

бенедикт

СПИНОЗА

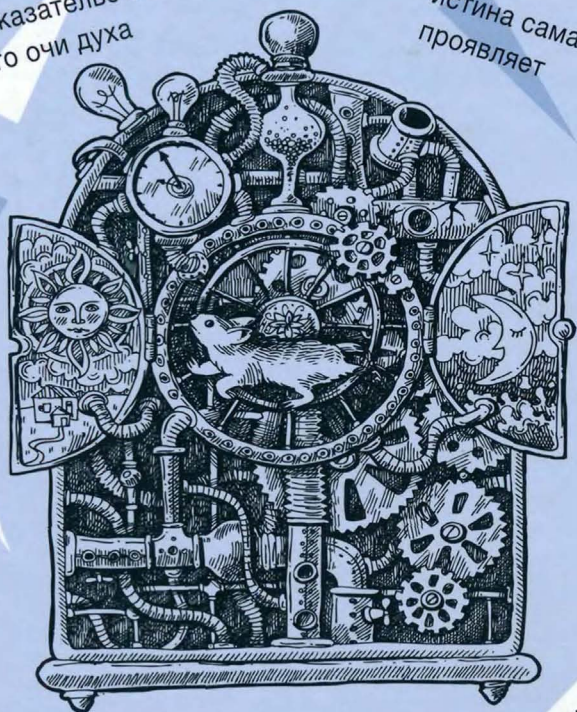
МОГУЩЕСТВО РАЗУМА

с комментариями и объяснениями

Андрея Майданского

Доказательства –
это очи духа

истина сама себя
проявляет



человек свободный
мало думает
о смерти

самое полезное –
совершенствовать
разум



БЕНЕДИКТ СПИНОЗА

МОГУЩЕСТВО
разума

с комментариями и объяснениями
Андрея Майданского
хрестоматия

Издательство АСТ
Москва

УДК 1(091)(492)
ББК 87.3(4Нид)
С72

Дизайн серии Ивана Ковригина

Дизайн обложки Дмитрия Агапонова

В оформлении переплета использовано фото из архива Shutterstock

Составление, предисловие, преамбулы к текстам,
комментарии *Андрея Майданского*

Перевод *Я.М. Боровского, Н.А. Иванцова*

Спиноза, Бенедикт

С72 Могущество разума : с комментариями и объяснениями / Бенедикт Спиноза; сост., предисл., коммент. А. Майданского, пер. Я. Боровского, Н.А. Иванцова. – Москва: Издательство АСТ, 2019. – 320 с. – (Философия на пальцах)

ISBN 978-5-17-112346-8

Радикальный вольнодумец Спиноза – один из отцов европейского Просвещения. Он создал необычайно глубокое и стройное философское учение, положил начало научной критике Библии и, что немаловажно, сумел прожить жизнь в гармонии со своей теорией. «Этика» Спинозы – не только бесспорный шедевр философской мысли, но и одно из труднейших для понимания произведений. Острая полемика вокруг этой книги длится столетиями. Природа мира и человека, устройство разума и метод познания истины, наша свобода и смысл жизни – таковы главные темы размышлений Спинозы, представленные в настоящем издании.

Тексты снабжены подробными комментариями и разъяснениями Андрея Майданского.

УДК 1(091)(492)
ББК 87.3(4Нид)

ISBN 978-5-17-112346-8

© А. Майданский, составление, предисловие,
преамбулы к текстам, комментарии, 2019
© Я.М. Боровский(наследник), перевод, 2019
© ООО «Издательство АСТ», 2019

Через тернии к истине

Барух де Спиноза (д'Эспиноза) родился 24 ноября 1632 года в Амстердаме, в семье торговца, принадлежавшего к общине португальских евреев. Мать умерла, когда ему еще не было и шести. В повседневной жизни его звали Бенто (уменьшительное от «Бенедито», аналог еврейского имени «Барух» — «благословенный»). Был он среднего роста и имел, по словам биографа, «довольно приятную физиономию»: смуглую кожу и правильные черты, удлиненные брови и черные выющиеся волосы.

Спиноза получил образование в религиозной школе, однако рано увлекся науками и философией Декарта. Есть сведения о его учебе в университете Лейдена, бывшем в те времена оплотом картезианства. Критическое отношение Спинозы к священным книгам вызывало крайнее неудовольствие раввинов амстердамской синагоги. В конце концов в июле 1656 года они объявили ему анафему, хёрем: ввиду «ужасной ереси, исповедуемой и проповедуемой им, и ужасных поступков, им совершаемых... мы отлучаем, отделяем и предаем осуждению и проклятию Баруха д'Эспинозу». Отныне всем евреям, включая и членов семьи, воспрещалось поддерживать с ним любые связи. Покинув общину, он изменил имя на латинское «Бенедикт» и обучился шлифованию оптических линз, со временем заработав репутацию одного из лучших оптиков Европы. Лет восемь Спиноза проживал в небольших голландских селениях Рейнсбург и Воорбург, а затем перебрался в столицу — Гаагу. Книги писал в основном ночами. Жил скромно, отказываясь принимать деньги от своих друзей и учеников, отклонил и предложенную ему профессуру в Гейдельбергском университете.

Еще в Амстердаме вокруг Спинозы сложился философский кружок, где обсуждались его первые сочинения. Сохранились две его ран-

ние работы — «Трактат об усовершенствовании интеллекта» и «Краткий трактат о Боге, человеке и его счастье». Оба трактата остались незавершенными, причем последний дошел до нас в голландском переводе с латинского и был обнаружен лишь в середине XIX века.

В Рейнсбурге, наряду с регулярными занятиями философией и оптикой, Спиноза ставил химические опыты и практиковался в анатомии, особенно интересуясь устройством мозга у животных. В это время он знакомится с секретарем Лондонского королевского общества Генрихом Ольденбургом, вступая в многолетнюю переписку с ним и другими учеными мужами.

Пару лет спустя, уже в Воорбурге, Спиноза по просьбе своих амстердамских друзей написал на латинском языке небольшую работу «Начала философии Декарта, части I и II, доказанные геометрическим способом». Метафизика Декарта излагалась по образцу Евклидовых «Начал»: от дефиниций и аксиом — к теоремам с доказательствами и следствиями. В Приложении Спиноза поместил собственные «Метафизические мысли», в которых критически развивалась Декартова философия. Эта книга — единственная, которую он подписал своим именем, — увидела свет в 1663 году. Годом позже вышло исправленное и несколько расширенное издание на голландском.

К лету 1665 года написан первый вариант «Этики», и Спиноза принялся обсуждать возможность ее перевода на голландский язык. Издание, однако, было отложено, и он приступил к работе над «Богословско-политическим трактатом». Книга вышла в 1670 году без указания имени автора, на титульном листе значилось несуществующее гамбургское издательство. Несмотря на эти предосторожности, авторство Спинозы было вскоре установлено, а книга запрещена.

Цель трактата — «отделение религии от философских умозрений» ради защиты свободы мысли. Предназначение религии состоит в поддержании житейской морали и общественного порядка; философия же ищет истину и смысл жизни. Смешение этих двух

глубоко различных по сути своей занятий обрекает философов на «ослепление духа», а религиозных людей толкает к раздорам и ересям, утверждал Спиноза. (Однако и сегодня немало тех, кто считает его самого религиозным философом.)

Спиноза наотрез отказывает религии и теологии в праве на вход в «царство истины». Религиозная вера проистекает из неадекватного знания о мире, из «воображения», и не имеет ничего общего с разумом и «разумной любовью к Богу». Священное Писание приспособлено к аффектам и «предвзятым мнениям толпы». Оно «содержит не возвышенные умозрения и не философские вопросы, но вещи только самые простые, которые могут быть восприняты и последним тупицей». Что же это за вещи? Книга книг учит честности и скромности, состраданию и любви к ближнему. Она апеллирует к воображению и страстям, ибо ее целевая аудитория не горстка философов, а простой народ. Мало кто стремится к добродетели, руководствуясь чистым разумом. «Толпе» требуется для этого вообразимый Господь Бог – всевидящий небесный судия, милостивый и грозный. Таким его и рисует Писание, из коего «проистекает великое утешение для тех, кто небогат умом, и следует немалая польза для государства».

Никто прежде не препарировал Библию рукой ученого, ни слова не принимая на веру, но превосходно зная ее историю и язык. «Богословско-политический трактат» принес Спинозе славу «князя атеистов» (*Atheorum Princeps*), а вместе с ней – запреты и проклятия христианских церквей.

Поселившись в Гааге, Спиноза возобновил работу над своим главным трудом – «Этикой, доказанной в геометрическом порядке». Тем временем в 1672 году республиканское правительство Нидерландов было свергнуто, а его лидеры, братья де Витт, убиты и разорваны на части толпой. Церковные власти ужесточили атаки на вольнодумцев, и Спиноза вновь отложил публикацию «Этики».

В жизни Спинозы было не много внешних событий. Его первый биограф – друг и ученик философа, пожелавший скрыть свое имя*, – описал поездку в Утрехт по приглашению принца Конде летом 1673 года, во время вторжения французских войск на земли Соединенных Провинций. Не застав знаменитого полководца на месте, Спиноза некоторое время пообщался с его офицерами и отправился восвояси.

Другие биографы, лично Спинозу не знавшие, довольствовались пересказом услышанного – прежде всего из уст его домовладельца, художника Хендрика ван дер Спика. О том, как в Амстердаме на Спинозу напал с кинжалом какой-то фанатик и нанес ему легкое ранение. О тетради, в которой философ (он хорошо рисовал чернилами и углем) хранил портреты своих знакомых и автопортрет в образе рыбака Мазаньелло, поднявшего народное восстание в Неаполе. Как он любил наблюдать за пойманными пауками и мухами, временами громко смеясь, – и тому подобные живописные истории.

За год до своей смерти Спиноза приступил к написанию «Политического трактата», в котором исследуются «причины и естественные основы государства». Во вступительном слове Спиноза обещал рассматривать политику свободно и беспристрастно, как если бы речь шла о предметах математических, и сформулировал свое знаменитое кредо: «поступки человеческие не осмеивать, не оплакивать и не проклинать, но понимать». Он стремился найти такие формы правления, которые сводили бы к минимуму ущерб, наносимый обществу глупостью правителей и слепыми аффектами толпы. «Всецело абсолютной» формой государственного устройства Спиноза считал демократию, но обосновать это смелое и необычное для своего века суждение не успел.

21 февраля 1677 года, в возрасте всего сорока четырех лет, философ умер от хронического туберкулеза легких. Уже к концу года

* Предполагается, что это был французский эмигрант, публицист Жан-Максимильен Люкб (в нашей литературе – «Лукас»).

друзья Спинозы издали его «Посмертные труды» на латинском языке и в переводе на голландский. Помимо «Этики» и трех неоконченных трактатов в них вошла избранная переписка – 75 писем. Согласно последней воле автора книга была подписана не его полным именем, а инициалами «B. d. S.». Впрочем, авторство Спинозы с самого начала было секретом полишинеля.

Год спустя последовал полный запрет властей на издание книг Спинозы и распространение его идей в Нидерландах – под угрозой длительного тюремного заключения. Одновременно выходит нелегальный французский перевод «Богословско-политического трактата» (под тремя разными фиктивными заглавиями). Через десять лет появится англоязычное издание этой книги – «выкованной в аду евреем-отступником сообща с дьяволом», как описал ее в каталоге один суровый библиотекарь. «Этика» обретет сравнимую популярность лишь столетием позже.

