесь нужно заметить, что под смертью тела я разумею то, когда его части располагаются таким образом, что они принимают другое взаимное отношение движения и покоя. Ибо я не отваживаюсь отрицать того, что тело, даже сохраняя свое кровообращение и все другое, от чего, как думают, зависит жизнь тела, может тем не менее принять другую, совершенно отличную от своей природу. Нет никакого основания, которое заставило бы меня утверждать, что тело умирает только тогда, когда превращается в труп; даже сам опыт убеждает, по-видимому, в другом. Действительно, иногда бывает, что человек претерпевает такие изменения, что после них едва ли можно сказать, что это тот же человек. Так, например, я слышал рассказ об одном испанском поэте, который страдал какой-то болезнью, и хотя потом выздоровел, однако до такой степени забыл свою прежнюю жизнь, что написанные им басни и трагедии не считал своими; и, конечно, его можно было считать взрослым ребенком, если бы он забыл и родной язык. А если это кажется невероятным, то что мы скажем о младенцах, природу которых человек взрослый считает до такой степени отличной от своей, что его нельзя было бы убедить в том, что он был когда-то ребенком, если бы он не делал о себе заключения по другим? Но чтобы не подавать суеверным людям причины поднимать новые вопросы, я предпочитаю оставить это нерешенным.

ПОЛОЖЕНИЕ XL

Что ведет к сообществу людей или содействует тому, чтобы люди жили согласно, то полезно, и напротив, то, что вводит в гражданское общество раздор, есть зло.

Доказательство

Ибо то, что содействует тому, чтобы люди жили согласно, вместе с тем содействует и тому, чтобы они жили по руководству разума (*по пол. 35 этой части*), и поэтому (*по пол. 26 и 21 этой части*) есть благо, и (*по тому же основанию*) то, напротив, есть зло, что вызывает раздоры, — что и требовалось доказать.

ПОЛОЖЕНИЕ XLI

Радость прямо не есть зло, но добро; печаль же, напротив, прямо есть зло.

Доказательство

Радость (*по пол. 11 части 3 с его схолией*) есть аффект, которым усиливается или поддерживается способность тела к деятельности; печаль же, напротив, есть аффект, который уменьшает или сдерживает способность тела к деятельности; поэтому (*по пол. 38 этой части*) радость есть прямо добро и проч., — что и требовалось доказать.

ПОЛОЖЕНИЕ XLII

Веселость не может иметь излишества, но всегда есть добро, а, напротив, меланхолия всегда зло.

Доказательство

Веселость (*см. опр. ее в схолии пол. 11 части 3*) есть радость, которая, поскольку относится к телу, состоит в том, что все части тела одинаково получают впечатления, т. е. (*по пол. 11*

части 3) в том, что способность действия тела усиливается или поддерживается, так что все его части получают одинаковое взаимное отношение движения и покоя; и поэтому (*по пол. 39 этой части*) веселость всегда есть добро и не может иметь излишества. Но меланхолия (*см. также опр. ее в схолии пол. 11 части 3*) есть печаль, которая, поскольку относится к телу, состоит в том, что совершенно уменьшает или задерживает способность тела к деятельности; поэтому (*по пол. 38 этой части*) — всегда зло, — что и требовалось доказать.

ПОЛОЖЕНИЕ XLIII

Игривость может иметь излишество и потому быть злом; скорбь же постольку может быть добром, поскольку игривость или радость есть зло.

Доказательство

Игривость есть радость, которая, поскольку она относится к телу, состоит в том, что одна или несколько частей его испытывают больше впечатлений, чем остальные (*см. опр. ее в схолии пол. 11 части 3*), и сила этого аффекта может быть так велика, что берет перевес над остальными действиями тела (*по пол. 6 этой части*), упорно держится в нем и потому препятствует тому, чтобы тело было способно испытывать многие другие впечатления; потому игривость (*по пол. 38 этой части*) может быть злом. Затем, скорбь, которая, наоборот, есть печаль, рассматриваемая сама в себе, не может быть добром (*по пол. 14 этой части*). Но так как ее сила и возрастание определяются силой внешней причины сравнительно с нашей силой (*по пол. 5 этой части*), то мы можем представить бесчисленные степени и состояния силы этого аффекта (*по пол. 3 этой части*), и поэтому можем представить его таким, который может сдерживать игривость, чтобы она не имела изли-

шества, и сообразно с этим (*по первой части этого пол.*) подействовать так, чтобы тело не сделалось менее способным; и значит, постольку этот аффект может быть добром, — что и требовалось доказать.

ПОЛОЖЕНИЕ XLIV

Любовь и пожелание могут иметь излишество.

Доказательство

Любовь есть радость (*по опр. 6 афф.*), сопровождаемая идеей внешней причины. Таким образом, — игривость (*по схолии пол. 11 части 3*), сопровождаемая идеей внешней причины, есть любовь; и, следовательно, любовь (*по пред. пол.*) может иметь излишество. Затем, пожелание бывает тем больше, чем больше аффект, из которого оно вытекает (*по пол. 37 части 3*). Поэтому как аффект (*по пол. 6 этой части*) может брать перевес над остальными действиями человека, так и пожелание, вытекающее из этого аффекта, может брать перевес над остальными пожеланиями и, следовательно, может иметь такой же излишек, какой имеет игривость, как мы это показали в предыдущем положении, — что и требовалось доказать.

Схолия

Веселость, которую мы называли добром, легче представить, чем наблюдать. Ибо аффекты, которыми мы обуреваемся ежедневно, относятся большей частью к какой-нибудь части тела, которая преимущественно перед другими испытывает их действие, и потому аффекты как нельзя более доходят до излишества и до такой степени удерживают душу на созерцании лишь одного предмета, что она не может мыслить о других; и хотя люди подвержены весьма многим аффектам, и потому редко встречаются такие, которые всегда борются с одним и тем же аффектом, однако бывают и такие,

в которых упорно держится один какой-нибудь аффект. В самом деле, мы иногда видим, что люди до такой степени испытывают на себе действие одного предмета, что, хотя он и отсутствует, они думают, однако, что имеют его перед собой; если это случается с человеком не спящим, то мы называем его бредящим или помешанным. Так же точно мы считаем помешанными тех, которые находятся в любовной горячке и день и ночь бредят только о возлюбленной или о продажной женщине, так как они обычно вызывают смех. Но когда корыстолюбец не думает ни о чем другом, кроме наживы и денег, а честолюбец, — о славе и проч., мы не считаем их бредящими, так как они бывают обычно тягостны для других и считаются достойными ненависти. Но на самом деле корыстолюбие, честолюбие, сластолюбие и проч. суть виды бреда, хотя они и не причисляются к болезням.

ПОЛОЖЕНИЕ XLV

Ненависть никогда не может быть добром.

Доказательство

Человека, которого мы ненавидим, мы стремимся уничтожить (*по пол. 39 части 3*), т. е. (*по пол. 37 этой части*) стремимся к тому, что есть зло, следовательно, и пр., — что и требовалось доказать.

Схолия

Нужно заметить, что здесь и далее под ненавистью я подразумеваю только ненависть к людям.

Королларий I

Зависть, осмеяние, презрение, гнев, месть и другие аффекты, которые относятся к ненависти или от нее происходят, составляют зло, что следует и из *пол. 39 части 3* и *пол. 37*.

Королларий II

Все, к чему мы стремимся, возбуждаемые ненавистью, постыдно и в гражданском обществе несправедливо. Это следует также из *пол. 39 части 3* и из определений постыдного и несправедливого, которые см. в *схолиях пол. 37 этой части*.

Схолия II

Между *осмеянием* (которое в королл. I я называл злом) и *смехом* я признаю большое различие. Ибо смех, как и шутка, есть просто радость; поэтому если он не имеет излишества, есть сам по себе добро (*по пол. II этой части*). И в самом деле, разве только мрачное и печальное суеверие может запрещать веселиться. Ибо почему же более прилично утолять голод и жажду, чем прогонять меланхолию? Таково мое суждение, и так я об этом думаю. Никакое божество и никто, кроме разве что завистника, не может радоваться моему бессилию и моим неприятностям и не может вменять нам в добродетель слезы, рыдания, страх и другое в том же роде, что служит признаками бессильной души; напротив, чем большую мы испытываем радость, тем к большему приходим совершенству, т. е. тем более необходимо мы становимся участниками божественной природы. Итак, разумный человек пользуется вещами и, насколько возможно, наслаждается ими (но не до пресыщения, ибо это не значит наслаждаться). Разумный человек, говорю я, доставляет себе удовольствие умеренной и приятной пищей и питьем, равно как запахом и приятным видом зеленеющих растений, хорошей одеждой, музыкой, гимнастическими играми, зрелищами и другими подобными предметами, которыми каждый может пользоваться без всякого вреда для другого. Ибо человеческое тело слагается из многих частей различной природы, которые постоянно нуждаются в новом и разнообразном питании, чтобы все тело было равно способно ко всему, что может вытекать из его при-

роды и, следовательно, чтобы также и душа была равно способна понимать сразу многое. Таким образом, этот порядок жизни прекрасно согласуется и с нашими принципами, и с обыкновенной практикой: поэтому он лучше, чем всякий другой, и может быть рекомендован; об этом нет необходимости говорить яснее и подробнее.

ПОЛОЖЕНИЕ XLVI

Кто живет по руководству разума, тот стремится, насколько может, отвечать на ненависть к нему, гнев, презрение другого любовью и великодушием.

Доказательство

Все аффекты ненависти составляют зло (*по королл. 1 пред. пол.*); поэтому кто живет по руководству разума, тот будет стремиться, насколько может, сделать так, чтобы не волноваться аффектами ненависти (*по пол. 19 этой части*) и, следовательно, будет стремиться к тому, чтобы и другой не претерпевал действия этих аффектов. Но ненависть усиливается от взаимной ненависти и, напротив, может быть сглажена любовью (*по пол. 43 части 3*), так что ненависть переходит в любовь (*по пол. 44 части 3*). Следовательно, кто живет по руководству разума, тот будет стремиться на ненависть другого и проч. отвечать любовью, т. е. великодушием (*см. его определение в схол. пол. 59 части 3*), — что и требовалось доказать.

Схолия

Кто старается мстить за обиды взаимной ненавистью, тот живет поистине жалким образом. А кто, напротив, старается победить ненависть любовью, тот борется радостно и безопасно; он одинаково легко противостоит как одному человеку, так и многим, и менее всего нуждается в помощи счастья. Те,

которых он побеждает, уступают ему с радостью не вследствие недостатка, а вследствие возвышения сил. Все это до такой степени ясно вытекает уже из одних только определений любви и разума, что нет надобности доказывать то же самое в отдельности.

ПОЛОЖЕНИЕ XLVII

Аффекты надежды и страха сами по себе не могут быть хороши.

Доказательство

Аффекты надежды и страха не бывают без печали. Ибо страх есть (по 13 отр. афф.) печаль, и надежда (см. объяснение 12 и 13 отр. афф.) не может быть без страха. И потому (по пол. 41 этой части) эти аффекты сами по себе не могут быть хороши, но лишь поскольку они могут сдерживать излишества радости (по пол. 43 этой части), — что и требовалось доказать.

Схолия

К этому присоединяется еще то, что эти аффекты указывают на недостаток познания и на бессилие души; и по этой причине также чувство безопасности, отчаяние, удовольствие и угрызение совести суть признаки бессилия души. Ибо хотя уверенность и удовольствие суть аффекты радости, однако они предполагают предшествующую им печаль, именно надежду и страх. Итак, чем больше мы стремимся жить по руководству разума, тем более мы стараемся менее зависеть от надежды, освободиться от страха, властвовать над фортуной, насколько можем, и направлять свои действия по определенному совету разума.

ПОЛОЖЕНИЕ XLVIII

Аффекты превознесения и пренебрежения всегда дурны.

Доказательство

Ибо эти аффекты (*по 21 и 22 опр. афф.*) противодействуют разуму; поэтому (*по пол. 26 и 27 этой части*) составляют зло, — что и требовалось доказать.

ПОЛОЖЕНИЕ XLIX

Превознесение легко может сделать гордым того, кого превозносят.

Доказательство

Если мы видим, что кто-нибудь из любви к нам имеет о нас преувеличенное мнение, то легко станем тщеславными (*по схоласт. пол. 41 части 3*), другими словами, будем испытывать радость (*по 30 опр. афф.*) и легко поверим (*по пол. 25 части 3*) тому хорошему, что говорят о нас. И поэтому из любви к себе мы будем иметь преувеличенное мнение о себе, т. е. (*по 28 опр. афф.*) легко загордимся, — что и требовалось доказать.

ПОЛОЖЕНИЕ L

Сострадание в человеке, который живет по руководству разума, есть само по себе зло и бесполезно.

Доказательство

Ибо сострадание (*по 18 опр. афф.*) есть печаль, и отсюда (*по пол. 14 этой части*) оно есть зло. Добро же, которое вытекает из него, именно то, что мы стремимся освободить от бедствия человека, которому мы сострадаем (*по королл. 3 пол. 27 части 3*); мы желаем поступать только по предписанию разума (*по пол. 37 этой части*), и вообще по одному лишь предписанию разума мы можем делать что-нибудь, о чем мы наверняка знаем, что оно добро (*по пол. 27 этой части*). И поэтому сострадание в человеке, который живет по руководству разума, есть само по себе зло и бесполезно, — что и требовалось доказать.

Королларий

Отсюда следует, что человек, живущий по руководству разума, стремится, насколько может, сделать так, чтобы его не коснулось сострадание.

Схолия

Кто верно знает, что все вытекает из необходимости божественной природы и совершается по вечным законам и правилам природы, тот, конечно, не найдет ничего такого, что было бы достойно ненависти, насмешки или презрения. И не будет чувствовать сострадания ни к кому, но, насколько возможно для человеческой добродетели, будет стремиться *поступать хорошо*, как говорят, и быть радостным. К этому присоединяется и то, что кто легко поддается аффекту сострадания и сочувствует бедствию и слезам другого, тот часто делает нечто такое, в чем сам впоследствии раскаивается, как потому, что мы по аффекту не делаем ничего такого, о чем мы наверняка знаем, что оно добро, так и потому, что мы легко вводимся в заблуждение ложными слезами. Но я здесь прямо говорю о человеке, который живет по руководству разума, ибо тот, кто не побуждается ни разумом, ни состраданием к тому, чтобы помогать другим, справедливо называется бесчеловечным, так как он (по пол. 27 части 3) представляется не похожим на человека.

ПОЛОЖЕНИЕ LI

Благорасположение не противно разуму, но может быть согласно с ним и происходить из него.

Доказательство

Ибо благорасположение есть любовь к тому, кто делает добро другому (по 19 опр. афф.). И поэтому оно может относиться-

ся к душе, поскольку она называется действующей (*по пол. 59 части 3*), т. е. (*по пол. 3 части 3*) поскольку понимает; а отсюда оно согласно с разумом, и проч., — что и требовалось доказать.

Другое доказательство

Кто живет по руководству разума, тот и другому хочет того добра, которого желает для себя (*по пол. 37 этой части*). Поэтому при виде того, как кто-нибудь делает добро другому, поощряется и его стремление к деланию добра, т. е. (*по пол. 11 части 3*) он будет радоваться, и это (*по предположению*) в сопровождении идеи того, кто делает добро другому; а отсюда (*по 19 опр. афф.*) он чувствует благорасположение к нему, — что и требовалось доказать.