На личной печати Спиноза вырезал шипастую розу (по-латински – *rosa spinosa*) и девиз «Caute» («Осторожно»). Не уколись, мол. Тернистыми были и жизненный путь Спинозы, и судьбы его идей.

У латинского слова «*spinosa*» имеется и переносный смысл – «мудреная, запутанная». Это тоже правда. Ни одно другое философское учение не вызывало столько разночтений и взаимоисключающих толкований. В Спинозе видели ультрарационалиста или мистика-каббалиста, «убийцу Бога» или «богопьяного» пантеиста, отца «радикального Просвещения» или эпигона средневековой схоластики, «Моисея для материалистов», абсолютного идеалиста или скрытого дуалиста... Как же так получилось? Ведь Спиноза заботился о строгости мысли как мало кто из философов. Ради того и скрестил этику с геометрией.

Отчего ему вздумалось называть Природу «Богом», если уж он так хотел отделить философию от богословия? Взять слово «Бог», досуха выжать из него религиозное содержимое, а после воспевать «любовь к Богу»... Сознал ли Спиноза, что читатели, в массе своей,

ложно его поймут, сколь бы старательно ни оговаривалось философское значение слова «Бог»? Наверняка сознавал, ибо жизнь не раз сталкивала его с подобной публикой. В Предисловии к «Богословско-политическому трактату» Спиноза адресовал свой труд «читателю-философу» (*Philosophus lector*), прибавляя: «Остальным же я не советую изучать этот трактат, ибо нечего и надеяться, что он может им понравиться в каком-либо отношении... Толпу и всех, кто подвержен тем же аффектам, что и толпа, я не призываю читать сие; скорее я предпочел бы, чтобы они совсем пренебрегли этой книгой, нежели огорчались, толкуя ее, по своему обыкновению, превратно».

Толпе чужд безличный Бог Спинозы, схожий с человеком не более, чем созвездие Пса – с лающим другом человека. Бог философа не нуждается в том, чтобы его славили, склоняли пред ним колени, возносили молитвы и приносили жертвы. Вместо этого он велит человеку деятельно усовершенствовать тело и разум, свои отношения с другими людьми и с окружающим миром. Храм этого Божества – вся Вселенная, а его служители – все разумные существа, испытывающие любовь к познанию. Спиноза изобрел свое лекарство от страстей взамен «слова Божия». Это лекарство – знание природы вещей, включая и нашу собственную, человеческую природу. Общую мораль он переплавил в *этику*, то есть в разумный, научно продуманный образ жизни.

Назначение философии Спиноза видел в увеличении могущества разума и свободы действий. Человек должен очистить свой разум и обратить его к познанию природы вещей, укротить дурные аффекты и объединиться с другими людьми так, «чтобы души и тела всех составляли как бы одну душу и одно тело». Спиноза показал нам, как это возможно – не только теоретически, но и на практике, в своей недолгой жизни. Потому имя Спинозы и сделалось эмблемой философии.

Андрей Майданский

трактат об усовершенствовании
разума и о пути, которым лучше
всего направляться к истинному
познанию вещей

Перевод Я.М. Боровского

О времени написания Трактата (*Tractatus de intellectus emendatione*, в дальнейшем – ТІЕ) нет достоверных сведений. Ясно только, что это ранний текст, написанный, с большой вероятностью, еще до отъезда Спинозы из Амстердама, не позднее 1661 года. Впервые он был опубликован в «Посмертных трудах» (1677).

Из самого текста ТІЕ явствует, что он замышлялся как введение в систему Спинозы, именуемую «моей Философией». Судя по письмам, автор до последних лет жизни не оставлял намерения завершить трактат.

Главные темы ТІЕ – истинный метод познания, свойства человеческого разума и его познавательные возможности. «Каким образом Разум должен быть совершенствуем, ...это рассматривается в Логике», – читаем мы в Предисловии к части V «Этики». Стало быть, «Трактат об усовершенствовании разума» представляет собой работу по логике. Меж тем она не имеет ничего общего с традиционной, формальной логикой. Очевидно, Спиноза задумал создать *логику нового типа*. Эта новая, неформальная логика имеет *этический смысл*, ибо, как утверждал Спиноза, в усовершенствовании разума заключается «высшее наше благо». Не случайно ТІЕ открывается пространным этическим рассуждением.

На русский язык трактат переводился трижды. Первым стал перевод Г. Полинковского (1893). Второй, неудовлетворительный в литературном плане, но превосходный по глубине понимания Спинозы, выполнила В.Н. Половцова (1914). Наконец, уже в советское время вышел перевод Я.М. Боровского под редакцией Г.С. Тымянского (1934). Публикуя его, мы сочли необходимым внести несколько смысловых поправок, с учетом перевода В.Н. Половцовой и современных иностранных переводов.

В квадратных скобках добавлена нумерация параграфов, предложенная Карлом Брудером еще в XIX столетии. Эта нумерация используется для ссылок в комментариях и приводится в современных академических изданиях ТІЕ. В сносках под звездочками даны примечания, сделанные самим Спинозой в рукописи.


Предуведомление для читателя

«Трактат об усовершенствовании разума», который мы, любезный читатель, предлагаем тебе в его неоконченном виде, был написан автором уже несколько лет тому назад. Автор всегда имел намерение окончить его, но его задержали другие дела, и, наконец, он умер, так что не успел довести свой труд до желанного конца. Заметив, что он содержит много хороших и полезных идей, которые, несомненно, могут в той или иной степени пригодиться каждому, кто искренне стремится к истине, мы не хотели лишить тебя его. Поскольку же в нем содержится много темных мест, здесь неотработанных и неотглаженных, мы пожелали предупредить о них тебя, с каковой целью и составили настоящее предуведомление. Прощай.


Эти строки помещены в «Посмертных трудах» Спинозы издателем. Их автором считается Ярих Иеллес, старинный друг Спинозы, оставивший торговое дело ради занятий философией.

[1] После того как опыт научил меня, что все встречающееся обычно в повседневной жизни суетно и пусто, и я увидел, что все, чего я опасался, содержит в себе добро и зло лишь постольку, поскольку этим тревожится дух (*animus*), я решил наконец исследовать, дано ли что-нибудь, что было бы истинным благом, – и доступным и таким, которое одно, когда отброшено все остальное, определяло бы дух; более того, дано ли что-нибудь такое, что, найдя и приобретя это, я вечно наслаждался бы постоянной и высшей радостью.

[2] *Наконец, решил*, говорю я: ибо на первый взгляд казалось неразумным ради пока еще недостоверного упускать достоверное. Я видел блага, которые приобретаются славой и богатством, и видел, что буду вынужден воздерживаться от их соискания, если захочу усердно устремиться к другой, новой цели; и понимал, что если в них заключено высшее счастье, то я должен буду его лишиться; если же оно заключено не в них, а я устремлюсь только к ним, то и тогда буду лишен высшего счастья.



Во вступлении к Т1Е Спиноза объясняет, почему он решил посвятить жизнь философии, отказавшись от житейских благ ради «высшего счастья», каковым является познание природы вещей и проистекающая из него «любовь к вещи вечной и бесконечной». С автобиографического очерка начиналось и Декартово «Рассуждение о методе», которое Спиноза наверняка знал и держал в уме при написании собственного трактата на ту же тему. Однако этические проблемы у Декарта почти не затрагивались.



[3] И вот я размышлял, не окажется ли возможным достигнуть новой цели или хотя бы уверенности в ней, не изменяя порядка

и общего строя моей жизни; и часто делал к тому попытки, но тщетно. В самом деле, ведь то, что обычно встречается в жизни и что у людей, насколько можно судить по их поступкам, считается за высшее благо, сводится к следующим трем: богатству, славе и любострастию¹. Они настолько увлекают дух, что он совсем не может мыслить о каком-либо другом благе. [4] Ибо что касается любострастия, то оно настолько связывает дух, как будто он уже успокоился на некотором благе, что весьма препятствует ему думать о другом; между тем за вкушением этого следует величайшая печаль (неудовольствие – *tristitia*), которая хотя и не связывает духа, но смущает и притупляет его.

Термин «*tristitia*» переводится в разных местах то как «печаль», то как «неудовольствие»; парный ему термин «*laetitia*» – как «радость» или «удовольствие». Согласно «Этике», *cupiditas* (желание), *laetitia* и *tristitia* (желание удовлетворенное и неудовлетворенное) суть три основных аффекта души; от них производны все прочие наши аффекты.

Преследуя славу и богатство, дух также немало рассеивается, особенно если он ищет последнего ради него самого*, ибо тогда оно предполагается высшим благом. [5] Славою же дух рассеивается еще гораздо больше, ибо она всегда предполагается благом сама по себе и как бы последней целью, к которой все направлено. Кроме того, здесь нет раскаяния, как при любострастии; но чем более мы имеем богатства и славы, тем больше возрастает радость (удовольствие), и поэтому мы все больше и больше устремляемся к их увеличению; если же где-либо надежда нас обманет, тогда возникает величайшая печаль.

¹ *Libido* (влечение, страсть, похоть) – здесь: чувственное наслаждение вообще.

* Можно было бы развить это пространнее и подробнее, различая соискание богатства или ради него самого, или ради славы, или ради любострастия, или ради здоровья и возрастания наук и искусств, но это будет сделано в своем месте, ибо здесь неуместно столь тщательно исследовать это.

Наконец, слава является большой помехой и потому, что для ее достижения мы должны по необходимости направить жизнь сообразно пониманию людей, избегая того, чего обычно избегают, и добиваясь того, чего обычно добиваются люди.


[6] Итак, видя, что все это столь неблагоприятно и даже столь препятствует тому, чтобы я задался какой-либо новой целью, что по необходимости должно воздержаться или от того, или от другого, я был вынужден рассмотреть, что для меня более полезно; ибо, как я уже говорил, казалось, что я хочу ради недостоверного блага потерять достоверное. Но, после того как я несколько углубился в дело, я прежде всего нашел, что если, отбросив все это, я возьмусь за новую задачу, то отброшу благо, недостоверное по своей природе, как мы можем это ясно понять из сказанного, ради блага недостоверного не по своей природе (ибо я искал постоянного блага), а лишь по своей достижимости. [7] Постоянным же размышлением я пришел к пониманию того, что в этом случае я, если только смогу глубоко рассудить, утрачу достоверное зло ради достоверного блага.

Действительно, я видел, что нахожусь в величайшей опасности и вынужден изо всех сил искать средства помощи, хотя бы недостоверного. Так больной, страдающий смертельным недугом, предвидя верную смерть, если не будет найдено средство помощи, вынужден всеми силами искать этого средства, хотя бы и недостоверного, ибо в нем заключена вся его надежда. Все же то, к чему стремится толпа, не только не дает никакого средства для сохранения нашего бытия, но даже препятствует ему, оказываясь часто причиной гибели тех, кто имеет это в своей власти (если можно так сказать)*, и всегда причиной гибели тех, кто сам находится во власти этого. [8] Ведь существует множество примеров людей, которые претерпели преследования и даже смерть из-за своих богатств, и таких, которые ради снискания богатства подвергали себя стольким опасностям, что наконец жизнью заплатились


* Это нужно показать подробнее.

за свое безумие. Не менее примеров и тех, кто ради достижения или сохранения славы претерпел жалкую участь. Наконец, бесчисленны примеры тех, кто чрезмерным любострастием ускорил свою смерть.

[9] Далее, представлялось, что это зло возникло от того, что все счастье и все несчастье заключено в одном, а именно в качестве того объекта, к которому мы привязаны любовью. Действительно, посредством того, что любви не вызывает, никогда не возникнут раздоры, не будет никакой печали, если оно погибнет, никакой зависти, если им будет обладать другой, никакого страха, никакой ненависти, никаких, одним словом, душевных движений; между тем все это появляется от любви к тому, что может погибнуть, а таково все, о чем мы только что говорили.