Схолия

Негодование, как оно определяется нами (*см. 20 опр. афф.*), необходимо есть зло (*по пол. 45 этой части*). Но нужно заметить, что когда верховная власть, побуждаемая желанием обеспечить спокойствие, наказывает гражданина, причинившего обиду другому, то я не говорю, что она негодует на гражданина, так как она наказывает гражданина, не будучи побуждаема ненавистью погубить его, но движимая чувством долга.

ПОЛОЖЕНИЕ LII

Довольство собой может пристекать из разума, и только то довольство, которое пристекает из разума, есть высшее довольство, которое может существовать.

Доказательство

Довольство собой есть радость, возникающая оттого, что человек представляет себе себя самого и свою способность к деятельности (*по 25 опр. афф.*). Но истинная способность к де-

ятельности у человека или добродетель есть сам разум (*по пол. 3 части 3*), который человек созерцает ясно и отчетливо (*по пол. 40 и 43 части 2*). Следовательно, довольство собой вытекает из разума. Далее, человек, когда он созерцает самого себя, воспринимает ясно, отчетливо или полно только то, что вытекает из его способности к деятельности (*по опр. 2 части 3*), т. е. (*по пол. 3 части 3*) что вытекает из его способности понимания. Поэтому высшее довольство собой, какое только может быть, возникает лишь из этого созерцания себя, — что и требовалось доказать.

Схолия

Действительно, довольство собой есть самое высшее, чего мы можем ожидать. Ибо (*как мы показали в пол. 25*) никто не стремится сохранить свое бытие для какой-нибудь цели; и так как это довольство собой более и более поддерживается и усиливается похвалами (*по королл. пол. 53 части 3*) и наоборот, более и более смущается порицанием (*по королл. 1 пол. 55 части 3*), то поэтому мы более всего руководимся славой и вряд ли можем выносить жизнь с позором.

ПОЛОЖЕНИЕ LIII

Смирение (униженность) не есть добродетель, или не происходит из разума.

Доказательство

Смирение есть печаль, происходящая от того, что человек созерцает свое бессилие (*по 26 опр. афф.*). Но поскольку человек познает себя истинным разумом, постольку он предполагается понимающим свою сущность, т. е. (*по пол. 7 части 3*) свою силу. Поэтому если человек, созерцая себя, замечает какое-нибудь бессилие, то это происходит не от того, что он понимает себя, но (*как мы показали в пол. 55 части 3*) от того,

что ограничивается его способность к деятельности. Если же мы предположим, что человек познает свое бессилие из того, что узнает что-нибудь сильнее себя и познанием этого определяет свою способность к деятельности, то мы ничего другого не представляем себе, кроме того, что человек отчетливо понимает самого себя (*по пол. 2 этой части*), чем его способность к деятельности поддерживается. Поэтому смирение или печаль, исходящая из того, что человек созерцает свое бессилие, возникает не из истинного созерцания или разума и есть не добродетель, а страсть, — что и требовалось доказать.

ПОЛОЖЕНИЕ LIV

Раскаяние не есть добродетель, другими словами, не происходит из разума, но тот, кто раскаивается в сделанном, вдвойне жалок или бессилен.

Доказательство

Первая часть этого положения доказывается так же, как предыдущее положение. Вторая же часть следует из определения этого аффекта (*см. опр. 27 афф.*). Ибо человек сначала поддается превратному пожеланию, а потом печали.

Схолия

Так как люди редко живут по предписанию разума, то эти два аффекта, именно смирение и раскаяние, а кроме них надежда и страх, приносят больше пользы, чем вреда, и поэтому уж если грешить, то лучше грешить в этом направлении. Ибо если бы бессильные духом люди все были одинаково горды, то они ничего не стыдились бы и ничего не боялись бы, чем могли бы быть обузданы и связаны. Чернь страшна, если сама не имеет страха. Поэтому нет ничего удивительного, что пророки, имевшие в виду пользу не немногих, а всех, особенно проповедовали смирение,

покаяние и благоговение. И действительно, людей, подверженных этим аффектам, гораздо легче, чем других, довести до того, чтобы они, наконец, жили по руководству разума, т. е. чтобы они были свободны и наслаждались жизнью блаженных.

ПОЛОЖЕНИЕ LV

Величайшая гордость или самоуничижение есть величайшее незнание себя.

Доказательство

Это следует из 28 и 39 опр. афф.

ПОЛОЖЕНИЕ LVI

Величайшая гордость или самоуничижение указывают на величайшее бессилие души.

Доказательство

Первое основание добродетели состоит в сохранении своего существования (*по королл. пол. 22 этой части*), и притом по руководству разума (*по пол. 24 этой части*). Итак, кто не знает самого себя, тот не знает основания всех добродетелей и, следовательно, не знает никаких добродетелей. Затем, действовать добродетельно значит не что иное, как действовать по руководству разума (*по пол. 24 части 2*), и кто действует по руководству разума, необходимо должен знать, что он действует по руководству разума (*по пол. 43 части 2*). Кто, таким образом, не знает самого себя и, следовательно (*как мы только что показали*), не знает никаких добродетелей, тот наименее действует добродетельно, т. е. (*как следует из опр. 8 этой части*) наиболее бессилен духом; и потому (*по пред. пол.*) величайшая гордость или самоуничижение указывает на величайшее бессилие духа, — что и требовалось доказать.

Королларий

Из этого яснейшим образом следует, что гордые и самоуничиженные наиболее подвержены аффектам.

Схолия

Впрочем, самоуничижение легче можно исправить, чем гордость, потому что последняя есть аффект радости, а первая — аффект печали; и потому (по пол. 18 этой части) последняя сильнее первой.

ПОЛОЖЕНИЕ LVII

Гордый любит присутствие прихлебателей или льстецов, а присутствие благородно мыслящих ненавидит.

Доказательство

Гордость есть радость, происходящая от того, что человек имеет о себе преувеличенное мнение (по 28 и 6 опр. афф.), и это мнение гордый человек будет стремиться, сколько возможно, поддерживать (см. схол. пол. 13 части 3). И потому гордецы любят присутствие прихлебателей или льстецов (определения их я пропустил, так как они слишком известны) и избегают людей благородно мыслящих, которые думают о них как следует, — что и требовалось доказать.

Схолия

Было бы слишком долго перечислять здесь все отрицательные стороны гордости, потому что гордые подвержены всем аффектам, но менее всего — аффектам любви и милосердия. Но здесь не следует умолчать о том, что гордым называется также и тот, кто о других думает меньше надлежащего, и в этом смысле гордость следует определить так, что она есть радость, происходящая из ложного мнения, по которому человек считает себя выше других. А в противоположность гордости само-

уничужение следует определить так, что оно есть печаль, происходящая из ложного мнения, по которому человек считает себя ниже других. Приняв это, мы легко пойдем, что гордый необходимо бывает завистлив (см. *схол. пол. 55 части 3*) и всего более ненавидит тех, которых много хвалят за добродетели, с трудом сдерживает свою ненависть, которую они хотят побудить любовью и благодеянием (см. *схол. пол. 41 части 3*), и ему доставляет удовольствие присутствие только тех, которые подлаживаются под его бессильный дух и из дурака делают его сумасшедшим. Хотя самоуничужение противоположно гордости, однако же самоуничуженный весьма близок к гордому. Ибо так как его печаль происходит от того, что он о своем бессилии судит по силе или добродетели других, то эта печаль облегчится, т. е. он будет радоваться, если его воображение будет занято созерцанием недостатков других, откуда и произошла пословица: *утешение для несчастных — иметь товарищей по несчастью*; и наоборот, он тем больше будет печалиться, чем больше будет считать себя ниже других. Из этого следует, что никакие люди настолько не склонны к зависти, как люди самоуничуженные, что они особенно стараются наблюдать человеческие действия больше для порицания, чем для исправления их, хвалят только самоуничужение и похваляются им, но так, чтобы они все-таки казались самоуничуженными. И это вытекает из аффекта столь же необходимо, как из природы треугольника вытекает, что три его угла равны двум прямым. А я уже сказал, что эти и подобные аффекты я называю злом, поскольку я имею в виду лишь человеческую пользу. Но законы природы относятся к общему порядку природы, часть которой составляет человек; это я хотел заметить здесь мимоходом для того, чтобы кто-нибудь не подумал, что я здесь рассказываю о пороках и абсурдных поступках людей, а не хочу показать природу и свойства вещей. Ибо, как я сказал в предисловии к третьей час-

ти, я рассматриваю человеческие аффекты и их свойства совершенно так же, как и все другие естественные вещи. И действительно, человеческие аффекты свидетельствуют если не о человеческой силе, то о силе и искусстве природы не менее, чем многое другое, чему мы удивляемся и созерцание чего доставляет нам удовольствие. Затем, я продолжаю указывать в аффектах то, что приносит людям пользу или что приносит им вред.

ПОЛОЖЕНИЕ LVIII

Слава не противна разуму, но может происходить от него.

Доказательство

Это следует из 30 *опр. афф.* и из *определения* честности, которое см. в *схолии 1 пол. 37 этой части.*

Схолия

То, что называется пустой славой, есть довольство собой, которое поддерживается только мнением толпы, и когда это мнение перестает существовать, то прекращается и довольство собой, т. е. (*по схолии пол. 52 этой части*) высшее благо, которое любит каждый. От этого происходит, что человек, который чванится мнением толпы, ежедневно с тревожным беспокойством хлопочет, делает, пробует делать так, чтобы сохранить свою славу. Ибо толпа изменчива и непостоянна, и потому слава у нее скоро изглаживается, если ее не поддерживать. К тому же, так как все желают снискать одобрение толпы, каждый легко стесняет славу другого, а отсюда, так как дело здесь идет о том, что считается высшим благом, появляется горячее желание взаимно подавлять друг друга каким бы то ни было способом, и кто наконец выходит победителем, тот более хвалится тем, что повредил другому, чем тем, что принес пользу себе. Таким образом, это довольство собой или эта слава на самом деле пуста, так как она вовсе не слава.

Что́ нужно заметить о стыде, то легко понять из того, что́ мы сказали о милосердии и раскаянии. Я прибавлю только то, что подобно состраданию и стыд, хотя и не есть добродетель, все-таки есть добро, так как он показывает, что у человека, чувствующего стыд, есть пожелание жить честно; все равно как боль, которая называется добром постольку, поскольку показывает, что поврежденная часть еще не сгнила. Поэтому хотя человек, стыдящийся какого-нибудь проступка, действительно печален, однако он совершеннее того бесстыдного человека, который не имеет никакого пожелания жить честно.

Вот то, что́ я хотел заметить об аффектах радости и печали. Что же касается пожеланий, то они бывают добром или злом, судя по тому, происходят ли они из добрых или дурных аффектов. Но на самом деле все они, поскольку возникают в нас из аффектов, которые суть страсти, слепы (как это легко понять из того, что́ мы сказали в *схолии пол. 44 этой части*), и они были бы без всякого употребления, если бы людей легко было довести до того, чтобы они жили только по предписаниям разума, как я в немногих словах покажу.

ПОЛОЖЕНИЕ LIX

Ко всем действиям, к которыми мы определяемся аффектом, составляющим страсть, мы можем определяться также и без него, одним разумом.

Доказательство

Действовать по разуму — значит не что иное (*по пол. 3 и опр. 2 части 3*), как делать то, что вытекает из необходимости нашей природы, рассматриваемой сама в себе. Но печаль есть зло постольку, поскольку она уменьшает или задерживает эту способность к деятельности (*по пол. 41 этой части*). Следовательно, этот аффект не может определить нас ни к какому

действию, которого мы не могли бы сделать, если бы руководились разумом. Кроме того, радость лишь постольку есть зло, поскольку она препятствует тому, чтобы человек был способен к деятельности (*по пол. 41 и 43 этой части*); а поэтому мы и тут не можем определяться ни к какому действию, какого мы не могли бы сделать, если бы руководствовались разумом. Наконец, поскольку радость есть добро, постольку она согласна с разумом (ибо она состоит в том, что усиливается или поддерживается способность деятельности человека), и бывает страстью, лишь постольку способность к деятельности человека не увеличивается до такой степени, чтобы он вполне понимал себя и свои действия (*по пол. 3 части 3 с его схол.*). Поэтому если бы человек, испытывающий радость, доходил до такого совершенства, чтоб мог вполне понимать себя и свои действия, то он был бы способен и даже еще способнее к таким действиям, к которым он определяется уже аффектами, составляющими страсти. Но все аффекты относятся к радости, печали или пожеланию (*см. объяснение 4 опр. афф.*), а пожелание (*по 1 опр. афф.*) есть не что иное, как само стремление к деятельности. Следовательно, ко всем действиям, к которым мы определяемся аффектом, составляющим страсть, мы можем определяться и без него, одним только разумом, — что и требовалось доказать.

Иначе

Всякое действие называется плохим постольку, поскольку оно возникает из того, что мы испытываем ненависть или какой-нибудь другой дурной аффект (*по королл. пол. 45 этой части*). Но никакое действие не может быть ни хорошим, ни плохим, если его рассматривать само в себе (*как мы показали в предисловии к этой части*), но одно и то же действие бывает то хорошим, то дурным. Следовательно, к тому же самому действию, которое

теперь плохо или которое вытекает из какого-нибудь дурного аффекта, мы можем быть приведены и разумом (*по пол. 19 этой части*), — что и требовалось доказать.

Схолия

Это лучше можно пояснить примером. Например, действие нанесения удара, рассматриваемое как физическое действие, когда мы обращаем внимание только на то, что человек поднимает руку, сжимает кулак и сообщает всей руке быстрое движение вниз, есть хорошее действие, которое объясняется устройством человеческого тела. Таким образом, если человек, движимый гневом или ненавистью, определяется к сжатию кулака или к движению руки, то это, как мы показали во второй части, происходит от того, что одно и то же действие может соединяться со всякими образами вещей; поэтому мы можем определяться к одному и тому же действию образами как тех вещей, которые мы понимали смутно, так и тех, которые представляем ясно и отчетливо. Из этого следует, что всякое пожелание, происходящее из аффекта, составляющего страсть, не имело бы никакого употребления, если бы люди могли руководствоваться разумом. Посмотрим теперь, почему пожелание, происходящее из аффекта, составляющего страсть, мы называем слепым.

ПОЛОЖЕНИЕ LX

Пожелание, происходящее из радости или печали, которая относится к одной или нескольким, но не ко всем частям тела, не имеет в виду пользы всего человека.

Доказательство

Предположим, например, что часть тела А так окрепла от влияния внешней причины, что взяла перевес над остальными частями (*по пол. 6 этой части*). Эта часть не будет стремиться терять

свои силы для того, чтобы остальные части тела могли производить свои отправления, ибо в таком случае она должна была бы иметь силу или способность терять свои силы, что (*по пол. 6 части 3*) абсурдно. Итак, эта часть, а следовательно (*по пол. 7 и 12 части 3*) и душа, будет стремиться сохранить такое состояние; а потому пожелание, происходящее из такого аффекта радости, не заботится о целом. Если же мы, напротив, предположим, что часть А стеснена и вследствие этого другие части берут перевес над ней, то таким же образом можно доказать, что и пожелание, возникающее из печали, не заботится о целом, — что и требовалось доказать.

Схолия

Так как радость большей частью (*по схол. пол. 44 этой части*) относится к одной какой-нибудь части тела, то мы большей частью заботимся о сохранении своего существования, не принимая в расчет общего нашего здоровья. К этому присоединяется еще и то, что пожелания, особенно сильно овладевающие нами (*по королл. пол. 9 этой части*), имеют в виду только настоящее время, но не будущее.