Стремление к славе, богатству и чувственным наслаждениям способно доставить душе лишь временные, преходящие блага (зачастую чреватые гибелью для человека, а то и вовсе мнимые), между тем как разумное познание дает душе нечто вечное – идеи. Вот почему стремление и любовь к знаниям, идеям, превосходнее любого другого нашего влечения. Познавая истину вещей, душа приобщается к вечности. Эта, лишь вскользь намеченная в ТІЕ тема сделается лейтмотивом финальной, пятой части «Этики».




[10] Но любовь к вещи вечной и бесконечной питает дух одной только радостью, и притом непричастной никакой печали: а этого должно сильно желать и всеми силами добиваться. Но я не без основания употребил слова: *если только смогу серьезно решиться*. Ибо хотя я столь ясно постиг это духом, все же я не мог отбросить все корыстолюбие, любострастие и тщеславие.

[11] Одно я уяснил, что, пока дух (душа – *mens*) оставался погруженным в эти размышления, до тех пор он отвращался от прежнего и усердно размышлял о новой задаче; и это было мне большим утешением. Ибо я видел, что указанные пороки не таковы, чтобы не поддаваться никаким средствам. И хотя вначале такие промежут-

ки были редки и длились очень краткое время, однако, после того как истинное благо уяснялось мне более и более, эти промежутки становились более частыми и продолжительными, в особенности когда я увидел, что приобретение денег или любострастие и тщеславие вредны до тех пор, пока их ищут ради них самих, а не как средства к другому; если же их ищут как средства, то они будут иметь меру и нисколько не будут вредны, а, напротив, будут много содействовать той цели, ради которой их ищут, как мы покажем это в своем месте.



Страсти души могут стать даже полезны, но для этого недостаточно просто «ясно постигнуть духом» их порочность. Необходимо умерить страсти, положив им границы, и превратить в средства достижения истинного блага. В «Этике» будет предложен иной рецепт преодоления страстей – при помощи активных аффектов, развивающих в человеке способность действовать свободно, т.е. соответственно своей натуре.



[12] Здесь я лишь кратко скажу, что я понимаю под истинным благом (*verum bonum*) и вместе с тем что есть высшее благо (*summum bonum*). Чтобы правильно понять это, нужно заметить, что о добре и зле можно говорить только относительно, так что одну и ту же вещь можно назвать хорошей и дурной в различных отношениях, и таким же образом можно говорить о совершенном и несовершенном. Ибо никакая вещь, рассматриваемая в своей природе, не будет названа совершенной или несовершенной, особенно после того как мы поймем, что все совершающееся совершается согласно вечному порядку и согласно определенным законам природы.

[13] Однако так как человеческая слабость не охватывает этого порядка своей мыслью, а между тем человек представляет себе некую человеческую природу, гораздо более сильную, чем его собственная, и при этом не видит препятствий к тому, чтобы обрести

ее, то он побуждается к соисканию средств, которые повели бы его к такому совершенству. Все, что может быть средством к достижению этого, называется истинным благом; высшее же благо – это достижение того, чтобы вместе с другими индивидуумами, если это возможно, обладать такой природой. Что такое эта природа, мы покажем в своем месте, а именно* что она есть знание единства, которым дух связан со всей природой.

Под «более сильной человеческой природой» Спиноза подразумевает *общество*. Такой природой каждый из нас обладает «вместе с другими индивидуумами», сообща с ними. Ниже Спиноза разъясняет, что для этого требуется как можно большее сходство умов и желаний людей. Добиться такого сходства позволяет научное воспитание детей, изучение наук и подчинение их единой цели – усовершенствованию человека и общества.

[14] Итак, вот цель, к которой я стремлюсь, – приобрести такую природу и стараться, чтобы многие вместе со мной приобрели ее; т.е. к моему счастью принадлежит и старание о том, чтобы многие понимали то же, что и я, чтобы их ум (разум – *intellectus*) и желание (*cupiditas*) совершенно сходились с моим умом и желанием, а для этого** необходимо столько понимать о природе, сколько потребно для приобретения такой природы; затем образовать такое общество, какое желательно, чтобы как можно более многие как можно легче и вернее пришли к этому.

[15] Далее нужно обратиться к *моральной философии* и к *учению о воспитании детей*; а так как здоровье – немаловажное средство для достижения этой цели, то нужно построить *медицину* в целом; и так как *искусство* делает легким многое, что является трудным, и благо-

* Это пространнее развивается в своем месте.

** Заметь, что здесь я хочу только перечислить науки, необходимые для нашей цели, но не имею в виду их порядка.

даря ему мы можем выиграть много времени и удобства в жизни, то никак не должно пренебрегать *механикой*¹.

[16] Но прежде всего нужно придумать способ врачевания разума и очищения (*exurgatio*) его, насколько это возможно вначале, чтобы он удачно понимал вещи без заблуждений и наилучшим образом.

О врачевании и очищении разума (от «идолов», мешающих нам видеть истину) говорил еще Бэкон в «Новом Органоне». Спиноза предлагает, однако, иную стратегию, основанную на строгом разграничении идей разума от идей воображения и связанных с ними «страстей» (*passiones*, пассивных аффектов, таких как жажда богатства, славы и чувственных наслаждений). Следующая ступень в деле усовершенствования разума – приобретение наилучшего метода познания, а затем, при помощи этого метода, построение «Философии» и расширение области разумного познания вообще.

Отсюда каждый сможет видеть, что я хочу направить все науки к одной цели*, а именно к тому, чтобы мы пришли к высшему человеческому совершенству, о котором я говорил. Поэтому все то, что в науках не подвигает нас к нашей цели, нужно будет отбросить как бесполезное; одним словом, должны быть направлены к этой цели все наши действия и мысли (*cogitationes*). [17] Но так как, заботясь о ее достижении и стараясь направить разум по правильному пути, нам необходимо жить, то поэтому мы должны принять за благие некоторые правила жизни, а именно следующие:

I. Сообразно с пониманием толпы говорить и делать все то, что не препятствует достижению нашей цели. Ибо мы можем получить немало пользы, если будем уступать ее пониманию, насколько это

¹ Этика, медицина и механика – три ветви Декартова «древа философии», соответственно трем родам сущего: общество, природа живая и неживая. Медицина была наукой о жизни вообще (термин «биология» еще не появился).

* У наук единая цель, к которой они все должны быть направлены.

возможно; добавь, что в этом случае все охотно склонят слух к восприятию истины.

Не является ли такой уступкой пониманию толпы религиозное слово «Бог», употребляемое наряду с философскими терминами «субстанция» и «Природа порождающая»? В «Кратком трактате» законы природы величаются «декретами Бога», а движение и разум — «сынами Божиими», коих Бог сотворил от вечности... Наконец, в переписке с теми, кто незнаком с его учением, и в «Началах философии Декарта» Спиноза пользуется *картезианской* терминологией, исполняя свое первое «правило жизни»: говорить с людьми на языке им привычном.

II. Наслаждениями пользоваться настолько, насколько это достаточно для сохранения здоровья.

III. Наконец, денег или любых других вещей стараться приобретать лишь столько, сколько необходимо для поддержания жизни и здоровья и для подражания обычаям общества, не противным нашей цели.

[18] Установив это таким образом, я обращаюсь к первому, что должно быть сделано прежде всего, а именно к тому, чтобы усовершенствовать разум и сделать его способным понимать вещи так, как это нужно для достижения нашей цели. А для этого, как требует естественный порядок, я должен здесь дать свод всех способов восприятия (*modi percipiendi*), какими я до сих пор располагал, чтобы с несомненностью утверждать или отрицать что-либо; таким образом я изо всех выберу наилучший, а вместе с тем начну познавать свои силы и природу, которую желаю сделать совершенной.

[19] Если внимательно присмотреться, все они могут быть сведены к главнейшим четырем.

I. Есть восприятие, которое мы получаем понаслышке (*ex auditu*) или по какому-либо произвольному, как его называют, признаку (*ex aliquo signo*).

II. Есть восприятие, которое мы получаем от беспорядочного опыта (*ab experientia vaga*), т.е. от опыта, который не определяется разумом и лишь потому называется опытом, а не иначе, что наблюдение носит случайный характер и у нас нет никакого другого эксперимента (*experimentum*), который бы этому противоречил, почему он и остается у нас как бы непоколебимым.

III. Есть восприятие, при котором мы заключаем о сущности вещи по другой вещи, но не адекватно¹; это бывает*, [a] когда мы по некоторому следствию находим причину или [b] когда выводится заключение из какого-нибудь общего понятия (*ab aliquo universali*), которому всегда сопутствует какое-нибудь свойство.

IV. Наконец, есть восприятие, при котором вещь воспринимается единственно через ее сущность или через познание ее ближайшей причины.

Первые два способа восприятия принадлежат к области *воображения* (*imaginatio*) и дают нам познание смутное и неадекватное (хотя и не обязательно ложное). Третий способ восприятия относится к области *рассудка* (*ratio*), давая адекватное понимание каких-либо свойств вещей, но без адекватного знания их сущностей или «ближайших» (конкретных) причин существования этих вещей. Высший, четвертый способ восприятия относится к *интуитивному знанию* (*scientia intuitiva*).

¹ «Адекватное» означает «воспринимаемое разумом ясно и отчетливо». Всякая адекватная идея является истинной, т.е. согласуется с каким-либо реальным предметом («идеатом»). См.: Этика II, теор. 34.

* Когда это имеет место, то [a] мы ничего не разумеем в причине через посредство того, что мы наблюдаем в следствии, как достаточно явствует из того, что тогда причина излагается лишь в самых общих терминах, а именно: *следовательно, существует нечто; следовательно, существует некоторая сила* и т.д. Или также из того, что ее выражают отрицательно: *следовательно, она не есть то или это* и т.д. Во втором случае [b] через посредство следствия, которое ясно познается, причине приписывается нечто, как мы покажем в примере; но приписывается всего лишь свойство, а не собственная сущность вещи.

Третий и четвертый способы восприятия – рассудок и интуитивное знание – вместе составляют *разум* (*intellectus*), или область адекватных идей. В «Этике» разум определяется как «бесконечный модус» атрибута мышления. В атрибуте протяжения, т.е. в материальной природе, таким бесконечным модусом является движение (Спиноза часто называет этот модус «движением и покоем»).

[20] Все это я поясню примерами. [I] Понаслышке только я знаю свой день рождения и то, что такие-то – мои родители и тому подобное, в чем я никогда не сомневался. [II] Из беспорядочного опыта я знаю, что умру; я утверждаю это, так как видел, что другие, подобные мне, встретили смерть, хотя не все жили один и тот же промежуток времени и не все скончались от одной и той же болезни. Далее, из беспорядочного опыта я знаю также, что масло – пригодная пища для огня и что вода пригодна для его гашения; знаю также, что собака – лающее животное, а человек – разумное животное; и так знаю почти все, что относится к жизненному обиходу.

[21] По другой же вещи мы заключаем следующим образом: [III, а] ясно восприняв, что мы ощущаем такое-то тело и никакое другое, мы отсюда, повторяю, ясно заключаем, что душа соединена* с телом и что это единство есть причина такого ощущения; но**

* Из этого примера ясно видно то, что я сейчас отметил. Действительно, под этим единством мы понимаем не что иное, как самоощущение, т.е. следствие, на основании которого мы выводим причину, ничего в ней не постигая.