ПОЛОЖЕНИЕ LXI

Пожелание, происходящее из разума, не может иметь излишества.

Доказательство

Пожелание (*по 1 отр. афф.*), рассматриваемое безотносительно, есть сама сущность человека, поскольку она представляется определенной к какому-нибудь действию каким бы то ни было образом. Поэтому пожелание, которое происходит из разума, т. е. (*по пол. 3 части 3*) которое возникает в нас, поскольку мы действуем, есть сама сущность или природа человека, поскольку она пред-

ставляется определенной делать то, что вполне понимается только посредством сущности человека (*по опр. 2 части 3*). Таким образом, если бы это пожелание могло иметь излишество, то, значит, и человеческая природа, рассматриваемая сама по себе, могла бы превышать сама себя или делать более, чем сколько для нее возможно, что есть очевидное противоречие. А потому это пожелание не может иметь излишества, — что и требовалось доказать.

ПОЛОЖЕНИЕ LXII

Когда душа представляет себе вещи по предписанию разума, то она испытывает одинаковое впечатление, будет ли то идея вещи будущей или прошедшей, или настоящей.

Доказательство

Все то, что душа представляет себе по руководству разума, она представляет под одной и той же формой вечности или необходимости (*по королл. 2 пол. 44 части 2*) и испытывает впечатление одинаковой уверенности (*по пол. 43 части 2 и его схолии*). Поэтому, будет ли то идея вещи будущей или прошедшей, или настоящей, душа представляет себе вещь с одинаковой необходимостью и испытывает одинаковую уверенность, или, будет ли то идея вещи будущей или прошедшей, или настоящей, она будет тем не менее одинаково истинна: (*по пол. 41 части 2*), т. е. (*по опр. 4 части 2*) будет всегда иметь одни и те же свойства полной идеи. Поэтому, когда душа представляет себе вещи по предписанию разума, она получает одинаковое впечатление, будет ли то идея вещи будущей или прошедшей, или настоящей, — что и требовалось доказать.

Схолия

Если бы мы о продолжительности вещей могли иметь полное познание и могли бы определить разумом время их существования, то мы с одинаковым аффектом созерцали бы вещи будущие

и настоящие, и к добру, которое душа представляет будущим, она стремилась бы так же, как и к добру настоящему и, следовательно, необходимо пренебрегала бы настоящим меньшим добром в видах бóльшего добра будущего и наименее стремилась бы к тому, что в настоящем было бы добром, но могло бы быть причиной какого-нибудь будущего зла, как мы это скоро докажем. Но о продолжительности вещей (*по пол. 31 части 2*) мы можем иметь лишь очень неполное познание, а время существования вещей мы (*по схол. пол. 44 части 2*) определяем одним только воображением, которое получает неодинаковое впечатление от образа вещи настоящей и от образа вещи будущей; отсюда и происходит, что истинное познание добра и зла, какое мы имеем, есть лишь отвлеченное или общее, и наше суждение, которое мы делаем о порядке вещей и связи причин, чтобы иметь возможность определить, что для нас в настоящем добро или зло, есть более воображаемое, чем реальное. А поэтому не удивительно, что пожелание, происходящее от познания добра и зла, поскольку оно относится к будущему, легко может быть побеждено пожеланием, относящимся к вещам, которые приятны в настоящем, о чем *см. положение 16 этой части*.

ПОЛОЖЕНИЕ LXIII

Кто руководствуется страхом и делает добро, чтобы избежать зла, тот не руководится разумом.

Доказательство

Все аффекты, относящиеся к душе, поскольку она действует, т. е. (*по пол. 3 части 3*) относящиеся к разуму, не могут быть не чем иным, как только аффектами радости и пожелания (*по пол. 59 части 3*); а потому (*по 13 опред. афф.*) кто руководится страхом и делает добро из боязни зла, тот не руководится разумом, — что и требовалось доказать.

Схолия

Суеверные люди, которые больше умеют порицать пороки, чем учить добродетелям, и которые стараются не руководить людей разумом, но так держать их в страхе, чтобы они скорее избегали зла, чем любили добродетель, стремятся достигнуть этим только того, чтобы и остальные люди были так же жалки, как и они сами; и поэтому не удивительно, что они большей частью тягостны и ненавистны людям.

Королларий

Через пожелание, которое происходит из разума, мы прямо следуем добру и косвенно избегаем зла.

Доказательство

Ибо пожелание, происходящее из разума, может происходить только из аффекта радости, которая не есть страсть (*по пол. 59 части 3*), т. е. из радости, которая не может иметь излишества (*по пол. 61 этой части*), а не из печали. И потому это пожелание (*по пол. 8 этой части*) происходит из познания добра, а не зла. Таким образом, под руководством разума мы прямо стремимся к добру и лишь постольку избегаем зла, — что и требовалось доказать.

Схолия

Этот королларий может быть объяснен примером больного и здорового. Больной, боясь смерти, принимает то, что ему противно; здоровый же получает удовольствие от пищи и таким образом пользуется своей жизнью, но гораздо лучше, чем если бы он боялся смерти и желал бы прямо избежать ее. Так судья, осуждающий виновного на смерть не по ненависти, гневу и проч., но по одной любви к общественному благу, руководствуется одним разумом.

ПОЛОЖЕНИЕ LXIV

Познание зла есть неполное познание.

Доказательство

Познание зла (*по пол. 8 этой части*) есть сама печаль, поскольку мы сознаем ее. Печаль же есть переход к меньшему совершенству (*по 3 опр. афф.*) и потому она не может быть понятна из самой сущности человека (*по пол. 6 и 7 части 3*). Значит, она (*по опр. 2 части 3*) есть страсть, которая (*по пол. 3 части 3*) зависит от неполных идей, и, следовательно (*по пол. 29 части 2*), познание ее, именно познание зла, неполно, — что и требовалось доказать.

Королларий

Отсюда следует, что если бы человеческая душа имела лишь полные идеи, она не могла бы составить себе никакого понятия о зле.

ПОЛОЖЕНИЕ LXV

По руководству разума мы из двух благ будем следовать большему, а из двух зол меньшему.

Доказательство

Благо, мешающее нам пользоваться большим благом, есть на деле зло; ибо мы приписываем вещам добро и зло (*как мы показали в предисловии к этой части*), когда сравниваем их между собой, а (*на таком же основании*) меньшее зло на самом деле есть добро. Поэтому (*по королл. пред. пол.*) по руководству разума мы будем стремиться только к большему благу и меньшему злу, — что и требовалось доказать.

Королларий

По руководству разума мы будем следовать меньшему злу для большего блага и пренебрегать меньшим благом, которое

служит причиной большего зла. Ибо зло, которое здесь называется меньшим, на деле есть добро, а добро, наоборот, зло. Поэтому (*по королларию пол. 63*) мы будем желать первого и пренебрегать последним, — что и требовалось доказать.

ПОЛОЖЕНИЕ LXVI

По руководству разума мы будем стремиться к будущему большому благу вместо меньшего и к настоящему меньшему злу вместо будущего большего.

Доказательство

Если бы душа могла иметь полное познание о будущей вещи, то она и к будущей вещи возбуждалась бы таким же аффектом, каким возбуждается к настоящей (*по пол. 62 этой части*). Поэтому, поскольку мы имеем в виду сам разум, как мы и предполагаем себя поступающими в этом положении, вещь будет одна и та же, предполагается ли она большим добром или злом будущим или настоящим. Отсюда мы будем стремиться (*по пол. 65 этой части*) к большому будущему благу вместо настоящего меньшего и проч., — что и требовалось доказать.

Королларий

По руководству разума мы будем стремиться к меньшему настоящему злу, которое служит причиной большего будущего добра, и будем пренебрегать меньшим настоящим добром, которое служит причиной большего будущего зла. Этот королларий так относится к предыдущему положению, как королларий положения 65 к самому 65 положению.

Схолия

Итак, если мы соличим это с тем, что мы показали в этой части до 18 положения относительно силы аффектов, то легко увидим, чем отличается человек, руководящийся аффектом или

мнением, от человека, руководящегося разумом. Первый, желает он этого или не желает, делает то, чего вовсе не знает, второй же сообразуется только с самим собой и делает только то, что он считает в жизни первым, и чего поэтому он наиболее желает. И потому первого я называю *рабом*, а второго *свободным*; о характере и об образе жизни этого последнего нужно сказать еще кое-что.

ПОЛОЖЕНИЕ LXVII

Свободный человек ни о чем так мало не думает, как о смерти, и его мудрость есть размышление не о смерти, а о жизни.

Доказательство

Человек свободный, т. е. живущий только по предписанию разума, не руководится страхом смерти (*по пол. 63 этой части*), но прямо желает добра (*по королл. того же пол.*), т. е. (*по пол. 24 этой части*) желает жить, действовать и сохранять свое существование на основании искания собственной пользы, и потому он ни о чем так мало не думает, как о смерти, но его мудрость есть размышление о жизни, — что и требовалось доказать.

ПОЛОЖЕНИЕ LXVIII

Если бы люди рождались свободными, то не могли бы составить себе понятия о добре и зле, пока оставались бы свободными.

Доказательство

Я называю свободным того, кто руководится только разумом. Итак, кто рождается свободным и остается свободным, тот имеет только полные идеи и поэтому не может составить

никакого понятия о зле (*по королл. пол. 64 этой части*), а следовательно (ибо добро и зло соотносительны) и о добре, — что и требовалось доказать.

Схолия

Что предположение этого положения ложно и может быть понято не иначе как лишь постольку, поскольку мы имеем в виду одну человеческую природу или, лучше, Бога, не поскольку он бесконечен, а поскольку есть лишь причина человеческого существования, — это видно из 4 положения этой части. Это, как и другое, что мы уже доказали, по-видимому, указывается Моисеем в его истории первого человека. Ибо в ней не представляется никакое другое могущество Божие, как то, которым он создал человека, т. е. могущество, по которому он заботился лишь о пользе человека. И соответственно этому там повествуется, что Бог запретил свободному человеку вкушать от древа познания добра и зла и что как только он вкусит от него, сразу же станет бояться смерти больше, чем желать жить. Затем, когда человек нашел жену, которая была совершенно согласна с его природой, то признал, что в природе нет ничего, что было бы для него полезнее, чем она; но когда он подумал, что животные подобны ему, он стал подражать их аффектам (*см. пол. 27 части 3*) и потерял свою свободу, которую впоследствии восстановили патриархи, руководимые духом Христа, т. е. идеи Бога, от которой одной зависит то, что человек бывает свободным и что он и другим желает того же добра, какого хочет для себя, как мы доказали выше (*по пол. 37 этой части*).

ПОЛОЖЕНИЕ LXIX

Сила души свободного человека является равно великой как в избегании, так и в преодолении опасностей.

Доказательство

Аффект может быть задержан или уничтожен не иначе как аффектом сильнейшим и противоположным задерживаемому (*по пол. 7 этой части*). Но слепая отвага и страх суть аффекты, которые можно представить равно великими (*по пол. 5 и 3 этой части*). Следовательно, одинаково великая сила души или храбрость (*см. опр. ее в схолии пол. 59 части 3*) требуется для отваги, как и для обуздания страха, т. е. (*по опр. 40 и 41 афф.*) свободный человек с той же силой души отклоняет опасности, с какой пытается преодолеть их, — что и требовалось доказать.

Королларий

Таким образом, свободный человек одинаково руководится мужеством как в своевременном бегстве, так и в битве; или свободный человек с тем же мужеством или присутствием духа выбирает бегство, с каким и сражение.

Схолия

Что такое мужество, и что я разумею под ним, — это я объяснил в схолии пол. 59 части 3. Под опасностью же я подразумеваю все то, что может быть причиной какого-нибудь зла, именно печали, ненависти, раздора и проч.

ПОЛОЖЕНИЕ LXX

Свободный человек, живущий между невеждами, старается, насколько может, отклонять их благодеяния.

Доказательство

Каждый по своему уму судит о том, что такое добро (*см. схол. пол. 39 части 3*). Таким образом, невежественный человек, оказывающий кому-нибудь благодеяние, будет ценить это благодеяние по своему уму, и если он видит, что его не так много ценит тот, кому оно оказано, то он будет печалиться

ся (по пол. 42 части 3). Но свободный человек старается привязать к себе остальных людей дружбой (по пол. 37 этой части) и не оплачивает людям подобными благодеяниями по их аффекту, но желает себя и других руководить свободным суждением разума и стремится делать только то, что сам считает первым. Следовательно, свободный человек, чтобы не вызывать ненависти у невежественных людей и чтобы не повиноваться их влечениям, а одному разуму, будет стараться, насколько может, отклонять их благодеяния, — что и требовалось доказать.

Схолия

Я говорю *насколько может*. Ибо хотя люди и невежественны, но они все-таки люди, которые в нужде могут оказать человеческую помощь, лучше которой ничего не может быть; а потому часто случается, что необходимо бывает принимать их благодеяния и, следовательно, благодарить их согласно с их понятиями. К этому присоединяется еще то, что, даже отклоняя их благодеяния, нужно наблюдать осторожность, чтобы не показалось, будто мы презираем их или по скупости боимся отплаты, и, таким образом, чтобы, избегая их ненависти, нам тем самым не оскорбить их. Поэтому при отклонении благодеяний нужно иметь в виду пользу и честь.

ПОЛОЖЕНИЕ LXXI

Только свободные люди бывают друг другу наиболее благодарны.

Доказательство

Только свободные люди наиболее полезны друг другу, взаимно соединяются теснейшими узами дружбы (по пол. 35 и 1 его королл.) и стремятся делать друг другу благодеяния с оди-

наковым усердием любви (*по пол. 37 этой части*). Поэтому (*по 34 отр. афф.*) только свободные люди бывают друг другу наиболее благодарны, — что и требовалось доказать.

Схолия

Благодарность, которую питают друг к другу люди, руководящиеся слепыми пожеланиями, есть скорее торг или хитрость, чем благодарность. Далее, неблагодарность не есть аффект. Однако же неблагодарность постыдна, потому что она большей частью показывает, что человек находится под влиянием чрезмерной ненависти, гнева, гордости или корыстолюбия и проч. Ибо того, кто по глупости не умеет отплачивать за подарки, нельзя назвать неблагодарным, а тем менее — того, кого подарки продажной женщины не соблазняют развратничать с ней или подарки вора не заставляют скрывать его воровство, или еще кого-нибудь в этом роде. Напротив, такой человек показывает, что у него твердый дух, которого никакими подарками нельзя подкупить на что-нибудь гибельное для него или для всех.

ПОЛОЖЕНИЕ LXXII

Свободный человек никогда не действует со злым умыслом, но всегда действует с прямодушием.

Доказательство

Если бы свободный человек, поскольку он свободен, делал что-нибудь со злым умыслом, то он делал бы это по предписанию разума (ибо только в таком случае мы называем его свободным); поэтому действовать со злым умыслом было бы добродетелью (*по пол. 24 этой части*), и следовательно (*по тому же пол.*), каждому для сохранения своего существования было бы лучше действовать со злым умыслом, т. е. (*как*

это ясно само собой) для людей было бы гораздо лучше соглашаться между собой только на словах, а на деле противодействовать друг другу, — что *(по королл. пол. 31 этой части)* абсурдно. Следовательно, свободный человек и проч., — что и требовалось доказать.

Схолия

Если бы предложено было такое возражение: «Если человек посредством вероломства может избавиться от опасности немедленной смерти, неужели разум не внушает ему, чтобы он для сохранения своего существования сделался вероломным?», то на него нужно отвечать таким образом: если бы разум посоветовал это, то, значит, он советует это также всем людям, и поэтому разум вообще советует людям, чтобы они вступали между собой в договоры, соединяли свои силы и имели общие права только со злым умыслом, т. е. чтоб они на самом деле не имели общих прав, — что абсурдно.

ПОЛОЖЕНИЕ LXXIII

Человек, руководящийся разумом, более свободен в гражданском обществе, где он живет сообразно с общими постановлениями, чем в уединении, где он повинуеться только одному себе.

Доказательство

Человек, руководящийся разумом, повинуеться не по страху *(по пол. 63 этой части)*, но поскольку он стремится сохранять свое существование по предписанию разума, т. е. *(по схол. пол. 66 этой части)* стремится жить свободно, сообразоваться с общей жизнью и пользой *(по пол. 37 этой части)*, и следовательно *(как мы показали в схол. 2 пол. 37 этой части)*, желает жить согласно с общими постановлениями гражданского обще-

ства. Следовательно, человек, руководящийся разумом, чтобы жить свободнее, желает соблюдать общие права гражданского общества, — что и требовалось доказать.

Схолия

Это и подобное, что мы показали об истинной свободе человека, относится к храбрости, т. е. (по схол. пол. 59 части 3) к мужеству и великодушию. И я не считаю необходимым доказывать здесь отдельно все свойства мужества и еще менее — то, что мужественный человек ни к кому не питает ненависти, ни на кого не гневается, никому не завидует, не приходит в негодование, никем не пренебрегает и нисколько не гордится. Ибо это и многое, что относится к истинной жизни и религии, легко выясняется из положений 37 и 46 этой части, именно, что ненависть нужно побеждать любовью, и что каждый, руководящийся разумом, желает и другим того добра, какого хочет для себя. К этому присоединяется еще то, на что мы указали в схолии положения 50 этой части и в других местах, именно, что мужественный человек прежде всего имеет в виду то, что все вытекает из необходимости божественной природы, и отсюда все, что он считает тягостным и злым и что, кроме того, кажется нечестивым, ужасным, несправедливым и постыдным, происходит оттого, что он представляет себе вещи в беспорядочном, изуродованном и спутанном виде; и по этой причине он прежде всего старается понимать вещи как они есть в себе и устранять препятствия к истинному познанию, каковы: ненависть, гнев, зависть, осмеяние, гордость и остальное в этом роде, что мы отметили выше; а потому он, как мы сказали, стремится, насколько может, хорошо поступать и радоваться. Но до чего может простираться человеческая способность в достижении этого и что для нее возможно, — это я покажу в следующей части.

Приложение

Сказанное мной в этой части о разумном образе жизни расположено не так, чтобы могло быть охвачено одним взглядом, а было при доказательстве разбросано сообразно с тем, как я мог выводить одно из другого. Поэтому я решился собрать это здесь вместе и свести к главным пунктам.

ГЛАВА I

Все наши стремления или пожелания вытекают из необходимости нашей природы таким образом, что могут быть поняты или только посредством ее одной как их ближайшей причины, или поскольку мы составляем часть природы, которая (часть) не может быть представлена полно сама по себе без других индивидуумов.

ГЛАВА II

Пожелания, которые вытекают из нашей природы таким образом, что могут быть поняты посредством ее одной, суть те, которые относятся к душе, поскольку она представляется в уме состоящей из полных идей; остальные же пожелания относятся к душе, лишь поскольку она представляет вещи неполно, и их сила и возрастание должны быть определяемы силой не человеческой, но тех вещей, которые находятся вне нас. Потому-то первые верно называются действиями, а вторые страстями. Ибо первые всегда показывают нашу силу, а последние, напротив, свидетельствуют о нашем бессилии и обрубленном знании.

ГЛАВА III

Наши действия, т. е. те пожелания, которые определяются силой человека или разумом, всегда добры; остальные же могут быть как добрыми, так и злыми.

ГЛАВА IV

Таким образом, в жизни прежде всего полезно совершенствовать ум или разум, и в этом одном состоит величайшее счастье или блаженство человека, так как *блаженство* есть не что иное, как довольство души, проистекающее из интуитивного познания Бога. А совершенствовать ум значит не что иное, как понимать Бога, его атрибуты и действия, которые вытекают из необходимости его природы. Поэтому последняя цель человека, руководящегося разумом, т. е. высшее пожелание, которым он стремится умерять все остальные, состоит в том, чтобы вполне представлять умом себя и все вещи, которые могут подпадать под его понимание.

ГЛАВА V

Итак, нет *разумной жизни* без понимания, и вещи лишь постольку составляют добро, поскольку помогают человеку пользоваться жизнью души, которая определяется пониманием. Наоборот, все то, что мешает человеку совершенствовать разум и пользоваться разумной жизнью, мы называем злом.

ГЛАВА VI

Но так как все то, чего человек есть действующая причина, необходимо есть добро, то человек может подвергаться злу только от внешних причин, именно поскольку он составляет часть целой природы, законам которой человеческая природа принуждена повиноваться и приспосабливаться к ней почти бесконечными способами.

ГЛАВА VII

Невозможно, чтобы человек не был частью природы и не следовал общему ее порядку; но если он вращается среди таких

индивидуумов, которые согласуются с природой человека, то тем самым поддерживается и усиливается его способность к деятельности. Если же, напротив, он находится в среде таких индивидуумов, которые всего менее согласуются с его природой, то он едва ли может приспособиться к ним без большого изменения себя.

ГЛАВА VIII

Все то в природе вещей, что мы считаем злом или что может препятствовать нашему существованию и нашему пользованию разумной жизнью, мы можем устранять тем способом, который кажется нам вернейшим. И наоборот, все то, что мы считаем *благом* или *полезным* для сохранения нашего существования и для пользования разумной жизнью, мы можем обращать на свое употребление и пользоваться этим каким нам угодно способом. И вообще, каждому высшим правом природы предоставлено то, что он считает содействующим своей пользе.

ГЛАВА IX

Ничто не может более согласоваться с природой какой-нибудь вещи, чем другие индивидуумы того же вида; поэтому (*по гл. 7*) для человека ничего не может быть полезнее для сохранения его существования и для пользования разумной жизнью, как другой человек, *руководящийся разумом*. Затем, так как между отдельными вещами мы не знаем ничего превосходнее человека, руководящегося разумом, то никто ничем не может больше показать, насколько он силен гением и искусством, как таким воспитанием людей, чтобы они жили под исключительной властью разума.

ГЛАВА X

Поскольку люди относятся друг к другу с завистью или с каким-нибудь аффектом ненависти, постольку они взаимно противоположны и, следовательно, их тем более нужно бояться, чем они сильнее других индивидуумов природы.

ГЛАВА XI

Сердца побеждаются, однако, не оружием, но любовью и великодушием.

ГЛАВА XII

Людам прежде всего полезно общаться между собой и соединяться взаимно такими узами, вследствие которых они были бы способнее из всех себя делать одно, и вообще делать то, что служит укреплению дружбы.

ГЛАВА XIII

Но для этого требуются *искусство* и *бдительность*. Ибо люди изменчивы (редки между ними такие, которые живут по предписанию разума), и однако же большей частью завистливы и более расположены к мести, чем к милосердию. Нужна, следовательно, особенная сила духа для того, чтобы каждый поступал согласно со своими понятиями и воздерживался от подражания их аффектам. Но те, напротив, которые умеют нападать на людей и скорее порицать пороки, чем учить добродетелям, не укрепляют сердца людей, а разбивать их, и себе и другим тягостны. Отсюда многие по излишней нетерпеливости души и по ложной религиозной ревности желали бы жить между зверями, чем между людьми, подобно тем мальчикам или юношам, которые не могут равнодушно переносить родительской журыбы

и убегают в военную службу, предпочитая трудности войны и деспотическую дисциплину домашним удобствам и родительским увещаниям и соглашаясь нести всевозможные тяготы, только бы отомстить родителям.

ГЛАВА XIV

Итак, хотя люди делают все большей частью по своей прихоти, все-таки от *соединения их в общество* происходит гораздо больше выгод, чем невыгод. Поэтому лучше равнодушно переносить их обиды и ревностно заботиться о том, что служит к приобретению согласия и дружбы.

ГЛАВА XV

Порождает *согласие* все то, что относится к *правосудию, справедливости и честности*, ибо люди, кроме того что несправедливо и незаконно, также неохотно переносят то, что считается постыдным, или то, когда кто-нибудь нарушает принятые обычаи общества. К снисканию же любви прежде всего необходимо то, что относится к *религии и благочестию*. Об этом см. *схолии 1 и 2 пол. 37, схолию пол. 46 и схолию пол. 73 части 4.*

ГЛАВА XVI

Согласие, кроме того, часто достигается и посредством страха, но в нем нет верности. К этому добавим, что страх происходит от бессилия души и потому не относится к пользованию разумом, так же как и сострадание, хотя оно внешне и имеет вид благочестия.

ГЛАВА XVII

Кроме того, людей можно располагать к себе еще щедростью, особенно тех, которые не имеют возможности доставать то, что необходимо для поддержания жизни. Впрочем, оказыва-

ние помощи всякому нуждающемуся далеко превышает силы и пользу каждого частного лица. Ибо богатство частного лица далеко для предоставления этой помощи недостаточно. Кроме того, способности одного человека слишком ограничены для того, чтобы он мог всех привязать к себе дружбой; поэтому *попечение о бедных* является обязанностью целого общества и имеет в виду только общую пользу.

ГЛАВА XVIII

В деле получения благодеяний и воздаяния благодарности должна быть совершенно другая забота, *о которой см. схолию пол. 70 и схолию пол. 71 части 4.*

ГЛАВА XIX

Развратная любовь, т. е. половые влечения, возбуждаемые внешним видом, и вообще всякая любовь, признающая, кроме свободы духа, другую причину, легко переходит в ненависть, если только она, что еще хуже, не есть вид помешательства, и тогда она питается больше раздором, чем согласием. *См. королл. пол. 31 части 3.*

ГЛАВА XX

Что касается *брака*, то несомненно, что он сообразен с разумом, если пожелание к телесному совокуплению возбуждается не одной только внешностью, но также стремлением к рождению детей и мудрому их воспитанию, и кроме того, если любовь как мужчины, так и женщины имеет причиной не одну только внешность, но преимущественно свободу духа.

ГЛАВА XXI

И лесть также рождает согласие, но гнусным преступлением рабства или вероломством; никто ведь так не поддается на лесть, как гордецы, которые желают, но не могут быть первыми.

ГЛАВА XXII

В *смирении* заключается ложный вид благочестия и религиозности. И хотя смирение противоположно гордости, однако смиренный очень близок к гордому. См. *схолию* пол. 57 части 4.

ГЛАВА XXIII

Стыд может вести к согласию только в таких вещах, которые нельзя скрыть. Затем, так как сам стыд есть вид печали, то он не относится к употреблению разума.

ГЛАВА XXIV

Прочие аффекты печали, относящиеся к людям, прямо противоположны правосудию, справедливости, честности, благочестию и религии, и хотя негодование, по-видимому, похоже на справедливость, но там *живут без закона*, где всякий может вершить суд над действиями другого и (сам) защищать право свое или другого.

ГЛАВА XXV

Скромность, т. е. желание нравиться людям, которое определяется разумом, относится к благочестию (как мы сказали в *схолии* 1 пол. 37 части 4). Но если она происходит из аффекта, то она есть честолюбие или пожелание, которое ложным видом благочестия часто возбуждает между людьми раздоры и возмущения. Ибо кто желает помогать другим советом или делом, чтобы и они пользовались высшим благом, тот старается главным образом привязать их к себе любовью, а не возбуждать в них удивление к себе, так чтобы наука от него получала название, и вообще не давать никаких причин к зависти. Далее, в общественных разговорах он будет остерегаться затрагивать человеческие пороки и вообще будет стараться по-

меньше говорить о человеческом бессилии, а, напротив, будет распространяться о человеческой доблести или силе и о том, как можно совершенствоваться, чтобы таким образом люди старались жить по предписаниям разума, насколько от них зависит, не из страха или отвращения, а движимые одним аффектом радости.

ГЛАВА XXVI

Кроме людей, в природе нет ничего отдельного такого, душой чего мы могли бы любоваться или что мы могли бы привязать к себе дружбой или каким-нибудь родом привязанности; и потому сохранения всего, что только существует в природе вне людей, не требует соображение о нашей пользе, но, в зависимости от различного употребления этих вещей, оно учит нас их сохранять, разрушать или всякими способами применять их к нашему пользованию.

ГЛАВА XXVII

Польза, которую мы извлекаем из вещей, находящихся вне нас, состоит, кроме опыта и познания, приобретаемого тем, что мы наблюдаем их и из данных форм изменяем в другие, главным образом в сохранении тела; и в этом отношении полезными вещами называются прежде всего те, которые так могут поддерживать и питать тело, что все его части могут правильно совершать свои отправления. Ибо чем тело способнее к тому, чтобы испытывать разные впечатления и обнаруживать разное действие на внешние тела, тем и душа способнее к мышлению (*см. пол. 38 и 39 части 4*). Но, кажется, в природе весьма мало вещей такого качества. Поэтому для надлежащего питания тела необходимо употреблять пищевые вещества разного рода. Дело в том, что человеческое тело состоит из многих частей различ-

ной природы, которые нуждаются в постоянной и различной пище, чтобы все тело было равно способно ко всему, что может вытекать из его природы, и, следовательно, чтобы и душа была равно способна воспринимать многое.

ГЛАВА XXVIII

Чтобы достать все это, для этого едва ли было бы достаточно силы отдельного человека, если бы люди не оказывали друг другу взаимной помощи. *Деньги* представляют в сокращенном виде все вещи; от этого происходит, что образ денег обычно наиболее занимает душу толпы, так как она не может вообразить какой-нибудь вид радости иначе как в сопровождении идеи денег как причины.

ГЛАВА XXIX

Но этот порок свойствен только тем, которые стараются приобретать деньги не из нужды в них и не для удовлетворения потребностей, но потому, что они изучили искусство их приобретения, которым очень гордятся. Впрочем, они тело питают по привычке, но скудно, так как они считают потерянными те свои средства, которые тратят на сохранение тела. Но те, которые знают настоящее употребление денег и меру богатства определяют только потребностями, живут довольствуясь малым.

ГЛАВА XXX

Таким образом, коль скоро те вещи составляют благо, которые содействуют частям тела совершать свои отправления, и коль скоро радость состоит в том, что поддерживает или увеличивает силу человека, поскольку он состоит из души и тела, то поэтому все то — благо, что доставляет радость. Но так

как, наоборот, вещи действуют не для того, чтобы доставлять нам радость, и их сила действия не соотнобщается с нашей пользой, и так как, наконец, радость часто относится главным образом к одной части тела, то часто аффекты радости (если при этом не действуют разум и бдительность), а следовательно и пожелания, возникающие из них, имеют излишество. К этому еще то присоединяется, что мы в аффекте считаем первым то, что приятно в настоящем, и не можем ценить будущего с таким же душевным аффектом. См. схолию пол. 44 и схолию пол. 60 части 4.