** Такое заключение хотя и достоверно, но все же в достаточной степени безопасно лишь для тех, кто соблюдает величайшую осторожность. Ибо те, кто не будет вполне осторожен, тотчас впадут в ошибки: воспринимая вещь так отвлеченно, а не через истинную сущность, они обманываются воображением. Ибо то, что само по себе едино, люди воображают множественным. И тем вещам, которые они воспринимают отвлеченно, раздельно и смутно, они дают имена, применяемые ими для обозначения других, более знакомых вещей; откуда и происходит, что люди воспринимают те вещи таким же образом, как они привыкли воображать вещи, которым они впервые дали эти имена.

мы не можем отсюда понять безотносительно, что такое это ощущение и это единство.

[III, b] Или, после того как я узнал природу зрения и то, что оно имеет свойство, в силу которого мы видим одну и ту же вещь на большом расстоянии меньшей, чем если бы рассматривали ее вблизи, мы заключаем отсюда, что Солнце больше, чем кажется, и т.п.

[22] Наконец, [IV] по одной только сущности вещи воспринимается вещь тогда, когда из того, что я нечто познал, я знаю, что такое знать нечто; или из того, что я познал сущность души, я знаю, что она соединена с телом. Тем же познанием мы знаем, что два да три – пять и что если даны две линии, параллельные одной и той же третьей, то они и между собой параллельны, и т.д. Но такого, что я до сих пор мог постигнуть этим познанием, было очень мало.

Высшим, четвертым способом воспринимаются исключительно сущности и конкретные причины вещей. А все общие понятия (включая и самоочевидные аксиомы) принадлежат к области рассудка, а не интуитивного знания.

[23] Чтобы сделать все это более понятным, я воспользуюсь одним только примером, именно следующим. Даются три числа – и ищут некоторое, которое относилось бы к третьему, как второе к первому. Тут купцы обыкновенно говорят, что знают, что нужно сделать, чтобы найти четвертое число, так как они еще не забыли то действие, которое в голом виде, без доказательства, узнали от своих учителей; другие из опыта простых примеров выводят общее положение, а именно когда четвертое число явствует само собой, как в случае 2, 4, 3, 6, где они устанавливают, что если умножить второе на третье и затем разделить произведение на первое, то в частном получается 6; и когда они видят, что получается то же самое число, о котором

они и без этого действия знали, что оно является пропорциональным, то отсюда они заключают, что это действие всегда пригодно для нахождения четвертого пропорционального числа. [24] Но математики в силу доказательства (теорема 19 книги 7) Евклида знают, какие числа пропорциональны между собой из природы пропорции и из того ее свойства, что число, получающееся от перемножения первого и четвертого, равно числу, получающемуся от перемножения второго и третьего; но все же они не видят соразмерной пропорциональности заданных чисел, а если и видят, то не в силу той теоремы, а интуитивно, не производя никакого действия.

Тут надо учесть, что математика имеет дело не с сущностями и причинами реальных вещей, а с их всеобщими (а именно количественными) свойствами. Орудиями математического познания служат абстракции рассудка – числа и фигуры. Предметом же четвертого способа восприятия являются исключительно сущности и причины вещей. Мышление движется от причины к следствию, и никаких абстракций! – ниже заявит Спиноза. В области математики «интуитивное» восприятие поэтому в принципе невозможно. Другое дело, что здесь имеются непосредственно ясные восприятия, аналогичные четвертому способу восприятия, – что и позволяет пояснять его примерами из арифметики. Таких примеров в математике – множество, Спиноза же говорит, что «очень мало» сумел постигнуть четвертым способом.

[25] Для того же, чтобы избрать из этих способов восприятия наилучший, нужно кратко перечислить средства, необходимые для достижения нашей цели, а именно следующие:

I. Точно знать нашу природу, которую мы желаем усовершенствовать, и вместе с тем столько знать о природе вещей, сколько необходимо для того:

II. Чтобы мы могли отсюда правильно устанавливать различия, сходства и противоположности вещей.

III. Чтобы правильно понимать, что с ними можно сделать и что нет.

IV. Чтобы сопоставить это с природой и силами (*potentia*) человека. Отсюда легко уясняется высшее совершенство, к которому может прийти человек.

[26] Приняв все это соображение, посмотрим, какой способ восприятия нам должно избрать.

Что касается первого, само собой явствует, что понаслышке, помимо того что это вещь весьма недостоверная, мы не воспринимаем никакой сущности вещи, как это видно из нашего примера; а так как единичное существование какой-либо вещи не познается, если не познана ее сущность¹, как это мы увидим далее, то отсюда мы ясно заключаем, что всякая достоверность, которой мы обладаем понаслышке, должна быть исключена из наук. Ибо просто понаслышке, там, где не предшествовало собственное понимание, никто никогда не сможет добиться [истинной достоверности].

[27] Что касается второго способа восприятия*, то и о нем никак нельзя сказать, что он содержит идею той соразмерности (*proportio*), которая ищется. Помимо того что это вещь весьма недостоверная и не имеющая конца, никто никогда не познает этим способом в делах природы ничего, кроме случайных признаков, которые никогда не бывают ясно поняты, если не познаны предварительно сущности. Поэтому этот способ должен быть исключен.

¹ «Единичное существование» – это события и свойства вещи, воспринимаемые как факты опыта. Существование вещи определяется, с одной стороны, ее сущностью, т.е. *внутренней* причиной бытия данной вещи, а с другой – воздействием массы *внешних* причин.

* Здесь я несколько пространнее поведу речь об опыте и исследую метод эмпириков и новых философов. [В голландском издании «Посмертных трудов» сказано иначе: «... метод Эмпириков, которые хотят всё делать через опыт». Новые философы-эмпирики – это прежде всего Фрэнсис Бэкон, а также авторы Возражений на Декартовы «Размышления» – Томас Гоббс и Пьер Гассенди. По всей видимости, в этом месте Спиноза намеревался критически исследовать *индуктивный* метод в его новых редакциях. – А.М.]

[28] О третьем можно некоторым образом сказать, что здесь мы имеем идею вещи, а затем также что выводим заключения без опасности ошибки; но все это само по себе не будет средством к тому, чтобы мы достигли своего совершенства.

[29] Один только четвертый способ охватывает сущность вещей адекватно и без опасности; поэтому его и нужно будет более всего применять. Итак, постараемся объяснить, как его надо применять, чтобы мы поняли посредством такого познания неизвестные ранее вещи и вместе с тем – чтобы это было достигнуто наиболее кратким путем.

[30] После того как мы узнали, какое знание (*Cognitio*) нам необходимо, следует указать путь (*Via*) и метод (*Methodus*), при помощи которого мы познали бы таким познанием подлежащие познанию вещи. Для этого нужно прежде всего принять во внимание, что здесь нельзя будет отодвигать познание до бесконечности. Другими словами, чтобы найти наилучший метод исследования истины, не нужен другой метод, чтобы исследовать метод исследования истины; и чтобы найти второй метод, не нужен третий, и так до бесконечности: ведь таким образом мы никогда не пришли бы к познанию истины, да и ни к какому познанию.

Здесь дело обстоит так же, как и с материальными орудиями (*instrumenta corporea*), где можно было бы рассуждать таким же образом. Чтобы ковать железо, нужен молот, а чтобы иметь молот, необходимо его сделать; для этого нужен другой молот и другие орудия; а чтобы их иметь, также нужны будут другие орудия, и так до бесконечности; таким образом кто-нибудь мог бы попытаться доказать, что у людей нет никакой возможности ковать железо.

[31] Но, подобно тому как люди изначально сумели природными орудиями (*instrumenta innata*) сделать некоторые наиболее легкие, хотя и с трудом и несовершенно, а сделав их, сделали и другие, более трудные, с меньшим трудом и совершеннее, и так постепенно пере-

ходя от простейших работ к орудиям и от орудий к другим работам и орудиям, и дошли до того, что с малым трудом совершили столько и столь трудного; так и разум природной своей силой* создает себе умственные орудия (*instrumenta intellectualia*), от которых обретает другие силы для других умственных работ**, а от этих работ – другие орудия, т.е. возможность дальнейшего исследования, и так постепенно подвигается, пока не достигнет вершины мудрости.

Каждая наша идея представляет собой умственное орудие – так сказать, молот, которым мы выковываем другие идеи из «железа» опытных данных (неадекватных чувственных восприятий). В дальнейшем эти новые идеи, в свою очередь, служат орудиями – методами – для более тонких и сложных умственных работ, и т.д.

Нагляднее всего устройство метода видно в математике – науке, которая, по выражению Спинозы, показала людям «образец истины». В геометрии «природные» наши идеи выступают в виде самоочевидных положений, аксиом, с помощью которых выковываются – из «железа» определений (дефиниций) точки, прямой, угла, фигуры и проч. – первые теоремы, поначалу самые элементарные. Затем из этих теорем выводятся следствия и доказываются новые, более сложные теоремы. Так математический ум подвигается, шаг за шагом, к «вершине мудрости».

[32] Что именно так действует разум, легко будет видеть, стоит только понять, что такое метод исследования истины и каковы те природные орудия, в которых он так нуждается для создания с их помощью других орудий, чтобы подвигаться дальше. К выяснению этого я подхожу так.

* Под природной силой (*vis nativa*) я разумею то, что не причиняется в нас внешними причинами и что позднее объясняется в моей Философии.

** Здесь они называются работами (*opera*); что это такое – будет объяснено в моей Философии.

[33] Истинная идея* (ибо мы обладаем истинной идеей) есть нечто, отличное от своего содержания (объекта – *ideatum*), одно дело – круг, другое – идея круга. Действительно, идея круга не есть нечто, имеющее окружность и центр, подобно самому кругу, как и идея тела не есть само тело; будучи чем-то отличным от своего содержания, идея явится и сама по себе (*per se*) чем-то доступным пониманию, т.е. идея в отношении ее формальной сущности может быть объектом другой объективной сущности, а эта другая объективная сущность снова, рассматриваемая сама по себе, будет чем-то реальным и доступным пониманию, и так без конца.

Спиноза пользуется схоластической терминологией: реальное именуется «формальным», а «объективное» означает «представленное в идее». Идея является «формальной сущностью» в отношении к другим идеям и «объективной сущностью» в отношении к своему предмету. В свою очередь, предмет представлен в идее «объективно» (как ее объект, или «идеат»), а по отношению к другим реальным вещам он выступает как «формальная сущность». Истинная идея и предмет этой идеи суть *две разные* «формальные сущности», одна из которых (идея) является «объективной сущностью» другой (предмета).

Предметом идеи может быть не только вещь материальная, тело, но и другая идея. В этом последнем случае мы получаем *идею идеи*, или, что то же самое, – конкретный метод познания.

[34] Например, Петр есть нечто реальное; истинная же идея Петра есть объективная сущность Петра и нечто реальное само по себе и совершенно отличное от самого Петра. Итак, идея Петра, будучи чем-то реальным и имея свою особую сущность, будет также чем-то доступным пониманию, т.е. объектом другой идеи, каковая идея будет иметь в себе объективно все то, что идея Петра имеет

* Следует отметить, что здесь мы не только постараемся доказать только что сказанное, но также и то, что мы до сих пор шли правильно, а вместе с тем и кое-что другое, что знать весьма необходимо.

формально; а идея идеи Петра снова имеет свою сущность, которая также может быть объектом другой идеи, и так без конца.

В этом каждый может убедиться, видя, что он знает, что есть Петр, а также – что он знает, что знает это, и далее – что он знает, что знает, что знает это, и т.д. Отсюда ясно, что для понимания сущности Петра нет необходимости понимать самую идею Петра, тем более – идею идеи Петра; это то же самое, как если я скажу, что для того, чтобы знать, мне нет надобности знать, что я знаю, и тем более – знать, что я знаю, что знаю; так же как для понимания сущности треугольника нет надобности понимать сущность круга*. [35] Однако обратная зависимость по отношению к этим идеям имеет силу. Действительно, чтобы я знал, что знаю, я по необходимости должен сначала знать. Отсюда ясно, что достоверность есть не что иное, как сама объективная сущность, т.е. способ, каким мы воспринимаем формальную сущность, есть сама достоверность. Отсюда в свою очередь ясно, что для достоверности истинности нет надобности ни в каком другом признаке, кроме того, чтобы иметь истинную идею; ибо, как мы показали, для того чтобы знать, нет надобности знать, что я знаю. Из этого опять ясно, что никто не может знать, что такое высшая достоверность, кроме того, кто обладает адекватной идеей или объективной сущностью некоторой вещи; ибо одно и то же есть достоверность и объективная сущность.

«Высшая достоверность» – это попросту *истина*. Спиноза утверждает, что никакого внешнего признака истины не существует. Критерий истинности знаний заключен в самих этих знаниях, идеях, в их «объективной сущности». Если я знаю некую истину, то я знаю, что это – истина и что я в самом деле эту истину знаю. Если же для подтверждения истинности идеи требуется операция сравнения этой идеи с вещью

* Следует отметить, что здесь мы не исследуем, каким образом нам врождена первая объективная сущность. Ибо это принадлежит к исследованию природы, где эти вещи разъясняются более пространно и где вместе с тем показывается, что помимо идеи не бывает никакого утверждения или отрицания и никакой воли.

вне мышления, особая процедура «верификации», это уже значит, что такая идея *не* является истинной: значит, я воспринял нечто «понаслышке», т.е. знаю предмет лишь на словах, а не на деле.

[36] Итак, раз истина не нуждается ни в каком признаке, а достаточно иметь объективные сущности вещей или, что то же самое, идеи, чтобы исчезло всякое сомнение, то отсюда следует, что правильный метод не состоит в том, чтобы искать признак истины после приобретения идей, но правильный метод есть путь отыскания* в должном порядке самой истины, или объективных сущностей вещей, или идей (все это означает одно и то же).

[37] Метод, с другой стороны, по необходимости должен говорить об умопостижении (*ratiocinatio*) или о понимании (*intellectio*), т.е. метод не есть само умопостижение, направленное к пониманию причин вещей; но он есть понимание того, что такое истинная идея, посредством различения ее от прочих восприятий и исследований ее природы с целью познать способность (*potentia*) нашего понимания и так обуздывать дух (*mens*), чтобы он сообразно с указаниями нормы понимал все, что подлежит пониманию, передавая ему как вспоможение известные правила и также содействуя тому, чтобы дух не изнурялся без пользы. [38] Отсюда вытекает, что метод есть не что иное, как рефлексивное познание (*cognitio reflexiva*) или идея идеи; а так как не дана идея идеи, если не дана прежде идея, то, следовательно, не будет дан метод, если не дана прежде идея. Поэтому хорошим будет тот метод, который показывает, как должно направлять дух сообразно с нормой данной истинной идеи.

Предметом разумного познания могут быть как причины вещей, так и сам разум с его идеями и «потенциями». Одно дело – мыслить вещь, и совсем другое – понимать, *каким образом* она мыслится. В первом случае разум формирует идею вещи, во втором – *идею*

* Что означает «отыскивать в душе» – объясняется в моей Философии.

идеи, или «рефлексивную идею». Рефлексия позволяет раскрыть эвристический потенциал, заключенный в любой идее. Тем самым идея превращается в *метод* создания других идей – в «молот» дляковки новых идей, или в логическую «норму», направляющую разум в процессе познания.

Далее, так как соотношение между двумя идеями таково же, как соотношение между формальными сущностями этих идей, то отсюда следует, что рефлексивное познание идеи совершеннейшего существа (*Ens perfectissimum*) предпочтительнее рефлексивного познания прочих идей, т.е. совершеннейшим будет тот метод, который показывает, каким образом должно направлять дух сообразно с нормой данной идеи совершеннейшего существа (бытия).

Наилучшим, универсальным методом познания должна стать «идея идеи» вещи, лежащей в основе всего сущего. Рефлексивная идея такого «совершеннейшего существа» позволяет создать любую другую идею – все возможные идеи вообще. Ее эвристический потенциал бесконечен, как бесконечна «мощь» (*potentia*) самой Природы.

Термин «совершеннейшее существо» представляет собой характерную для Спинозы «уступку пониманию толпы» – эвфемизм понятия *абсолютно бесконечной субстанции*. Не желая забегать вперед, в «свою Философию», Спиноза употребляет термин «*Ens perfectissimum*» – титул Бога у схоластиков. Декарт построил на нем априорное (Кант назовет его «онтологическим») доказательство бытия Бога.

[39] Из этого легко понять, каким образом дух, больше понимая, тем самым приобретает новые орудия, при помощи которых еще легче расширяет понимание. Ибо, как легко вывести из сказанного, должна прежде всего существовать в нас – как врожденное орудие – истинная идея, поняв которую, мы понимаем вместе с тем различие между таким восприятием и всем прочим.

В этом состоит одна часть метода. И так как ясно само собой, что дух тем лучше понимает себя, чем больше он понимает природу, то отсюда явствует, что эта часть метода будет тем совершеннее, чем обширнее понимание духа, и будет наиболее совершенной тогда, когда дух устремляется или обращается к познанию совершеннейшего существа. [40] Затем, чем больше познал дух, тем лучше он понимает и свои силы и порядок природы, тем легче он может сам себя направлять и устанавливать для себя правила; и чем лучше он понимает порядок природы, тем легче может удерживать себя от тщетного; а в этом, как мы сказали, состоит весь метод.

В логике Спинозы метод познания диктуется конкретной идеей; чем она совершеннее, тем дальше и глубже продвигается познающий ум; и каждая новая идея расширяет наши познавательные возможности, приумножая собой арсенал методов мышления.

[41] Добавим, что идея находится в таком же положении объективно, в каком ее содержание (*ideatum*) находится реально. Следовательно, если бы в природе было дано нечто, не имеющее никакой связи с другими вещами*, и была также дана объективная сущность этого, которая должна была бы совершенно согласоваться с формальной, то она также не имела бы никакой связи с другими идеями, т.е. мы не смогли бы ничего (понять или) заключить на ее основании. Обратно, те вещи, которые имеют связь с другими, каково все существующее в природе, смогут быть поняты, а их объективные сущности будут иметь такую же связь, т.е. из них будут выводиться другие идеи, которые снова будут иметь связь с другими, и так возрастут орудия для того, чтобы идти дальше. Это мы пытались доказать.

* Иметь связь (*commercium*) с другими вещами – значит создаваться другим или создавать другое.

[42] Далее, из последнего, что мы сказали, именно — что идея должна совершенно согласоваться со своей формальной сущностью, в свою очередь явствует, что наш дух, для того чтобы вполне представить себе образ природы, должен производить все идеи от той, которая представляет начало и источник всей природы, чтобы и сама она была источником прочих идей.

Порядок и связь идей «объективно» воспроизводит причинно-следственный порядок и связь реальных вещей («формальных сущностей») в природе. Поэтому идея первопричины всего сущего — «начала и источника всей природы» — может служить методом (логическим средством, инструментом) выведения любой другой идеи. Это, однако, не означает, что *конечный, человеческий* разум способен дедуцировать из идеи Природы что угодно без помощи чувственного восприятия. Спиноза отнюдь не является «панлогистом», каким его изображает плохая историко-философская литература.

[43] Здесь, может быть, кто-нибудь удивится, что мы, сказав, что хороший метод — это тот, который показывает, как направить разум сообразно норме истинной идеи, подтверждаем это рассуждением — что как будто свидетельствует, что это неизвестно само по себе. Может даже возникнуть вопрос, хорошо ли мы рассуждали? Если мы хорошо рассуждаем, то должны начать от данной идеи, а так как то, что мы начинаем от данной идеи, нуждается в доказательстве, то мы должны были бы снова подтвердить наше рассуждение, затем снова это второе, и так до бесконечности. [44] На это я, однако, отвечаю, что если бы кто-нибудь некоей судьбой подвигался так в исследовании природы, а именно — приобретая в должном порядке идеи сообразно норме данной истинной идеи, то он никогда не усомнился бы в своей истине, потому что истина*,

* Так же как и здесь, мы не сомневаемся в нашей истине.

как мы показали, сама себя проявляет, и всё само собой притекало бы к нему. Но так как это никогда не случается или редко, то я вынужден был установить, что то, что мы не можем приобрести судьбою, мы все же приобретаем по обдуманному плану, и вместе с тем, чтобы выяснилось, что для доказательства истины и хорошего рассуждения мы не нуждаемся ни в каких орудиях, кроме истины или хорошего рассуждения: ибо хорошее рассуждение я доказывал – и пытаюсь доказывать – хорошим рассуждением. [45] Добавим, что таким образом люди привыкли бы к углубленным в себе размышлениям. Основание же того, почему при исследовании природы редко случается, что ее исследуют в должном порядке, заключается в предрассудках, причины которых мы позднее разъясним в нашей Философии; затем и в том, что для этого необходимо тщательное и точное различие, что весьма трудно. Наконец, вследствие полной шаткости человеческих дел, которую мы уже показали. Есть еще и другие причины, которых мы не рассматриваем.


[46] Если кто-нибудь спросит, почему я сам раньше всего в этом порядке не показал истины природы, раз истина сама себя проявляет, то я отвечаю ему и предостерегаю его, что он не должен отбрасывать как ложное парадоксы¹, которые ему, может быть, представляются; но пусть он не пренебрежет сначала рассмотрением порядка, в котором мы их доказываем, и тогда он придет к уверенности, что мы достигли истины, ради чего я и предпослал это.

[47] Если бы, далее, какой-либо скептик все еще оставался в сомнении относительно самой первой истины², а также всего того, что мы выведем сообразно с нормой первой истины, то, конечно, или он будет говорить противно своему сознанию, или мы признаем, что есть люди, глубоко пораженные духовной слепотой от рождения или вследствие


¹ «Парадокс» – здесь: то, что идет вразрез с общепринятым мнением. Этот оттенок слова бывал и в русском языке («гений – парадоксов друг» у Пушкина).

² Первая истина – это, как мы видели, идея «совершеннейшего существа».

предрассудков, т.е. некоторой внешней случайности. Действительно, они не сознают самих себя; если они что-нибудь утверждают или в чем-нибудь сомневаются, то не знают, что сомневаются или утверждают; то, что они ничего не знают, говорят они, им также неизвестно; но и это они не говорят безотносительно: они боятся признать, что существуют, поскольку они ничего не знают; так что они должны, наконец, умолкнуть, чтобы не предположить чего-либо, что отзывалось бы истиной. [48] С ними, наконец, не может быть речи о науках; ибо что касается жизненного и общественного обихода, то здесь необходимость вынуждает их допускать свое существование и искать своей пользы и клятвенно утверждать и отрицать многое. Действительно, если им нужно что-нибудь доказать, то они не знают, достаточны ли доводы или недостаточны. Если они отрицают, соглашаются или возражают, то не знают, что отрицают, с чем соглашаются или что возражают; так что их нужно считать как бы автоматами, совершенно лишенными ума.