ГЛАВА XXXI

Но суеверие, напротив, по-видимому, утверждает, что благо — то, что производит печаль, а зло — то, что возбуждает радость. Но, как мы уже сказали (см. схолию пол. 45 части 4), никто, кроме завистника, не может радоваться моему бессилию и моим неприятностям. Ибо чем больше мы радуемся, тем переходим к большему совершенству и, следовательно, становимся тем более причастными божественной природе; и радость никогда не может быть злом, если она управляется истинным соображением о нашей пользе. Но кто, наоборот, руководится страхом и делает добро, чтобы избежать зла, тот не руководится разумом. См. пол. 63 части 4.

ГЛАВА XXXII

Но человеческая сила весьма ограничена и ее бесконечно превосходит сила внешних причин; поэтому мы не имеем неограниченной власти, чтобы приспособлять к нашему пользованию вещи, находящиеся вне нас. Впрочем, мы будем равнодушно переносить то, что случается с нами вопреки требованиям нашей пользы, если будем сознавать, что мы исполнили свой

долг, что наша сила не простирается до того, чтобы мы могли устранить это, и что мы составляем часть всей природы, порядку которой мы следуем. Если мы поймем все это ясно и отчетливо, то та часть нас самих, которая называется пониманием, т. е. лучшая наша часть, вполне успокоится на этом и будет стремиться оставаться в таком успокоении. Ибо, поскольку у нас есть понимание, мы можем желать только того, что необходимо, и можем вполне успокоиться только на том, что истинно; и поскольку мы все это понимаем верно, постольку стремление лучшей нашей части согласуется с порядком целой природы.

ЧАСТЬ ПЯТАЯ

О могуществе разума или о человеческой свободе

ПРЕДИСЛОВИЕ

Наконец я перехожу к другой части этики, которая трактует о способе или пути, ведущем к свободе. В ней, соответственно, я буду говорить о силе разума, показывая, что в состоянии сделать разум против аффектов, и затем, что такое *свобода души* или *блаженство*; из этого мы увидим, насколько мудрый человек лучше невежды. Каким же образом или каким путем нужно совершенствовать ум и какое искусство нужно прилагать к заботе о теле, чтобы оно могло надлежащим образом совершать свои отправления, — это сюда не относится: последним занимается *медицина*, а первым *логика*. Итак, здесь, как я сказал, я буду говорить только о силе души или разума и прежде всего покажу, какую власть он имеет против аффектов в деле их обуздания и умерения. Что мы не имеем над ними безусловной власти, — это мы уже доказали выше. Но *стоики* думали, что аффекты вполне зависят от нашей воли, и что мы безусловно можем управлять ими. Однако же, побуждаемые противоречащим им опытом, а не своими принципами, они должны были сознаться, что для сдерживания и умерения страстей требуется немалое упражнение и усилие. Кто-то пытался доказать это примером двух собак, и притом (если я хорошо помню) одной домашней собаки, а другой охотничьей, имен-

но, что ему посредством упражнения удалось достигнуть того, что домашняя собака приучилась к охоте, а охотничья, напротив, отучилась преследовать зайцев. Этому мнению немало способствовал и Декарт. Именно он утверждал, что дух или душа соединены главным образом с известной частью головного мозга, т. е. с железкой, называемой *pinealis*, посредством которой душа ощущает все движения, совершающиеся в теле, и внешние предметы, и которую душа может разнообразно приводить в движение одним тем, чего желает. Он утверждал, что эта железа таким образом привешена в середине головного мозга, что она может двигаться от малейшего движения животных духов. Затем, он утверждал, что эта железа привешивается в мозгу столькими различными способами, сколькими способами ударяют в нее животные духи, и что, кроме того, на ней запечатлевается столько различных следов, сколько различных внешних предметов наталкивают на нее животных духов. Отсюда происходит, что если железа впоследствии от действия различным образом движущей ее воли души примет то или другое положение, какое она уже имела прежде от действия таким или другим образом двигавшихся духов, тогда сама железа будет толкать и определять животных духов таким же образом, каким они были отталкиваемы прежде вследствие подобного положения желез. Кроме того, он утверждал, что каждое желание души по природе соединено с каким-нибудь известным движением железы. Например, если кто-нибудь имеет желание смотреть на отдаленный предмет, то это желание производит то, что зрачок расширяется; но если он подумает о расширении зрачка, то ни к чему не поведет то, что он имеет такое желание, потому что природа соединила движение железы, служащее для того, чтобы толкать духов к зрительному нерву таким способом, который соответствует сужению или расширению зрачка, не с желанием расширять или суживать его, но только с желанием смотреть на отдаленные или близкие предметы. Нако-

нец, он утверждал, что хотя каждое движение этой железки, по видимому, связано по природе с каждой из наших мыслей с самого начала нашей жизни, однако же привычкой можно соединить их с другими, что он старается доказать относительно страстей души в стат. 50 части 1*. Из этого он выводит заключение, что нет столь слабой души, которая при правильном руководстве не могла бы приобрести неограниченной власти над своими страстями. Ибо, по его определению, страсти суть восприятия, ощущения или движения души, которые специально относятся к ней и которые возбуждаются, сохраняются и усиливаются каким-нибудь движением духов. См. Декарта «Страсти души», ч. 1 ст. 27. Но так как с каждым желанием воли мы можем связать всякое движение железки, а следовательно и духов, то и определение воли находится вполне в нашей власти. Поэтому если мы определим нашу волю известными и твердыми решениями, сообразно с которыми мы желаем направлять наши действия, и с этими решениями соединим движения страстей, какие мы желаем иметь, то этим приобретем неограниченную власть над нашими страстями. Таково мнение этого знаменитого человека (насколько можно понять из его слов), и если бы оно было менее остроумно, то я едва поверил бы, что оно высказано таким человеком. Я поистине не могу достаточно надивиться тому, что философ, решившийся выводить все только из принципов, которые ясны сами по себе, и утверждать только то, что он понимает ясно и отчетливо, и который так часто порицал схоластиков за то, что они хотели объяснять темные вещи темными качествами, высказывает гипотезу, которая

* Страсти души. Сочинение Рената Декарта, написанное им по-французски, но теперь к удовольствию иностранцев переведенное на латинский язык Г. Д. М. Амстердам, 1656 г. in-4°. Часть I. О страстях вообще и по этому случаю о всей природе человека. II. О числе и порядке страстей и объяснение шести первоначальных. III. Об отдельных страстях.

темнее, чем всякое темное качество. Я спрашиваю: что он разумеет под соединением души с телом? Какое же, говорю я, ясное и отчетливое понятие он имеет о мышлении, которое теснейше связано с какой-то частичкой количества? Я желал бы, чтобы он объяснил это соединение его ближайшей причиной. Но он представлял себе душу до такой степени отличной от тела, что не мог указать никакой особенной причины ни этого соединения, ни самой души, но ему было необходимо прибегнуть к причине всей вселенной, т. е. к Богу. Далее, я очень желал бы знать, какую степень движения может сообщить душа этой (pinealis) железе и с какой силой может держать ее привешенной? Ибо я не знаю, что медленнее или скорее движет эту железу — душа или животные духи, и не могут ли движения страстей, которые мы тесно связали с твердыми решениями, снова отделиться от них через действия телесных причин; от этого могло бы произойти, что хотя бы душа и твердо решила идти навстречу опасности и с этим решением соединила бы движение смелости, но при виде опасности железа пришла бы в такое положение, что душа могла бы помышлять только о бегстве. И действительно, коль скоро нет никакого отношения между желанием и движением, то не может быть никакого сравнения между властью души и тела или силами; и, следовательно, силы последнего не могут определяться силами первой. К этому нужно прибавить, что эта железа не так помещена в середине мозга, чтобы могла так легко и столь разнообразно двигаться в разные стороны, и что не все нервы доходят до полостей головного мозга. Наконец, я здесь опускаю все то, что он утверждает о воле и ее свободе, так как ложность этого я достаточно ясно показал выше. Таким образом, так как сила души, как я показал выше, определяется одним только пониманием средства против аффектов, которые, я думаю, испытывали все люди, но не тщательно наблюдали и не отчетливо видели их, мы определим одним познанием души и выведем из него все, что относится к ее блаженству.

АКСИОМЫ

I. Если в одном и том же субъекте будут возбуждены два противоположных действия, то должно будет необходимо произойти изменение или в обоих или только в одном, пока они перестанут быть противоположными.

II. Сила действия определяется силой его причины, поскольку сущность его объясняется или определяется сущностью самой причины.

Эта аксиома следует из *пол. 7 части 3*.

ПОЛОЖЕНИЕ I

В зависимости от того, как мысли и идеи вещей располагаются и связываются в душе, так точно располагаются и связываются в теле впечатления тела или образы вещей.

Доказательство

Порядок и связь идей те же (*по пол. 7 части 2*), что порядок и связь вещей, и, наоборот, порядок и связь вещей те же (*по королл. пол. 6 и 7 части 2*), что порядок и связь идей. Поэтому как порядок и связь идей в душе совершаются по порядку и связи впечатлений тела (*по пол. 18 части 2*), так и наоборот (*по пол. 2 части 3*), порядок и связь впечатлений тела совершаются соответственно тому, как располагаются и связываются в душе мысли и идеи вещей, — что и требовалось доказать.

ПОЛОЖЕНИЕ II

Если мы душевное движение или аффект мысленно отделим от внешней причины и соединим его с другими мыслями, то любовь или ненависть к внешней причине, равно как и колебания души, возникающие из этих аффектов, уничтожатся.

Доказательство

Ибо то, что составляет форму любви или ненависти, есть радость или печаль, сопровождаемая идеей внешней причины (по 6 и 7 опр. афф.). Таким образом, когда последняя устраняется, то вместе с тем устраняется форма любви или ненависти, а потому уничтожаются и те аффекты, которые из них происходят, — что и требовалось доказать.

ПОЛОЖЕНИЕ III

Аффект, который есть страсть, перестает быть страстью, как только мы составим о нем ясную и отчетливую идею.

Доказательство

Аффект, который есть страсть, есть спутанная идея (по общ. опр. афф.). Итак, если мы составим о самом аффекте ясную и определенную идею, то эта идея будет отличаться от самого аффекта, поскольку он относится к одной душе только отношением (по пол. 21 части 2 с его схол.); поэтому (по пол. 3 части 3) аффект перестает быть страстью, — что и требовалось доказать.

Королларий

Таким образом, аффект тем более находится в нашей власти и душа тем меньше страдает от него, чем больше мы знаем его.

ПОЛОЖЕНИЕ IV

Нет ни одного впечатления в теле, о котором мы не могли бы составить какого-либо ясного и отчетливого понятия.

Доказательство

Что обще всем, то не может быть представлено иначе как только полно (по пол. 38 части 2). Поэтому (по пол. 12 и лемме 2, следующей за схол. пол. 13 части 2) нет ни одного телесного

впечатления, о котором мы не могли бы составить какого-либо ясного и отчетливого понятия, — что́ и требовалось доказать.

Королларий

Из этого следует, что нет аффекта, о котором мы не могли бы составить какого-либо ясного и отчетливого представления. Ибо аффект есть идея впечатления тела (*по общ. опр. афф.*), которая поэтому (*по пред. пол.*) должна содержать в себе какое-либо ясное и отчетливое понятие.

Схолия

Так как нет ничего, из чего не вытекало бы какое-нибудь действие (*по пол. 36 части 1*), и так как все, вытекающее из идеи, которая полна в нас, мы понимаем ясно и отчетливо (*по пол. 40 части 2*), то из этого следует, что каждый имеет возможность понимать себя и свои аффекты — если не вполне, то хотя бы отчасти ясно и отчетливо и, следовательно, сделать так, чтобы меньше страдать от них. Наши усилия должны быть преимущественно направлены на то, чтобы мы познавали каждый аффект насколько возможно ясно и отчетливо, чтобы таким образом душа побуждалась аффектом мыслить то, что́ она представляет ясно и отчетливо и на чем она может вполне успокоиться; и притом так, чтобы сам аффект отделился от мысли о внешней причине и соединился с истинными мыслями. Следствием этого будет то, что не только уничтожатся любовь, ненависть и проч. (*по пол. 2 этой части*), но и позывы или пожелания, обычно возникающие из таких аффектов, не могут иметь излишества (*по пол. 61 части 4*), ибо прежде всего нужно заметить то, что позыв, по которому человек действует и по которому он страдает, остается один и тот же. Например, мы показали, что человеческая природа устроена так, что каждый желает, чтобы все жили согласно с его понятиями (*см. схол. пол. 31 части 3*). Это стремление в человеке, не руководящемся разумом, есть страсть,

которая называется честолюбием и немногим отличается от гордости; но в человеке, живущем по предписанию разума, тот же позыв есть действие или добродетель, которая называется благочестием (см. *схол. 1 пол. 37 части 4 и 2 док. того же пол.*). Таким же образом все позывы или пожелания могут быть страстями лишь постольку, поскольку они происходят из неполных идей, и они не будут причислены к добродетели, когда возбуждаются или производятся полными идеями. Ибо все пожелания, которыми мы определяемся к какому-нибудь действию, могут происходить как от полных, так и от неполных идей. См *пол. 59 части 4*. Но (чтобы возвратиться к тому, с чего я начал) нельзя придумать другого, находящегося в нашей власти, средства против аффектов более действительного, чем то, которое состоит в верном понимании их, так как нет другой способности души, кроме способности мыслить и составлять полные идеи, как мы показали выше (*по пол. 3 части 3*).

ПОЛОЖЕНИЕ V

Аффект к вещи, которую мы воображаем просто, а не как необходимую или возможную, или случайную, будет при прочих равных условиях наибольшим.

Доказательство

Аффект к вещи, которую мы воображаем свободной, бывает больше, чем к необходимой (*по пол. 49 части 3*) и, следовательно, еще больше, чем к той, которую мы воображаем возможной или случайной (*по пол. 2 части 4*). Но воображать какую-либо вещь свободной значит не что иное, как воображать вещь просто, когда мы не знаем причин, которыми она была определена к деятельности (*на основании того, что мы показали в схол. пол. 35 части 2*). Таким образом, аффект к вещи, которую мы воображаем просто, будет при прочих рав-

ных условиях больше, чем к вещи необходимой, возможной или случайной, и, следовательно, наибольшим, — что и требовалось доказать.

ПОЛОЖЕНИЕ VI

Поскольку душа понимает все вещи как необходимые, постольку имеет большую силу против аффектов, или меньше страдает от них.

Доказательство

Душа понимает, что все вещи необходимы (по пол. 29 части 1), и что они определяются к существованию и деятельности бесконечной связью причин (по пол. 28 части 1). Поэтому (по пред. пол.) она делает так, чтобы меньше страдать от аффектов, которые возникают из них, и (по пол. 48 части 3) меньше чувствовать к ним аффектов, — что и требовалось доказать.

Схолия

Чем более это знание, т. е. что вещи необходимы, относится к отдельным вещам, которые мы воображаем отчетливее и живее, тем больше бывает власть души над аффектами; это подтверждается и опытом. Ибо мы видим, что печаль по поводу потери какого-нибудь добра ослабевает, как только потерявший человек подумает о том, что он никаким образом не мог бы сохранить этого добра. Также мы видим, что никто не жалеет, что ребенок не умеет говорить, ходить, рассуждать и что столько лет живет как бы не сознавая себя. Но если бы люди большей частью рождались взрослыми и только тот или другой родился бы ребенком, тогда каждый жалел бы этих детей, потому что тогда все считали бы детство не естественным или необходимым делом, но ошибкой или грехом природы. И мы могли бы привести многое другое в этом роде.

ПОЛОЖЕНИЕ VII

Аффекты, которые происходят из разума или возбуждаются ими, бывают, если брать в расчет время, сильнее аффектов, относящихся к отдельным вещам, которые мы представляем отсутствующими.

Доказательство

Мы представляем себе какую-нибудь вещь отсутствующей не посредством аффекта, с которым мы воображаем ее, но посредством того, что тело испытывает впечатление другого аффекта, который исключает существование этой вещи (*по пол. 17 ч. 2*). Поэтому аффект, относящийся к вещи, которую мы представляем отсутствующей, не имеет такого свойства, чтобы он брал перевес над остальными действиями и способностью человека (*об этом см. пол. 6 части 4*). Но, напротив, он имеет такое свойство, что может каким-нибудь образом сдерживаться теми аффектами, которые исключают существование его внешней причины (*по пол. 9 части 4*). Но аффект, который происходит из разума, необходимо относится к общим свойствам вещей (*см. опр. разума во 2 схол. пол. 40 части 2*), которые мы всегда представляем себе присутствующими (ибо нет ничего, что исключало бы их настоящее существование) и которые мы всегда воображаем одинаковым образом (*по пол. 38 части 2*). Поэтому такой аффект вещи всегда остается одинаковым и, следовательно (*по акс. 1*), аффекты, которые противоположны ему и которые не поддерживаются своими внешними причинами, должны будут более и более приспособливаться к нему, пока не перестанут быть противоположными; и в этом смысле аффект, происходящий из разума, сильнее, — что и требовалось доказать.

ПОЛОЖЕНИЕ VIII

Чем больше причин, одновременно действующих, возбуждают какой-нибудь аффект, тем он бывает больше.

Доказательство

Многие причины, действующие вместе, могут сделать больше, чем немногие (*по пол. 7 части 3*). Поэтому (*по пол. 5 части 4*) чем большими причинами одновременно возбуждается какой-нибудь аффект, тем он бывает сильнее, — что и требовалось доказать.

Схолия

Это положение следует также из аксиомы 2 этой части.

ПОЛОЖЕНИЕ IX

Аффект, относящийся ко многим и различным причинам, которые душа представляет себе вместе с самим аффектом, бывает менее вреден, менее заставляет нас страдать и менее ставит нас в страдательное положение к каждой причине, чем другой одинаково сильный аффект, который относится лишь к одной причине или к немногим.

Доказательство

Аффект лишь постольку бывает злым или вредным, поскольку он препятствует душе мыслить (*по пол. 26 и 27 части 4*). Поэтому тот аффект, который определяет душу к представлению многих предметов одновременно, менее вреден, чем другой одинаково сильный аффект, который до того задерживает душу на представлении одного или немногих предметов, что она уже не может мыслить о других. Это первое. Затем, так как сущность души, т. е. сила (*по пол. 7 части 3*) состоит в одном только мышлении (*по пол. 11 части 3*), то душа от аффекта, которым она определяется к представлению многого одновременно, менее страдает, чем от одинаково сильного аффекта, который занимает и задерживает душу на созерцании одного или немногих предметов. Это второе. Наконец, этот аффект (*по пол. 48 части 3*), поскольку он относится ко многим внешним причинам, бывает меньше по отношению каждой из них. Это и требовалось доказать.

ПОЛОЖЕНИЕ X

Пока мы не обуреваемся аффектами, которые противоположны нашей природе, до тех пор мы имеем власть располагать и связывать по порядку в уме впечатления нашего тела.

Доказательство

Аффекты, которые противоположны нашей природе, т. е. (по пол. 30 части 4) которые составляют зло, составляют зло постольку, поскольку они препятствуют душе понимать (по пол. 27 части 4). Итак, пока мы не обуреваемы аффектами, которые противоположны нашей природе, до тех пор не стесняется способность души, которой мы понимаем вещи (по пол. 26 части 4). Поэтому до тех пор мы имеем власть составлять ясные и отчетливые идеи и выводить одни из других (см. схол. 2 пол. 40 и схол. пол. 47 части 2), и следовательно (по пол. 1 этой части), до тех пор мы имеем власть располагать и связывать впечатления тела по порядку в уме, — что и требовалось доказать.

Схолия

Посредством этой власти располагать и связывать впечатления тела мы можем сделать так, что нелегко нам будет страдать от отрицательных аффектов. Ибо (по пол. 7 этой части) требуется бóльшая сила для того, чтобы сдержать расположенные и связанные в уме по порядку аффекты, чем неопределенные и рассеянные. Таким образом, самое лучшее, что мы можем сделать, пока не имеем совершенного познания о наших аффектах, — это установить правильный порядок жизни или известные правила жизни, запечатлеть их в памяти и постоянно применять их к часто встречающимся в жизни частным случаям, чтобы наше воображение широко воспринимало их действие и чтобы они всегда были наготове. Например, за правило жизни мы бы приняли (см. пол. 46 части 4 с его схол.), что ненависть нужно побеждать любовью или великодушием, а не платить за

нее взаимной ненавистью. Но чтобы иметь всегда наготове это предписание разума, где окажется потребность в нем, мы должны часто взвешивать и обдумывать обыкновенные человеческие обиды и то, как и каким путем можно отразить их великодушием. Ибо таким образом мы соединим в воображении образ обиды с образом этого правила, и оно у нас (*по пол. 18 части 2*) будет налицо, как только нам нанесено будет оскорбление. Если же мы будем также постоянно иметь наготове соображения нашей истинной пользы, равно как и добро, которое вытекает из взаимной дружбы и сообщества людей, и, кроме того, то, что из разумного образа жизни вытекает высшее довольство души (*по пол. 52 части 4*), а также и то, что люди, как и все остальное, действуют по естественной необходимости, тогда обида или ненависть, обычно вытекающая из нее, будет занимать малейшую часть воображения и легко может быть пересилена. Так же и гнев, обычно вызываемый большими оскорблениями, если и не будет пересилен так легко, то все-таки он будет пересилен, хотя и не без душевного колебания, в далеко меньший промежуток времени, чем в том случае, если бы мы не предавались указанным размышлениям, как следует из *пол. 6, 7 и 8 этой части*. Подобным же образом нужно размышлять о мужестве, чтобы освободиться от страха; именно, мы должны перебирать и часто воображать обыкновенные опасности и думать, каким образом можно лучше избежать или преодолеть их присутствием духа и мужеством. Но нужно заметить, что, приводя в порядок наши помыслы и образы, мы всегда должны иметь в виду то (*по королл. пол. 63 части 4 и по пол. 59 части 3*), что есть доброго в каждой вещи, чтобы таким образом всегда по аффекту радости определяться к деятельности. Например, если кто-нибудь замечает, что он слишком гоняется за славой, то он должен размышлять о правильном употреблении ее, о том, с какой целью следует гоняться за ней и какими средствами она может быть

достигнута, но не о злоупотреблении ею, суетности, непостоянстве людей или о чем-нибудь другом в этом роде, о чем не размышляет никто иначе как по душевной тревоге. В самом деле, такими размышлениями честолюбцы больше всего мучают себя, когда они отчаиваются в достижении славы, к которой стремятся, и, изрыгая гнев, хотят казаться мудрыми. Поэтому верно, что наиболее жадны к славе те, которые наиболее кричат о ее злоупотреблении и о суетности мира. И это есть свойство не одних честолюбцев, но оно обще для всех тех, кому не благоприятствует фортуна и кто бессилен духом. Ибо бедный, сам будучи корыстолюбив, не перестает говорить о злоупотреблении деньгами и о пороках богатых; что показывает только то, что он сам себя мучает и показывает другим, что он с озлоблением относится не только к своей бедности, но и к богатству других. Точно так же те, кого дурно принимают их любовницы, ни о чем другом не думают, как только о непостоянстве женщин, об их обманах и о других постоянно повторяемых всеми их пороках; но все это немедленно предается забвению, как только любовница снова ласково примет такого человека. Поэтому кто желает умерить свои аффекты и позывы по одной любви к свободе, тот, насколько возможно, будет стараться знать добродетели и их причины и наполнять душу радостью, которая происходит от истинного познания их, а не заниматься пороками людей, не поносить людей и не радоваться ложному виду свободы. Кто все это тщательно будет наблюдать (это ведь нетрудно) и будет исполнять, тот в короткое время будет в состоянии направлять свои действия большей частью согласно с предписаниями разума.

ПОЛОЖЕНИЕ XI

Чем к большему числу вещей относится какой-нибудь образ, тем чаще он повторяется, или тем чаще он восстает и тем больше занимает душу.

Доказательство

Чем к бóльшему числу вещей относится образ или аффект, тем больше есть причин, которыми он может возбуждаться и поддерживаться и которые все (*по предположению*) душа созерцает одновременно из самого аффекта. И поэтому аффект тем чаще является или восстает перед нами и (*по пол. 8 этой части*) тем больше занимает душу, — что и требовалось доказать.

ПОЛОЖЕНИЕ XII

Образы вещей легче соединяются с образами, относящимися к вещам, которые мы понимаем ясно и отчетливо, чем с другими.

Доказательство

Вещи, которые мы понимаем ясно и отчетливо, суть или общие свойства вещей или те, которые из них выводятся (*см. опред. разума во 2 схол. пол. 40 части 2*), и, следовательно, чаще возбуждаются в нас (*по пред. пол.*). Поэтому легче может случиться, что мы будем представлять себе другие вещи скорее вместе с ними, чем с другими, и, следовательно (*по пол. 18 части 2*), они легче будут соединяться с ними, чем с другими, — что и требовалось доказать.

ПОЛОЖЕНИЕ XIII

Чем с бóльшим числом других образов соединен какой-нибудь образ, тем чаще он возникает перед нами.

Доказательство

Ибо чем с большим числом других образов соединен известный образ, тем (*по пол. 18 части 2*) больше есть причин, которые могут возбуждать его, — что и требовалось доказать.

ПОЛОЖЕНИЕ XIV

Душа может сделать так, чтобы все впечатления тела или образы вещей относились к идее Бога.

Доказательство

Нет ни одного впечатления тела, о котором душа не могла бы составить ясного и отчетливого понятия (*по пол. 4 этой части*). Поэтому она может сделать так (*по пол. 15 части 1*), чтобы все они относились к идее Бога, — что и требовалось доказать.

ПОЛОЖЕНИЕ XV

Кто ясно и отчетливо понимает себя и свои аффекты, тот любит Бога, и тем больше, чем больше он понимает себя и свои аффекты.

Доказательство

Кто ясно и отчетливо понимает себя и свои аффекты, тот радуется (*по пол. 53 части 3*), и притом в сопровождении идеи Бога (*по пред. пол.*); а потому (*по 6 опр. афф.*) он любит Бога, и (*на том же основании*) тем больше, чем больше понимает себя и свои аффекты, — что и требовалось доказать.

ПОЛОЖЕНИЕ XVI

Эта любовь к Богу должна наиболее занимать душу.

Доказательство

Ибо эта любовь соединена со всеми впечатлениями тела (*по пол. 14 этой части*), которые все поддерживают ее (*по пол. 15 этой части*); а потому она (*по пол. 11 этой части*) должна наиболее занимать душу, — что и требовалось доказать.

ПОЛОЖЕНИЕ XVII

Бог не подвержен страстями и не испытывает никакого аффекта радости или печали.

Доказательство

Все идеи, поскольку они относятся к Богу, истинны (*по пол. 32 части 2*), т. е. (*по опр. 4 части 2*) полны; а потому (*по общ. опр. афф.*) Бог не подвержен страстям. Далее, Бог не может переходить ни к большему, ни к меньшему совершенству (*по 2. королл. пол. 20 части 1*), а потому (*по 2 и 3 опр. афф.*) не испытывает никакого аффекта ни радости, ни печали, — что и требовалось доказать.

Королларий

Собственно говоря, Бог никого не любит и ни к кому не питает ненависти. Ибо Бог (*по пред. пол.*) не испытывает никакого аффекта ни радости, ни печали и, следовательно (*по 6 и 7 опр. афф.*), никого не любит и ни к кому не питает ненависти.

ПОЛОЖЕНИЕ XVIII

Никто не может ненавидеть Бога.

Доказательство

Идея Бога, существующая в нас, полна и совершенна (*по пол. 46 и 47 части 2*). Поэтому поскольку мы созерцаем Бога, постольку действуем (*по пол. 3 части 3*), и, следовательно (*по пол. 59 части 3*), не может быть никакой печали, сопровождаемой идеей Бога, т. е. (*по 7 опр. афф.*) никто не может иметь ненависти к Богу, — что и требовалось доказать.

Королларий

Любовь к Богу не может превратиться в ненависть.

Схолия

Но могут возразить на это, что если мы признаем Бога причиной всех вещей, то тем самым считаем его причиной печали. На это я отвечаю, что, поскольку мы понимаем причину печали, постольку (*по пол. 3 этой части*) она перестает быть страстью, т. е.

(по пол. 59 части 3) постольку перестает быть печалью, а потому постольку мы признаем Бога причиной печали, постольку радуемся.

ПОЛОЖЕНИЕ XIX

Кто любит Бога, тот не может стремиться к тому, чтоб и Бог его любил.

Доказательство

Если бы человек стремился к этому, то он желал бы также *(по королл. пол. 17 этой части)*, чтобы Бог, которого он любит, не был Богом, и, следовательно *(по пол. 19 части 3)*, желал бы печалиться, — что *(по пол. 28 части 8)* абсурдно. Следовательно, кто любит Бога и проч., — что и требовалось доказать.

ПОЛОЖЕНИЕ XX

Эта любовь к Богу не может быть омрачена аффектом ни зависти, ни ревности; но она тем более подкрепляется, чем большее число людей мы воображаем соединенными той же связью любви с Богом.

Доказательство

Эта любовь к Богу есть высочайшее благо, какого мы только можем желать по указанию разума *(по пол. 28 части 4)*; оно обще всем людям *(по пол. 36 части 4)*, и мы желаем, чтобы все наслаждались им *(по пол. 37 части 4)*. Поэтому *(по 23 опр. афф.)* любовь эта не может быть запятнана аффектом зависти, а также *(по пол. 18 и опр. ревности в схол. пол. 35 части 3)* и аффектом ревности, но, напротив *(по пол. 31 части 3)*, должна тем более подкрепляться, чем большее число людей мы воображаем наслаждающимися ею, — что и требовалось доказать.

Схолия

Подобным же образом мы можем показать, что нет ни одного аффекта, который был бы прямо противоположен этой

любви и который мог бы уничтожить ее; а потому мы можем заключить, что эта любовь к Богу есть самый постоянный из всех аффектов, и поскольку она относится к телу, может разрушиться только вместе с самим телом. Какова же природа ее, поскольку она относится к одной душе, — это мы увидим впоследствии.