Для Спинозы любой акт мышления – адекватный или же неадекватный, в области разума или воображения – есть некое *утверждение или отрицание (суждение)* относительно вещей, воспринимаемых душами. Всякая идея утверждает или отрицает нечто о своем предмете, а не просто описывает его как «голый факт». Если восприятие не сопровождается утвердительным или отрицательным суждением, значит, перед нами не *идея*, а всего лишь *чувственный образ*, каковой имеется и у «совершенно лишенных ума» (но не души!) животных. Скептик, во всем сомневающийся и потому воздерживающийся от любых суждений, тем самым ставит себя на одну доску с «глупейшим ослом», умирающим от голода между двумя охапками сена.



[49] Возвратимся теперь к нашему предмету. Мы находили до сих пор, во-первых, цель, к которой стремимся направить все наши помышления. Мы узнали, во-вторых, каков наилучший способ восприятия, при помощи которого мы можем прийти к нашему усовер-


шенствованию. Мы узнали, в-третьих, каков первый путь, на который должен вступить дух, чтобы начало было хорошим: он должен сообразно с нормой некоторой данной истинной идеи продолжать исследовать по определенным законам. Чтобы это совершилось правильно, метод должен дать следующее:

Во-первых, отличить истинную идею от всех прочих восприятий и ограждать от них дух.


Во-вторых, сообщить правила, по которым неизвестные вещи воспринимались бы сообразно с указанной нормой.

В-третьих (и последних), установить порядок, чтобы мы не утомлялись над бесполезным. Узнав этот метод, мы увидели, в-четвертых, что совершеннейшим этот метод будет тогда, когда мы будем обладать идеей совершеннейшего существа. Поэтому вначале надо будет наиболее заботиться о том, чтобы как можно скорее прийти к познанию такого существа.

[50] Итак, начнем с первой части метода, которая заключается, как мы сказали, в том, чтобы различать и отделять истинную идею от прочих восприятий и удерживать дух от смешения ложных, фиктивных и сомнительных идей с истинными.



Ложные, фиктивные и сомнительные идеи относятся к области воображения, истинные – к области разума. Их строгое различение является необходимым условием «врачевания и очищения разума». Однако полностью избавиться от неадекватных идей воображения душе не по силам, ибо существование «единичных изменчивых вещей» – их внешние свойства, длительность и смена состояний – может быть воспринято лишь посредством воображения. Ограниченность познавательных возможностей человеческого разума компенсируется работой воображения: оно создает «смутные» (ложные, фиктивные и сомнительные) идеи там, где конечный разум не способен создать адекватную идею. Однако разум может исправлять заблуждения, тем самым преобразуя фикцию в истину.



Я намерен здесь подробно разъяснить это, чтобы удержать читателей в размышлении над столь необходимым предметом, а также потому, что многие даже в истинном сомневаются по той причине, что не обратили внимания на различие между истинным восприятием и всеми другими. Это уподобляет их людям, которые, бодрствуя, не сомневались в том, что они бодрствуют; но, признав себя однажды во сне, как это часто бывает, несомненно бодрствующими, убедившись затем, что это ложно, усомнились и в своем бодрствовании: происходит же это потому, что они никогда не проводили различия между сном и бодрствованием. [51] Вместе с тем я предупреждаю, что не буду здесь разъяснять сущность каждого восприятия и его ближайшую причину, потому что это относится к Философии, а сообщу только то, чего требует метод, т.е. где встречается восприятие фиктивное, ложное и сомнительное и как мы от каждого из них можем освободиться. Итак, первым пусть будет исследование о фиктивной идее (*idea ficta*).

[52] Так как всякое восприятие есть восприятие либо вещи, рассматриваемой как существующая, либо одной только сущности, а фикция чаще бывает относительно вещей, рассматриваемых как существующие, то я прежде всего скажу об этом случае, т.е. таком, где фиктивно одно только существование, а вещь, воспринимаемую фиктивно, при этом понимают или предполагают, что понимают. Например, я создаю фикцию (*finjo*), что Петр, которого я знаю, идет домой, что он меня посещает, и т.п.* Я спрашиваю при этом, к чему относится такая идея. Я вижу, что она относится только к возможному, а не к необходимому и не к невозможному.

[53] Невозможной я называю такую вещь, природа которой противоречит тому, чтобы она существовала; необходимой —

* Смотри ниже то, что мы заметим о гипотезах; их мы ясно понимаем; фикция же заключается в том, что мы утверждаем существование их такими в небесных телах.

вещь, природа которой противоречит тому, чтобы эта вещь не существовала; возможной – такую, существование которой по самой ее природе не содержит противоречия тому, чтобы она существовала или не существовала, но необходимость или невозможность существования которой зависит от причин, неизвестных нам, в то время как мы создаем фикцию ее существования. Поэтому, если бы нам известна была ее необходимость или невозможность, зависящая от внешних причин, то мы не могли бы создать о ней никакой фикции.

[54] Отсюда следует, что если существует некий Бог или нечто всеведущее, то он не мог бы создать решительно никаких фикций. Ибо что касается нас, то раз я знаю*, что существую, то не могу создать фикцию, что существую или не существую; не могу также создать фикцию, чтобы слон проходил через игольное ушко; не могу также, зная** природу Бога, выдумать, что он существует или не существует. Так же нужно понимать и о химере, природа которой противоречит существованию. Отсюда явствует то, что я сказал, а именно, что фикция, о которой мы здесь говорим, не имеет места по отношению к вечным*** истинам. Сейчас я еще покажу, что никакая фикция не относится к вечным истинам.

* Так как истина, если только ее понять, сама себя делает очевидной, то нам нужен только пример, без другого доказательства. Такова же будет и противоположность этого, для обнаружения ложности которой достаточно ее только рассмотреть, как это сейчас станет ясно, когда мы будем говорить о фикции по отношению к сущности.

** Следует отметить, что хотя многие говорят, что сомневаются, существует ли Бог, но у них нет ничего кроме имени, т.е. они создают фикции чего-то, что они называют Богом; но это не согласуется с природой Бога, как я докажу в своем месте. [Фиктивные идеи Бога создаются воображением и всегда имеют какие-либо чувственные черты, как правило антропоморфные. – А.М.]

*** Под вечной истиной я понимаю такую, что если она положительна, то никогда не сможет возникнуть отрицательная. Так, первая и вечная истина «Бог есть»; но не есть вечная истина «Адам мыслит». «Химера не существует» – вечная истина, а «Адам не мыслит» – нет.

Фикции существования возникают вследствие ограниченности человеческого восприятия: душа воспринимает ничтожно малую часть существующих вещей и событий. От нее скрыта почти вся цепь («порядок и связь») причин и следствий в мире, из-за чего человеческому разуму недоступно знание о *необходимом* существовании звеньев этой цепи — «единичных вещей», или «конечных модусов» субстанции. Разум может постичь только их *сущность* и *всеобщие законы* их существования. Самое же существование таких вещей воспринимается посредством чувств и постигается воображением, смутно и неадекватно. Фикция, описанная выше, представляет собой суждение (утверждение или отрицание) о *возможном существовании* некой вещи или события.

[55] Прежде чем идти дальше, надо здесь попутно отметить, что то различие, которое существует между сущностью одной вещи и сущностью другой, существует также между действительностью или существованием этой же вещи и действительностью или существованием другой вещи. Так что, например, если бы мы хотели понять существование Адама лишь через существование вообще, то это было бы то же самое, как если бы для понимания его сущности мы обратились к природе существующего, чтобы в конце концов дать определение, что Адам есть существующее. Итак, чем более общо понимается (сopсіritur) существование, тем оно понимается более смутно и легче может быть фиктивно придано любой вещи; и, напротив, чем оно понимается уже, тем оно яснее познается (intelligitur) и тем труднее фиктивно придать его чему-либо, кроме самой вещи, если не обращаем внимания на порядок природы. Это важно заметить.

[56] Здесь приходится рассмотреть то, что обычно называют выдумкой (фикцией), хотя бы мы ясно понимали, что вещь не такова, как мы ее выдумываем. Например, хотя я знаю, что Земля кругла, все же ничто не препятствует мне сказать кому-нибудь, что Земля полушарие и подобна половине апельсина на тарелке или что Солнце движется вокруг Земли, и т.п. Если мы присмотримся к этому, то не уви-

дим ничего, что не согласовалось бы со сказанным выше, если только сначала заметим, что мы могли когда-нибудь ошибаться и потом сознали свои ошибки, и затем, что мы можем создать фикцию или хотя бы предположить, что другие люди находятся в том же заблуждении или могут впасть в него, как раньше мы. Такие фикции, повторяю, мы можем создавать до тех пор, пока не видим никакой невозможности и никакой необходимости. Итак, когда я говорю кому-нибудь, что Земля не круглая, я только восстанавливаю в памяти заблуждение, которое я имел или в которое мог впасть, и затем создаю фикцию или предполагаю, что тот, кому я это говорю, все еще находится в таком же заблуждении или может впасть в него. Я создаю такую фикцию, говорю я, до тех пор, пока не вижу никакой невозможности и никакой необходимости; но если бы я ее понял, то не мог бы создать никакой фикции, и нужно было бы только сказать, что я нечто совершил.

[57] Остается теперь рассмотреть еще предположения, делаемые в изысканиях; это иногда имеет место в отношении невозможного. Например, когда мы говорим: «Предположим, что эта горящая свеча уже не горит» или: «Предположим, что она горит в каком-нибудь воображаемом пространстве, где нет никаких тел»; подобные предположения делаются часто, хотя мы ясно понимаем, что это последнее невозможно; но когда это имеет место, мы не создаем никаких фикций. Действительно, в первом случае я всего только вызвал в памяти другую свечу, не горящую (или представил эту же самую свечу без пламени), тогда то, что я думаю* о той свече, то же

* Дальше, когда мы будем говорить о фикции в отношении сущностей, станет вполне ясно, что фикция никогда не создает и не представляет духу ничего нового; но восстанавливается только в памяти то, что есть в мозгу или в воображении, и дух слитно созерцает все вместе. Например, вспоминают способность речи и дерево; и дух, созерцая слитно и без различения, думает, что дерево говорит. То же самое относится и к существованию, особенно, как мы сказали, когда оно представляется столь общо, как существующее вообще, ибо тогда оно легко приложимо ко всему, что одновременно возникает в памяти. Это очень важно заметить.

самое подразумеваю об этой, пока не обращаю внимания на пламя. Во втором случае нет ничего иного, как отвлечение помыслов от окружающих тел, когда дух обращается единственно к созерцанию свечи, рассматриваемой сама по себе, чтобы затем заключить, что свеча не имеет никакой причины для разрушения самой себя. Так что, если бы не было никаких окружающих тел, то эта свеча, а также пламя оставались бы неизменными и т.п. Значит, здесь нет никакой фикции, а только истинные и чистые утверждения*.

[58] Перейдем теперь к фикциям, которые относятся к сущностям, взятым отдельно или вместе с какой-либо действительностью или существованием. О них прежде всего надо принять во внимание следующее: что чем меньше дух ясно понимает и вместе с тем больше воспринимает, тем большую способность он имеет создавать фикции, а чем больше он ясно понимает, тем больше ослабевает эта способность. Точно так же, как мы не можем, как мы видели выше, до тех пор, пока мы мыслим, создавать фикции, что мы мыслим и не мыслим, так мы не можем, зная природу тела, вообразить, что муха бесконечно велика, или не можем, зная природу души**, иметь фикцию, что она квадратная, хотя словами мы все можем высказать. Но, как мы сказали, чем меньше люди знают природу, тем легче им создавать многие фикции, например что деревья го-

* То же самое нужно полагать и о гипотезах, которые создаются для объяснения некоторых определенных движений, согласующихся с небесными явлениями; только прилагая их к движениям небесных тел, из них не заключают о природе этих тел, которая, однако, может быть другой, тем более что для объяснения таких движений можно представить много других причин.