Таким образом, я рассмотрел здесь все средства против аффектов или все то, что может сделать против аффектов душа, рассматриваемая сама в себе. Из этого следует, что власть души над аффектами состоит 1) в самом познании аффектов. *См. схол. пол. 4 этой части.* 2) В том, что она отделяет аффекты от мысли о внешней причине, которую мы воображаем смутно. *См. пол. 2 с его схол. и пол. 4 этой части.* 3) В том, что по времени аффекты, относящиеся к вещам, понимаемым нами, превышают те, которые относятся к вещам, понимаемым нами смутно или не в полном виде. *См. пол. 7 этой части.* 4) Во множестве причин, которыми поддерживаются аффекты, относящиеся к общим свойствам вещей или к Богу (*см. пол. 9 и 11 этой части.*) 5) Наконец, в порядке, в котором душа может располагать и взаимно связывать свои аффекты. *См. схол. пол. 10 и сверх того пол. 12, 13 и 14.* Но чтобы лучше понять эту власть души над аффектами, нужно особенно заметить, что мы называем аффекты сильными, когда сравниваем аффект одного человека с аффектом другого и видим, что тем же самым аффектом один волнуется больше, чем другой, или когда сравниваем между собой аффекты одного и того же человека и видим, что один аффект удручает или возбуждает его более, чем другой. Ибо (*по пол. 5 части 4*) сила каждого аффекта определяется силой внешней причины сравнительно с нашей силой. Но сила души определяется одним познанием; бессилие же или страсть оценивается лишением познания, т. е. тем, почему идеи называются неполными. Из этого следует, что та душа наиболее страдает, боль-

шую часть которой составляют неполные идеи, так что она распознается больше по тому, в чем она страдает, чем по тому, в чем она действует. И наоборот, та душа наиболее действует, большую часть которой составляют полные идеи, так что хотя бы у нее было столько же неполных идей, как и у первой, однако она характеризуется более теми, которые приписываются человеческой силе, чем теми, которые свидетельствуют о человеческом бессилии. Далее, нужно заметить, что душевные страдания и несчастья большей частью происходят от излишней любви к вещи, которая подвержена многим переменам и которой мы никогда не можем обладать. Ибо всякий заботится и беспокоится только о той вещи, которую любит, и обиды, подозрения, вражда и проч. происходят не иначе как только из любви к вещам, которыми на деле никто не может обладать. Из этого мы легко поймем, что может сделать с аффектами ясное и отчетливое познание, и в особенности тот третий род познания (*по схол. пол. 47 части 2*), основание которого есть познание Бога; именно, оно если не совершенно уничтожает аффекты, поскольку они суть страсти (*см. пол. 3 с его схол. и пол. 4 этой части*), то по крайней мере производит то, что они составляют самую меньшую часть души. *См. пол. 14 этой части.* Затем, оно рождает любовь к неизменяемому и вечному предмету (*см. пол. 15 этой части*), которому мы действительно сопричастны (*см. пол. 45 части 2*), и по этой причине такая любовь не может быть запятнана никакими недостатками, свойственными обыкновенной любви, но она постоянно может становиться больше и больше (*по пол. 15 этой части*), занимать наибольшую часть души (*по пол. 16 этой части*) и широко на нее действовать. Этим я сказал все, что касается настоящей жизни. Ибо если я сказал в начале этой схолии, что я в немногих словах охватил все средства против аффектов, то это легко может видеть каждый, кто обратит внимание на то, что мы сказали в этой схолии, и вместе

с тем на определения души и ее аффектов и, наконец, на пол. 1 и 3 части 3. Итак, теперь время перейти к тому, что относится к продолжительности души без отношения к телу.

ПОЛОЖЕНИЕ XXI

Душа ничего не может воображать и не может вспоминать о прошедших вещах иначе как только при существовании тела.

Доказательство

Душа выражает действительное существование своего тела и представляет впечатления тела как действительные не иначе как при существовании тела (по королл. пол. 8 части 2), и, следовательно (по пол. 26 части 2), представляет каждое тело действительно существующим не иначе как при существовании своего тела. Отсюда душа ничего не может вообразить (см. *опр. воображения в схол. пол. 17 части 2*) и не может вспомнить о прошедших вещах иначе как только при существовании тела (см. *опр. памяти в схол. пол. 18 части 2*), — что и требовалось доказать.

ПОЛОЖЕНИЕ XXII

В Боге, однако, необходимо есть идея, которая выражает сущность того или другого человеческого тела под формой вечности.

Доказательство

Бог есть причина не только существования того или другого человеческого тела, но также и его сущности (по пол. 25 части 1), которая поэтому необходимо должна быть представляема в уме посредством самой сущности Бога (по акс. 4 части 1) и притом с некоторой вечной необходимостью (по пол. 16 части 1), каковое представление необходимо должно быть в Боге (по пол. 3 части 2), — что и требовалось доказать.

ПОЛОЖЕНИЕ XXIII

Человеческая душа не может совершенно разрушиться вместе с телом, но от нее остается нечто такое, что вечно.

Доказательство

В Боге необходимо есть представление или идея, которая выражает сущность человеческого тела (*по пред. пол.*) и которая поэтому необходимо есть нечто такое, что относится к сущности человеческой души (*по пол. 13 части 2*). Но мы приписываем человеческой душе продолжаемость, которая может быть определена временем лишь постольку, поскольку она выражает действительное существование тела, которое может выражаться продолжаемостью и может определяться временем, т. е. (*по королл. пол. 8 части 2*) мы приписываем ей продолжаемость только при существовании тела. Но так как тем не менее есть нечто такое, что по вечной необходимости представляется посредством самой сущности Бога (*по пред. пол.*), то это нечто, относящееся к сущности души, необходимо будет вечно, — что и требовалось доказать.

Схолия

Эта идея, которая выражает сущность тела под формой вечности, есть, как мы сказали, определенный образ мышления, который принадлежит к сущности души и который есть необходимо вечен. Однако не может быть, чтобы мы помнили, что мы существовали прежде тела, так как ни в теле нет никаких следов этого, ни сама вечность не может определяться временем и иметь какое-либо отношение ко времени. Но тем не менее мы чувствуем и сознаем, что мы вечны. Ибо душа не меньше чувствует те вещи, которые она представляет себе пониманием, чем те, которые имеет в памяти. Глаза души, которыми она видит и наблюдает вещи, суть сами доказательства. Таким образом, хотя мы и не помним, что мы существовали прежде тела, однако чувствуем, что душа наша, поскольку она заключает в себе сущность тела под формой

вечности, вечна, и что ее существование не может определяться временем или объясняться продолжаемостью. Итак, о нашей душе можно сказать, что она продолжается, и ее существование может определяться известным временем лишь постольку, поскольку она заключает в себе действительное существование тела, и лишь постольку она имеет силу определять временем существование вещей и представлять их под формой продолжаемости.

ПОЛОЖЕНИЕ XXIV

Чем более мы понимаем отдельные вещи, тем более мы понимаем Бога.

Доказательство

Это следует из *королл. пол. 25 части 1.*

ПОЛОЖЕНИЕ XXV

Высшее стремление души и высшая добродетель состоят в том, чтобы понимать вещи третьим родом познания.

Доказательство

Третий род познания исходит из полной идеи некоторых атрибутов Бога и приходит к полному познанию сущности вещей (*см. его опред. во 2 схол. пол. 40 части 2*), и чем более мы понимаем вещи этим способом, тем более (*по пред. пол.*) мы понимаем Бога. А отсюда (*по пол. 28 части 4*) высшая добродетель души, т. е. (*по опр. 8 части 4*) сила или природа души, или (*по пол. 7 части 3*) высшее стремление состоит в том, чтобы понимать вещи третьим родом познания, — что и требовалось доказать.

ПОЛОЖЕНИЕ XXVI

Чем способнее душа к пониманию вещей третьим родом познания, тем более она желает понимать вещи этим родом познания.

Доказательство

Это ясно. Ибо поскольку мы представляем душу способной к пониманию вещей этим родом познания, постольку мы представляем ее определенной к пониманию вещей тем же родом познания, и, следовательно (*по 1 опр. афф.*), чем способнее душа к этому, тем более желает этого, — что и требовалось доказать.

ПОЛОЖЕНИЕ XXVII

Из этого третьего рода познания истекает высшее довольство души, какое только возможно.

Доказательство

Высшая добродетель души есть познание Бога (*по пол. 28 части 4*) или понимание вещей третьим родом познания (*по пол. 25 этой части*), и эта добродетель бывает тем больше, чем больше душа познает вещи этим родом познания (*по пол. 24 этой части*). Поэтому кто познает вещи этим родом познания, тот переходит к высшему человеческому совершенству и, следовательно (*по 2 опр. афф.*), испытывает высшую радость, которая (*по пол. 43 части 2*) сопровождается идеей себя и своей добродетели; а отсюда (*по 25 опр. афф.*) из этого рода познания истекает высшее довольство, какое только возможно, — что и требовалось доказать.

ПОЛОЖЕНИЕ XXVIII

Стремление или пожелание знать вещи третьим родом познания не может происходить из первого, а всячески из второго рода познания.

Доказательство

Это положение ясно само собой. Ибо все, что мы понимаем ясно и отчетливо, понимаем или посредством его самого, или посредством другого, что представляется в уме посред-

ством себя самого; т. е. идеи, которые ясны и отчетливы в нас или которые относятся к третьему роду познания (см. 2 схол. пол. 40 части 2), не могут происходить из неполных и спутанных идей, которые (по той же схол.) относятся к первому роду знания, но из идей полных, или (по той же схол.) из второго и третьего рода познания. Отсюда (по 1 опр. афф.) пожелание знать вещи третьим родом познания не может происходить из первого, а происходит из второго, — что́ и требовалось доказать.

ПОЛОЖЕНИЕ XXIX

Все, что́ душа понимает под формой вечности, она понимает не из того, что она представляет настоящее действительное существование тела, но из того, что она представляет сущность тела под формой вечности.

Доказательство

Поскольку душа представляет себе настоящее существование своего тела, постольку представляет продолжаемость, которая может определяться временем, и лишь постольку она имеет способность представлять вещи с отношением ко времени (по пол. 21 этой части и пол. 26 части 2). Но вечность не может выражаться продолжаемостью (по опр. 8 части 1 и его объяснению). Следовательно, не поэтому душа имеет силу представлять вещи под формой вечности, но потому, что природе разума свойственно представлять вещи под формой вечности (по 2 королл. пол. 44 части 2), и к природе души принадлежит представлять сущность тела под формой вечности (по пол. 23 этой части), а кроме этих двух свойств ничто не относится к сущности души (по пол. 13 части 2). Итак, эта способность представлять вещи под формой вечности принадлежит душе лишь постольку, поскольку она представляет сущность тела под формой вечности, — что́ и требовалось доказать.

Схолия

Мы представляем вещи как действительные двумя способами: или поскольку представляем их существующими с отношением к известному месту и времени, или поскольку представляем, что они содержатся в Боге и вытекают из необходимости божественной природы. Те вещи, которые этим вторым способом представляются как истинные или реальные, мы представляем под формой вечности, и идеи их содержат в себе вечную и бесконечную сущность Бога, как мы показали в *пол. 45 части 2 (см. также его схолию)*.

ПОЛОЖЕНИЕ XXX

Душа наша, поскольку познает себя и тело под формой вечности, постольку необходимо имеет познание Бога и знает, что она находится в Боге и может быть представлена посредством Бога.

Доказательство

Вечность есть сама сущность Бога, поскольку она содержит в себе необходимое существование (*по опр. 8 части 1*). Следовательно, представлять вещи под формой вечности значит представлять их, поскольку они представляются посредством сущности Бога как действительные существа или поскольку они содержат в себе посредством сущности Бога существование. Поэтому наша душа, поскольку она представляет себя и тело под формой вечности, постольку необходимо имеет познание Бога и знает и проч., — что и требовалось доказать.

ПОЛОЖЕНИЕ XXXI

Третий род познания зависит от души как от формальной причины, поскольку душа сама вечна.

Доказательство

Душа ничего не представляет себе под формой вечности иначе как поскольку она представляет сущность своего тела под формой вечности (*по пол. 29 этой части*), т. е. (*по пол. 21 и 23 этой части*) поскольку она вечна. Поэтому (*по пред. пол.*), поскольку она вечна, она имеет познание Бога, которое необходимо бывает полно (*по пол. 46 части 2*), а отсюда душа, поскольку она вечна, способна к познанию всего того, что может вытекать из этого данного познания о Боге (*по пол. 40 части 2*), т. е. к познанию вещей третьим родом познания (*см. его опр. во 2 схол. пол. 40 части 2*), полной или формальной причиной которого поэтому есть душа (*по опр. 1 части 3*), поскольку она вечна, — что и требовалось доказать.

Схолия

Итак, чем более кто-либо обладает этим родом знания, тем лучше он знает себя и Бога, т. е. тем он совершеннее и блаженнее, что еще яснее будет видно из следующего. Но здесь нужно заметить, что хотя мы уже убедились, что душа вечна, поскольку она представляет вещи под формой вечности, однако же для более легкого и лучшего понимания того, что мы хотим показать, мы будем рассматривать ее так, как будто она только начинает теперь существовать и только еще теперь начинает понимать вещи под формой вечности, как мы доселе и делали; это мы можем сделать, не опасаясь большой ошибки, если только мы будем соблюдать ту осторожность, чтобы выводить заключения не иначе как из очевидных посылок.

ПОЛОЖЕНИЕ XXXII

Все, что мы понимаем третьим родом познания, радует нас, и притом в сопровождении идеи Бога как причины.

Доказательство

Из этого рода познания проистекает высшее, какое только возможно, спокойствие души, т. е. (по 25 *опр. афф.*) проистекает радость, и притом сопровождаемая идеей самого себя, и, следовательно (по пол. 30 этой части), сопровождаемая также идеей Бога как причиной, — что и требовалось доказать.

Королларий

Из третьего рода познания необходимо проистекает интеллектуальная любовь к Богу. Ибо из этого рода познания (по *пред. пол.*) проистекает сопровождаемая идеей Бога как причиной, т. е. (по 6 *опр. афф.*) любовь к Богу, не поскольку воображаем его присутствующим (по пол. 29 этой части), но поскольку мы понимаем, что Бог вечен, а это я и называю интеллектуальной любовью.

ПОЛОЖЕНИЕ XXXIII

Интеллектуальная любовь к Богу, проистекающая из третьего рода познания, вечна.

Доказательство

Ибо третий род познания вечен (по пол. 31 этой части и акс. 3 части 1), поэтому (по той же акс. части 1) любовь, проистекающая из него, также необходимо вечна, — что и требовалось доказать.

Схолия

Хотя эта любовь к Богу не имеет начала (по *пред. пол.*), однако же она имеет все совершенства любви, как будто бы она имела происхождение, как мы его предположили в *королл. пред. пол.* И разница здесь состоит только в том, что душа все эти совершенства, которые, по нашему предположению, она приобретает только теперь, она уже имела вечно, и притом в сопровождении идеи

Бога как вечной причины. Если радость состоит в переходе к большему совершенству, то блаженство, конечно, должно состоять в том, что душа одарена самим совершенством.

ПОЛОЖЕНИЕ XXXIV

Душа только при существовании тела подвержена аффектам, относящимся к страстям.

Доказательство

Воображение чего-либо есть идея, которой душа представляет какую-нибудь вещь как присутствующую (см. *его опр. в схол. пол. 17 части 2*), но которая, однако, показывает скорее состояние человеческого тела, чем природу внешней вещи (по 2 королл. пол. 16 части 2). Итак, аффект (по общ. опр. афф.) есть воображение чего-нибудь, поскольку оно показывает настоящее состояние тела; а потому (по пол. 21 этой части) душа только при существовании тела подвержена аффектам, относящимся к страстям, — что и требовалось доказать.

Королларий

Отсюда следует, что одна только интеллектуальная любовь вечна.

Схолия

Если мы рассмотрим общепринятое мнение людей, то увидим, что они тоже сознают вечность своей души, но смешивают ее с продолжаемостью и приписывают ее воображению или памяти, которая, как, они думают, сохраняется и после смерти.

ПОЛОЖЕНИЕ XXXV

Бог любит самого себя бесконечной интеллектуальной любовью.