** Часто бывает, что человек приводит себе на память это слово душа (anima) и при этом создает какой-то телесный образ. А представляя себе эти две вещи вместе, он легко склонен счесть, что воображает и создает фикцию телесной души, ибо он не отличает имя от самой вещи. Здесь я прошу читателей не быть торопливыми в опровержении этого и надеюсь, что они этого не сделают, если только вполне внимательно отнесутся к примерам, а также и к тому, что следует далее.

ворят, что люди мгновенно превращаются в камни, в источники, что в зеркалах появляются призраки, что нечто превращается в ничто или что боги превращаются в животных и людей и многое другое этого рода.

[59] Может быть, кто-нибудь подумает, что фикцию ограничивает фикция же, а не ясное понимание (*intellectio*), т.е. когда я создал фикцию чего-нибудь и по своему произволу захотел принять, что это так существует в природе вещей, то это создает для нас в дальнейшем невозможность мыслить это иным образом. Например, после того как я представил (говорю согласно с думающими так) природу тела такой-то и по своему произволу захотел убедить себя, что она реально так существует, то я больше не могу создать фикцию, например, что муха бесконечно велика, и, после того как я создал фикцию сущности души, я не могу сделать ее квадратной и т.д.

[60] Это надо рассмотреть. Прежде всего они или отрицают или допускают, что мы можем нечто ясно понять. Если допускают, то необходимо будет сказать и о понимании то же самое, что они говорят о фикции. Если же они это отрицают, то посмотрим мы, знающие, что мы нечто знаем, что они собственно говорят. Они говорят следующее: что душа может чувствовать и многими способами воспринимать не себя самое и не вещи, которые существуют, но только то, чего нет ни в ней, ни где бы то ни было, т.е. что душа может одной своей мощью создавать ощущения или идеи, которые не принадлежат вещам, так что они часто рассматривают ее как Бога. Далее они говорят, что мы или наша душа обладает такой свободой, что может подвергнуть принуждению нас или себя и даже самую свою свободу. Действительно, после того как душа нечто выдумала и придала этому свое согласие, она не может мыслить или представить это иным образом, а также вынуждается этой выдумкой и другое мыслить таким образом,

чтобы не опровергалась первая выдумка; так эти люди и здесь вынуждены вследствие своей выдумки допустить те нелепости, о которых я говорю и изобличать которые любыми доказательствами мы никогда не устанем.

[61] Оставляя их, однако, при их сумасбродных заблуждениях, мы постараемся из тех слов, которые к ним обратили, почерпнуть некоторую истину для нашего предмета, а именно следующее*: дух, обращаясь к фиктивной вещи и по своей природе ложной, чтобы взвесить и понять ее и должным порядком вывести из нее то, что подлежит выведению, легко обнаружит ее ложность; если бы фиктивная вещь по своей природе была истинной, то дух, обращаясь к ней, чтобы понять ее, и начав выводить из нее в должном порядке то, что из нее следует, будет счастливо подвигаться далее без всяких препятствий, подобно тому как мы видели, что в случае, только что приведенном, ложной фикции разум тотчас устремился на доказательство нелепости ее и того, что из нее выведено.

[62] Итак, никоим образом не нужно будет бояться того, что мы создаем фикцию чего-либо, если только мы будем ясно и отчетливо воспринимать вещь: ибо если мы скажем, что люди мгновенно превращаются в животных, то это будет сказано весьма общо, так что у разума не будет никакого представления, т.е. идеи или связи между субъектом и предикатом. Если бы это было, то он видел бы вместе с тем способ, посредством которого, и причины, вследствие

* Хотя может показаться, что я заключаю об этом лишь из опыта, и кто-нибудь скажет, что это ничего не значит, потому что отсутствует доказательство, – вот оно для того, кому оно желательно. Так как в природе не может быть ничего, что противоречило бы ее законам, но все происходит по определенным ее законам и производит нерушимым сцеплением, по определенным же законам, свои определенные действия, – то отсюда следует, что душа, когда она действительно представляет вещь, будет продолжать объективно создавать те же действия. Смотри ниже, где я говорю о ложной идее.

которых произошло нечто подобное. Затем здесь не уделяется внимания природе субъекта и предиката.

[63] Далее, если только первая идея не фикция и из нее выводятся все остальные, то понемногу исчезнет опрометчивость, ведущая к фикциям. Затем, так как фиктивная идея не может быть ясной и отчетливой, но только смутной, и вся смутность происходит оттого, что дух частично усваивает вещь, которая на самом деле является цельной или составленной из многого, и не отличается известного от неизвестного, а также оттого, что он сразу обращается ко многому, что содержится в каждой отдельной вещи, без всякого различения, то отсюда следует, во-первых, что если имеется идея какой-либо простейшей вещи, то она сможет быть только ясной и отчетливой, ибо такая вещь должна будет или познаваться не частично, а полностью, или совсем не познаваться.

[64] Следует, во-вторых, что если вещь, составленную из многого, разделить мышлением на простейшие части и обратиться к каждой в отдельности, то исчезнет всякая смутность; следует, в-третьих, что фикция не может быть простой, но происходит от слагания различных смутных идей, которые относятся к различным вещам и действиям, существующим в природе; или, лучше сказать, оттого, что сразу обращаются к рассмотрению таких различных идей, не давая им утверждения (*assensus*). Если бы идея* была простой, она была бы ясной и отчетливой и, следовательно, истинной; а если бы слагалась из отчетливых идей, то их сочетание было бы ясным и отчетливым и постольку истинным. Например, после того как мы узнали природу круга и также природу квадрата,

* Хорошо заметить, что фикция, рассматриваемая сама по себе, отличается немногим от сновидения, за исключением того, что в сновидении не даны причины, которые даются бодрствующим с помощью чувств, откуда они заключают, что те представления в то время не были отображениями внешних вещей. Заблуждение то, как мы это сейчас увидим, есть сновидение бодрствующего; а если оно достаточно сильно проявляется, то зовется безумием.

мы уже не можем сочетать эти две вещи и делать круг квадратным или душу квадратной и т.п.

Как всякая идея воображения, фикция представляет вещь *абстрактно* – смутно (или слитно, *confuse*) и общо (*generaliter*), смешивая ее с какими-либо другими вещами. Напротив, в сфере разума вещи мыслятся *конкретно* – ясно и отчетливо (*distincte*, отдельно). Отсюда вытекает логический рецепт для устранения фикций: упрощайте сложное, стремитесь добраться до самых простых начал, элементов (это правило очевидно каждому, кто знаком с математикой; Спиноза повторяет его вслед за Декартом, но обосновывает по-своему). Простые идеи наличествуют исключительно в разуме, «интеллекте»; в области воображения все идеи – сложные.

[65] Дадим опять краткое заключение и посмотрим, почему никоим образом не должно бояться, что мы смешиваем фикцию с истинными идеями. Действительно, что касается фикции первого рода, о которой мы раньше говорили, т.е. когда вещь ясно воспринимается, а также ее существование само по себе есть вечная истина, то мы не сможем создать никакой фикции о такой вещи¹; если же существование представляемой вещи не есть вечная истина, то нужно только озаботиться соотносить существование вещи с ее сущностью, обращая вместе с тем внимание на порядок природы².

Что касается фикции второго рода, которую мы определили как обращение сразу, без утверждения, к различным смутным идеям, принадлежащим различным вещам и действиям, существующим в природе, то мы видим, что о простейшей вещи нельзя иметь

¹ Эта вещь – субстанция, или Бог, или «Природа порождающая» (*Natura naturans*). Существование такой вещи логически вытекает из ее сущности и в этом смысле является «вечной истиной».

² То есть надо понять, что в существовании вещи вытекает из ее собственной сущности, а что – из внешних причин, с учетом всеобщей взаимосвязи вещей, или «порядка природы».

фикцию, но можно ее понять; и точно так же вещь сложную, если только обратиться к простейшим частям, из которых она складывается. Из них мы тем более не можем измыслить какие-либо действия, не являющиеся истинными: ибо мы вынуждены будем вместе с тем рассудить, как и почему происходит нечто подобное.

[66] Поняв это таким образом, перейдем теперь к исследованию ложной идеи (*idea falsa*), чтобы рассмотреть, где она бывает и как мы можем остеречься, чтобы не впасть в ложные восприятия. И то и другое уже не представит для нас трудности после исследования фиктивной идеи. Действительно, между ними нет никакого другого различия, кроме того, что ложная идея предполагает утверждение, т.е. (как мы уже отметили) что, в то время как нам даны эти представления и, как это бывает по отношению к фикциям, не дано никаких причин, на основании которых мы могли бы заключить, что они не происходят от вещей вне нас, это почти то же самое, что с открытыми глазами, или бодрствуя, видеть сны.

Фиктивная идея представляет собой суждение о *возможном*, выносимое в отсутствие знания конкретной причины. Если к такому суждению добавляется утверждение *истинности* фиктивной идеи, то она превращается в *ложную*. По своему содержанию ложная идея не отличается от фиктивной. Разница между ними лишь в логической форме суждения: фикции гипотетичны, ложь – категорична.

Итак, ложная идея имеет место или, лучше сказать, относится к существованию вещи, сущность которой познается, или к сущности вещи, так же как фиктивная идея. [67] Та, которая относится к существованию, исправляется таким же образом, как и фикция, ибо если природа известной вещи предполагает необходимость существования, то невозможно, чтобы мы ошибались относительно

существования этой вещи; если же существование вещи не есть вечная истина, как ее сущность, а необходимость или невозможность ее существования зависит от внешних причин, тогда принимай все так же, как мы говорили, когда шла речь о фикции, ибо исправление здесь такое же.

[68] Что касается ложной идеи второго рода, относящейся к сущностям или также к действиям, то такие восприятия по необходимости всегда бывают смутными, составленными из различных смутных восприятий вещей, существующих в природе, например, когда люди убеждают, что в лесах, в изображениях, в животных и в прочем присутствуют божества; что есть тела, из одного только слагания которых возникает разум; что трупы рассуждают, ходят, разговаривают; что Бог ошибается и т.п. Однако идеи, которые ясны и отчетливы, никогда не могут быть ложны; ибо идеи вещей, которые воспринимаются ясно и отчетливо, суть или простейшие или составлены из простейших идей, т.е. выведены из простейших идей. Что простейшая идея не может быть ложной, это каждый сможет видеть, если только он знает, что есть истинное, или разумное, и вместе с тем что есть ложное.

[69] Действительно, что касается того, что составляет форму истинного, то несомненно, что истинная мысль отличается от ложной не только по внешнему признаку, но особенно по внутреннему. На самом деле, если какой-либо мастер должным образом создал представление некоторого произведения, то если даже такое произведение никогда не существовало и никогда не будет существовать, тем не менее его мысль истинна, и мысль остается одна и та же, существует ли произведение или нет; и, наоборот, если кто-нибудь говорит, например, что Петр существует, а между тем не знает, что Петр существует, то эта мысль для него ложна или, если угодно, не истинна, хотя бы Петр действительно существовал. Это высказывание «Петр существует» истинно лишь для того, кто наверное знает, что Петр существует.

Истинность мысли (идеи) диктуется не только и не столько ее соответствием какой-либо существующей вещи, сколько «природой разума» – внутренней логикой мышления, порядком и связью его идей. Спиноза не отвергает принятое в традиционной логике определение истины как соответствия идеи и вещи, но считает, что это определение указывает всего лишь «внешний признак» истинности знания.