Доказательство

Бог абсолютно бесконечен (*по опр. 6 части 1*), т. е. (*по опр. 6 части 2*) природа Бога наслаждается бесконечным совершенством, и притом (*по пол. 3 части 2*) в сопровождении идеи себя, т. е. (*по пол. 11 и акс. 1 части 1*) идеи своей причины, а это и есть то, что мы в *королл. пол. 32 этой части* назвали интеллектуальной любовью.

ПОЛОЖЕНИЕ XXXVI

Интеллектуальная любовь души к Богу есть сама любовь Бога, которой Бог любит самого себя не посколькy он бесконечен, но посколькy он может выразаться сущностью человеческой души под формой вечности, т. е. интеллектуальная любовь души к Богу есть часть бесконечной любви, которой Бог любит самого себя.

Доказательство

Эта любовь души должна относиться к действиям души (*по королл. пол. 32 этой части и по пол. 3 части 3*); и она есть действие, которым душа созерцает саму себя в сопровождении идеи Бога как причины (*по пол. 32 и его королл.*), т. е. (*по королл. пол. 25 части 1 и королл. пол. 11 части 2*) действие, которым Бог, посколькy он может выразаться человеческой душой, созерцает самого себя в сопровождении идеи самого себя; а потому (*по пред. пол.*) эта любовь души есть часть бесконечной любви, которой Бог любит самого себя, — что и требовалось доказать.

Королларий

Отсюда следует, что Бог, посколькy он любит самого себя, любит людей, и, следовательно, что любовь Бога к людям и интеллектуальная любовь души к Богу одно и то же.

Схолия

Из этого мы ясно понимаем, *в чем состоит наше спасение, или блаженство, или свобода* — а именно в постоянной и вечной любви к Богу или в любви Бога к человеку. И эта любовь или блаженство в священных книгах называется *славой**, и не без основания. Ибо, относится ли эта любовь к Богу или к душе, ее справедливо можно назвать довольством души, которое на самом деле не отличается от славы (*по 25 и 30 опр. афф.*). Ибо, поскольку она относится к Богу, она есть (*по пол. 35 этой части*) радость (если мне можно еще употребить это слово), сопровождаемая идеей себя, так же как и поскольку она относится к душе (*по пол. 21 этой части*). Затем, так как сущность нашей души заключается в одном только познании, принцип и основание которого есть Бог (*по пол. 15 части 1 и схол. положения 47 части 2*), то отсюда очевидно для нас, как и каким способом душа наша по своей сущности и существованию вытекает из божественной природы и постоянно зависит от Бога. Это я считал нужным заметить здесь, чтобы на этом примере показать, как много значит познание отдельных вещей, которое я назвал интуитивным или третьего рода (*см. схол. 2 пол 40 части 2*), и как оно сильнее общего познания, которое я назвал познанием второго рода. Ибо, хотя я в первой части показал вообще, что все (а следовательно, и человеческая душа) зависит по сущности и существованию от Бога, однако это доказательство, несмотря на то, что оно само по себе основательно и исключает сомнение, не так действует на нашу душу, как когда то же самое выводится из самой сущности какой-нибудь отдельной вещи, которая, как мы сказали, зависит от Бога.

* כבוד Ис. 6, 3. Пс. 8, 6. 113, 4 ἡ δόξα. Иоан 11, 40. Римл. 3, 23. Еф. 1, 17, 18.

ПОЛОЖЕНИЕ XXXVII

Нет ничего в природе, что было бы противно этой интеллектуальной любви или что могло бы уничтожить ее.

Доказательство

Эта интеллектуальная любовь необходимо вытекает из природы души, поскольку она рассматривается посредством природы Бога как вечная истина (*по пол. 33 и 29 этой части*). Итак, если бы было что-нибудь противное этой любви, то оно было бы противно истине, и, следовательно, то, что могло бы уничтожить эту любовь, могло бы сделать и то, чтобы истинное сделалось ложным, — что (*как ясно само собой*) абсурдно. Следовательно, нет ничего в природе, и проч., — что и требовалось доказать.

Схолия

Аксиома четвертой части относится к отдельным вещам, поскольку они рассматриваются с отношением к известному времени и месту, в чем, я думаю, никто не станет сомневаться.

ПОЛОЖЕНИЕ XXXVIII

Чем большее число вещей душа понимает вторым и третьим родом познания, тем меньше она страдает от аффектов, составляющих зло, и тем менее боится смерти.

Доказательство

Сущность души состоит в познании (*по пол. 11 части 2*). Таким образом, чем большее число вещей душа познает вторым и третьим родом познания, тем большая часть ее сохраняется (*по пол. 29 и 23 этой части*) и, следовательно (*по пред. пол.*), тем большая часть ее не подвергается аффектам, которые противоположны нашей природе, т. е. (*по пол. 30 части 4*), которые составляют зло. Итак, чем большее число вещей душа понимает

вторым и третьим родом познания, тем бóльшая часть ее сохраняется неприкосновенной и, следовательно, тем меньше она страдает от аффектов, и проч., — что и требовалось доказать.

Схолия

Отсюда мы понимаем то, чего я коснулся в *схол. пол. 39 части 4* и что обещал объяснить в этой части, а именно, что смерть тем менее вредна, чем больше ясное и отчетливое познание души и, следовательно, чем больше душа любит Бога. Далее, так как (*по пол. 27 этой части*) из третьего рода познания истекает высшее довольство, какое только возможно, то из этого следует, что человеческая душа может иметь такую природу, что то, что из нее исчезает вместе с телом (*см. пол. 21 этой части*), не будет иметь никакого значения по сравнению с тем, что от нее остается. Но об этом сейчас скажем подробнее.

ПОЛОЖЕНИЕ XXXIX

Кто имеет тело, способное ко многому, тот имеет душу, наибольшая часть которой вечна.

Доказательство

Кто имеет тело, способное к многообразной деятельности, тот менее всего волнуется злыми аффектами (*по пол. 38 части 4*), т. е. (*по пол. 30 части 4*) аффектами, которые противоположны нашей природе; а потому (*по пол. 10 этой части*) он имеет силу располагать и связывать впечатления тела по порядку и, следовательно, производить то (*по пол. 14 этой части*), чтобы все впечатления тела относились к идее Бога, следствием чего будет (*пол. 15*) то, что он будет чувствовать любовь к Богу, которая должна занимать или составлять наибольшую часть души (*по пол. 16 этой части*); а отсюда (*по пол. 33 этой части*) он имеет душу, наибольшая часть которой вечна, — что и требовалось доказать.

Схолия

Так как человеческие тела способны к весьма многому, то нет сомнения, что они могут иметь такую природу, что могут относиться к душам, которые имеют большое познание о себе и о Боге, и которых наибольшая или главная часть вечна, и потому не бояться смерти. Но чтобы яснее понять это, нужно заметить здесь, что мы живем в постоянном изменении, и сообразно с тем, изменяемся ли к лучшему или к худшему, называемся от этого *счастливыми* или *несчастливыми*. Кто в младенчестве или отрочестве перешел в труп, тот называется несчастным, и напротив, считается счастьем, когда кто-нибудь прожил всю жизнь со здоровым духом в здоровом теле. И действительно, кто, подобно младенцу или отроку, имеет тело, способное к весьма немногому и сильно зависящее от внешних причин, тот имеет душу, которая, рассматриваемая сама в себе, почти вполне не сознает ни себя, ни Бога, ни вещей; и наоборот, кто имеет тело, способное к весьма многому, тот имеет душу, которая, рассматриваемая сама в себе, много сознает себя, Бога и вещи. Таким образом, в этой жизни мы стремимся главным образом к тому, чтобы тело детства изменялось, насколько это допускает его природа и насколько это сообразно с ней, в другое, которое было бы способно к весьма многому и которое относилось бы к душе, способной наиболее сознать себя, Бога и вещи, и притом так, чтобы все то, что относится к ее памяти или воображению, не имело почти никакого значения в сравнении с пониманием, как я уже сказал в схолии предыдущего положения.

ПОЛОЖЕНИЕ XL

Чем больше совершенства имеет каждая вещь, чем больше она действует и меньше страдает, и наоборот, чем больше она действует, тем бывает совершеннее.

Доказательство

Чем совершеннее каждая вещь, тем больше она имеет реальности (*по опр. 6 части 2*) и, следовательно (*по пол. 3 части 3 с его схол.*), тем больше действует и меньше страдает. Так же точно ведется это доказательство и в обратном порядке; из чего следует, что вещь тем совершеннее, чем более действует, — что и требовалось доказать.

Королларий

Отсюда следует, что та часть души, которая сохраняется, какова бы она ни была по количеству, совершеннее остальной части. Ибо вечная часть души (*по пол. 23 и 29 этой части*) есть разум, по которому мы называемся действующими (*по пол. 3 части 3*), та же, относительно которой мы показали, что она уничтожается, есть само воображение (*по пол. 21 этой части*), по которому одному мы называемся страдающими (*по пол. 3 части 3 и по общ. опр. афф.*), а потому (*по пред. пол.*) первая, какова бы она ни была по количеству, совершеннее второй, — что и требовалось доказать.

Схолия

Это и есть то, что я наметил высказать о душе, поскольку она рассматривается без отношения к существованию тела. Из этого и вместе из *пол. 21 части 1*, как и из других мест, следует, что наша душа, поскольку она понимает, есть вечное состояние (*modus*) мышления, которое определяется каким-нибудь другим вечным состоянием (*modus*) мышления, а это — опять другим, и так до бесконечности, так что все они вместе составляют вечный и бесконечный разум Бога.

ПОЛОЖЕНИЕ ХLI

Даже если бы мы и не знали, что наша душа вечна, но все-таки считали бы самым важным благочестие, религию и вообще все то, что, как мы показали в четвертой части, относится к мужеству и великодушию.

Доказательство

Первое и единственное основание добродетели или правильного образа жизни (*по королл. пол. 22 и пол. 24 части 4*) состоит в том, чтобы искать свою пользу. Но для определения того, что предписывает нам разум как полезное, мы не прибегали к вечности духа, о которой мы узнали лишь под конец в этой пятой части. Таким образом, хотя мы до сих пор не знали, что душа вечна, однако считали самым важным то, что, как мы показали, относится к мужеству и великодушию; а потому, даже если бы мы и теперь еще не знали этого, мы все-таки считали бы самым важным предписания разума, — что и требовалось доказать.

Схолия

Но общее мнение толпы, по-видимому, иное. Ибо многие, кажется, думают, что они свободны постольку, поскольку могут служить своим похотям, и отказываются от своих прав постольку, поскольку обязаны жить по предписаниям божественного закона. Благочестие же и религию и вообще все, относящееся к душевному мужеству, они считают тягостью, от которой они надеются избавиться после смерти, и надеются получить награду за свое рабство, именно за благочестие и религиозность. И не только эта надежда, но также, и даже главным образом, страх, чтобы после смерти не подвергнуться наказанию жестокими муками, побуждают их жить по предписаниям божественного закона, насколько то позволяет их слабость и бессилие души. И если бы в людях не было этой надежды и страха, а напротив, если бы они были уверены, что души погибают вместе с телом, и что несчастным, истомленным тяжестью благочестия, не предстоит продолжения жизни, то они обратились бы к жизни по своему вкусу, все устроили бы по своим похотям и повиновались бы скорее фортуне, чем самим себе. Это мне ка-

жется не менее абсурдным, чем если бы кто-нибудь на том основании, что он не уверен, что ему придется всегда питать свое тело хорошей пищей, стал бы питаться смертоносными ядами, или если бы кто-нибудь, видя, что душа не вечна и не бессмертна, захотел бы по этой причине быть безумным и жить без разума. Все это до того абсурдно, что не заслуживает рассмотрения.

ПОЛОЖЕНИЕ XLII

Блаженство не есть награда за добродетель, но сама добродетель, и мы не потому наслаждаемся им, что сдерживаем наши похоти, а напротив, мы можем сдерживать наши похоти потому, что наслаждаемся им.

Доказательство

Блаженство состоит в любви к Богу (по пол. 36 и его схол.), которая проистекает из третьего рода познания (по королл. пол. 32 этой части); потому эта любовь (по пол. 59 и 3 части 3) должна относиться к душе, поскольку она действует, а отсюда (по опр. 8 части 4) она есть сама добродетель. Это первое. Затем, чем более душа наслаждается этой божественной любовью или блаженством, тем более она понимает (по пол. 32 этой части), т. е. (по королл. пол. 3 этой части) тем большую имеет силу над аффектами и (по пол. 38 этой части) тем менее страдает от отрицательных аффектов. Поэтому через то самое, что душа наслаждается этой божественной любовью или блаженством, она имеет власть сдерживать свои похоти. А так как человеческая сила сдерживать похоти состоит в одном только разуме, то, следовательно, никто не наслаждается блаженством потому, что он сдержал аффекты, но, напротив, власть сдерживать похоти проистекает из самого блаженства, — что и требовалось доказать.

Схолия

Этим я закончил все, что я хотел показать о силе души против аффектов и о свободе души. Из этого видно, что в состоянии сделать мудрый, и насколько он сильнее невежды, который руководится одной похотью. Ибо невежда, не говоря уже о том, что он разным образом волнуется от действия внешних причин и никогда не имеет истинного душевного довольства, живет почти не сознавая ни себя, ни Бога, ни вещей, и как только перестает страдать, то вместе с тем перестает и существовать; тогда как, напротив, мудрый, поскольку он рассматривается как таковой, едва волнуется душой, но, сознавая по некоторой вечной необходимости себя, Бога и вещи, никогда не перестает существовать, а всегда обладает истинным довольством души. Если путь, который я показал как ведущий к этому, и кажется очень трудным, то все-таки его можно найти. И действительно, должно быть в самом деле трудно то, что так редко находят. В самом деле, если бы спасение было так легко и если бы его можно было найти без большого труда, то отчего же могло бы происходить то, что все почти не заботятся о нем? Но все прекрасное так же трудно, как оно редко.

Содержание

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ. О Боге	3
ЧАСТЬ ВТОРАЯ. О природе и происхождении души	53
ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ. О происхождении и природе аффектов	119
ЧАСТЬ ЧЕТВЕРТАЯ. О человеческом рабстве или о силе аффектов	209
ЧАСТЬ ПЯТАЯ. О могуществе разума или о человеческой свободе	297

По вопросам оптовой покупки книг
“Издательской группы АСТ” обращаться по адресу:
Звездный бульвар, дом 21, 7-й этаж
Тел. 215-43-38, 215-01-01, 215-55-13

Книги “Издательской группы АСТ” можно заказать по адресу:
107140, Москва, а/я 140, АСТ – “Книги по почте”

Научное издание

Спиноза Бенедикт

ЭТИКА

Ответственный за выпуск *Ю. Г. Хацкевич*

Подписано в печать с готовых диапозитивов 27.12.2000.
Формат 70×100^{1/32}. Бумага типографская. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 13,54. Тираж 5000 экз. Заказ 40.

Налоговая льгота — Общегосударственный классификатор
Республики Беларусь ОКРБ 007-98, ч. 1; 22.11.20.400.

ООО «Харвест». Лицензия ЛВ № 32 от 27.08.97.
220013, Минск, ул. Я. Коласа, 35 — 305.

ООО «Издательство АСТ».
Лицензия ИД № 02694 от 30.08.2000 г.

Республиканское унитарное предприятие
«Издательство «Белорусский Дом печати».
220013, Минск, пр. Ф. Скорины, 79.



ISBN 985-13-0268-6



9 789851 302686