[70] Отсюда следует, что в идеях есть нечто реальное, чем истинные идеи отличаются от ложных; это нам и нужно будет исследовать, чтобы иметь наилучшую норму истины (ибо, как мы сказали, мы должны определять свои помышления по данной норме истинной идеи, и метод есть рефлексивное познание) и познать свойства разума. Не следует говорить, что это различие возникает из того, что истинная мысль есть познание вещей через их первые причины, – хотя этим она и сильно отличалась бы от ложной, как я ее истолковал выше, – ибо истинной мыслью называется и та, которая объективно содержит сущность некоего начала, не имеющего причины и познаваемого через себя и в себе¹.


[71] Форма истинной мысли поэтому должна быть заключена в самой же этой мысли, безотносительно к другим; она не признает объекта за причину, а должна зависеть от самой мощи и природы разума. Ибо если мы предположим, что разум воспринял некое новое существо, которого никогда не было, подобно тому как некоторые мыслят разум Бога до того, как он сотворил вещи² (восприятие, которое не могло, конечно, возникнуть ни от какого объекта), из этого восприятия должным образом выводили другие, то все эти мысли были бы истинны и не определены никаким внешним объектом,

¹ Таким началом является абсолютно бесконечная субстанция, Бог.

² Теологи из партии «реалистов» доказывали существование Божественного разума и в нем – общих идей, универсалий – «до вещей» (*ante rem*).

но зависели бы от одной только мощи и природы разума. Поэтому то, что составляет форму истинной мысли, должно искать в самой этой мысли и выводить из природы разума.

[72] Итак, чтобы исследовать это, рассмотрим какую-нибудь истинную идею, о которой мы с полной достоверностью знаем, что ее объект зависит от мощи нашего сознания и что она не имеет какого-либо объекта в природе: на такой идее, как это явствует из уже сказанного, мы легче сможем исследовать то, что хотим. Например, для образования понятия шара я произвольно создаю фиктивную причину, а именно что полукруг вращается вокруг центра и из вращения как бы возникает шар. Эта идея, конечно, истинна, и, хотя мы знаем, что так никогда не возник никакой шар в природе, все же эти истинные восприятия есть наиболее легкий способ образовать понятие шара. Нужно заметить, что это восприятие утверждает, что полукруг вращается, каковое утверждение было бы ложным, если бы не было соединено с понятием шара, или с причиной, определяющей такое движение, или, вообще, если бы это было голое утверждение. Ибо тогда дух устремился бы единственно только к утверждению полукруга, которое не содержится в понятии полукруга и не возникает из понятия причины, определяющей движение. Поэтому ложность состоит лишь в том, что о некоторой вещи утверждается нечто, не содержащееся в образованном нами ее понятии, как, например, движение или покой в понятии полукруга. Отсюда следует, что простые мысли не могут не быть истинными, каковы простые идеи полукруга, движения, количества и т.д. Все в этих идеях утверждается, соответствует их понятиям и не простирается далее; поэтому мы можем без всякого опасения ошибки образовать простые идеи.



Ложность может заключаться лишь в той *связи*, которую мы устанавливаем между идеями, а не в идеях как таковых. Ложных по своей природе идей не бывает. Другое дело, что люди часто принимают телесные образы чувств за идеи. А философы-эмпирики строят на

смешении чувственного с идеальным (образов – с идеями, модусов протяжения – с модусами мышления) целые философские системы. Согласно Спинозе, порядок и связь чувственных образов не имеют ничего общего с порядком и связью реальных вещей.

[73] Остается, следовательно, только спросить, какой способностью может наш разум их образовать и до каких пор простирается эта способность; найдя это, нам легко будет видеть высшее знание, до какого мы можем дойти. Ибо очевидно, что эта его способность не простирается до бесконечности. Действительно, когда мы о какой-либо вещи утверждаем нечто, не содержащееся в понятии, которое мы о ней образуем, то это указывает на недостаток нашего восприятия, т.е. на то, что наши мысли или идеи как бы отрывочны или неполны. Так, мы видим, что движение полукруга ложно, когда оно в голем виде содержится в сознании, но оно же истинно, если соединяется с понятием шара или с понятием некоторой причины, определяющей такое движение. Если поэтому в природе мыслящего существа лежит образовать истинные или адекватные мысли, как это видно с первого взгляда, то несомненно, что идеи неадекватные возникают в нас лишь оттого, что мы составляем часть некоего мыслящего существа, одни мысли которого полностью, другие лишь частично составляют наш дух.

Здесь ставится вопрос о границах человеческого познания: «Что я могу знать?». Как видим, уверенность Спинозы в познаваемости мира человеком не безгранична. Если человек – частица природы, то и познания наши могут быть лишь частичными; именно по этой причине люди имеют идеи «отрывочные и неполные» и далеко не всегда мыслят адекватно, т.е. ясно и отчетливо.

[74] Однако что еще приходится рассмотреть, о чем не стоило упоминать в связи с фикцией, но в чем находится источник величай-

ших ошибок, это случай, когда представляющееся в воображении оказывается также и в разуме, т.е. воспринимается ясно и отчетливо; потому что тогда, поскольку мы не отличаем отчетливого от смутного, достоверность, т.е. истинная идея, смешивается с неотчетливым. Например, некоторые из стоиков¹ услышали как-то слово «душа», а также что она бессмертна, но лишь смутно представляли это; они также воображали и вместе с тем ясно понимали, что тончайшие тела проникают все остальные, будучи сами ничем не проницаемы. Воображая всё это вместе и опираясь на достоверность приведенной аксиомы, они тотчас приходили к уверенности, что дух (mens) — это тончайшие тела, что они неделимы и т.д. [75] Мы, однако, освобождаемся и от этого, если стараемся проверить все наши восприятия согласно норме единой истинной идеи и остерегаясь, как мы сказали вначале, тех восприятий, которые получили понаслышке или из неупорядоченного опыта.

Добавим, что такая ошибка возникает оттого, что воспринимают вещи слишком абстрактно, ибо достаточно ясно само собой, что я не могу то, что воспринимаю в его истинном объекте, приписать другому. Наконец, такая ошибка возникает еще и оттого, что не понимают первых элементов природы в ее целом; и потому, подвигаясь беспорядочно и смешивая природу с абстрактными, хотя бы и истинными аксиомами, запутывают самих себя и извращают порядок природы. Нам же, если мы будем действовать наименее абстрактно и начнем как можно ранее, от первых элементов, т.е. от источника и начала природы, никоим образом не нужно будет бояться такой ошибки.

[76] Что же касается познания начала природы, то отнюдь не должно опасаться, что мы смешаем его с абстракцией, ибо когда

¹ Стоики считали душу сгустком тонкой и подвижной, словно огонь, материи — «пневмы» — и при этом доказывали бессмертие души (или, по крайней мере, разумной ее части).

что-нибудь воспринимается абстрактно, каковы все универсалии (*universalia*)¹, то оно всегда понимается разумом шире, чем могут действительно существовать в природе соответствующие ему частные вещи (*particularia*). Затем, так как в природе есть многие вещи, различие между которыми столь мало, что почти ускользает от разума, то легко может случиться, что мы их смешаем (если будем воспринимать абстрактно). Между тем так как начало природы, как мы увидим дальше, не может быть воспринято абстрактно или обще и не может в разуме простираться шире, чем оно есть в действительности, и не имеет никакого сходства с изменчивыми вещами, то по отношению к его идее не нужно опасаться никакого смешения, лишь бы только у нас была норма истины (уже показанная нами), а именно это существо единственное^{*}, бесконечное, т.е. это все бытие и то, помимо чего^{**} нет никакого бытия.

Спиноза создал свою, весьма сложную и тонкую теорию абстракции. Он различает смутные абстракции воображения, *entia imaginationis* (к этому классу принадлежат и универсалии) и абстракции рассудка, *entia rationis* (в частности, математические понятия – см. § 95). Ни те, ни другие не позволяют выразить сущность какой-либо «частной вещи» и уж тем более не выражают уникальное «начало природы» (Бога, субстанцию).

¹ Универсалии – это абстракции, посредством которых вещи объединяются в классы: белый, дерево, смелость и т.п. Схоластики на протяжении столетий спорили, существуют ли универсалии отдельно от индивидуальных вещей? Те, кто отвечал утвердительно, получили название «реалистов». Им противостояли «номиналисты», утверждавшие, что универсалии – создания человеческого ума, «имена имен», а то и просто «колебания воздуха».

* Это не атрибуты Бога, показывающие его сущность, как я покажу в Философии. [Атрибутами Бога являются протяжение и мышление. – А.М.]

** Это уже доказано выше. Действительно, если бы такого существа не было, то его никогда нельзя было бы произвести; и, таким образом, ум мог бы понять больше, чем природа может дать; а это выше оказалось ложным. [Версия априорного доказательства бытия Бога от противного. – А.М.]

[77] Этого достаточно о ложной идее. Остается произвести исследование о сомнительной идее (*idea dubia*), т.е. исследовать, что может вовлечь нас в сомнение, и вместе с тем, как устранить сомнение. Я говорю об истинном сомнении, существующем в духе, а не о том, которое мы часто наблюдаем, когда кто-нибудь говорит о своем сомнении, хотя в душе не сомневается. Исправление подобных сомнений не относится к методу; это скорее относится к исследованию упрямства и к его исправлению.

[78] Итак, никакое сомнение в сознании не дано самой вещью, о которой сомневаются, т.е. если бы в сознании была только одна идея, то будет ли она истинной или ложной, не будет никакого сомнения, а также и уверенности, но только какое-то ощущение (*sensatio*). Конечно, и [сомнение] само по себе не что иное, как некоторое ощущение; но [сомнение] будет дано другой идеей, которая не настолько ясна и отчетлива, чтобы мы могли из нее вывести что-нибудь достоверное относительно вещи, о которой мы сомневаемся, т.е. идея, которая повергает нас в сомнение, не ясна и не отчетлива. Например, если кто-нибудь никогда не думал об обманчивости чувств, на основании ли опыта или как бы то ни было, — тот никогда не будет сомневаться, не больше ли или не меньше ли солнце, чем оно кажется. Поэтому крестьяне обыкновенно удивляются, когда слышат, что солнце гораздо больше, чем земной шар; но из размышления об обманчивости чувств возникает сомнение*. Если, однако, кто вслед за сомнением приобретает истинное знание чувств и того, каким образом через органы чувств вещи представляются на расстоянии, тогда сомнение снова устраняется.

[79] Отсюда следует, что мы не можем подвергать сомнению истинные идеи на том основании, что, может быть, существует некий Бог-обманщик, который обманывает нас даже в наиболее до-

* Т.е. человек знает, что чувства иногда его обманывали, но знает это лишь смутно, ибо не знает, каким образом обманывают чувства.

стоверном¹; мы можем это [делать] только до тех пор, пока у нас нет никакой ясной и отчетливой идеи Бога, т.е. когда, обращаясь к знанию, которое у нас есть о начале всех вещей, мы не находим ничего, что убеждало бы нас в том, что он не обманщик, каковое знание по отношению к природе треугольника убеждает нас в том, что три его угла равны двум прямым. Если же у нас есть такое знание Бога, как и о треугольнике, тогда всякое сомнение устраняется. И, так же как мы можем прийти к такому знанию треугольника, хотя и не знаем наверное, не обманывает ли нас некий верховный обманщик, таким же образом мы можем прийти к такому знанию Бога, хотя и не знаем наверное, не существует ли некий верховный обманщик. Раз только у нас будет такое знание, его будет достаточно, чтобы устранить, как я сказал, всякое сомнение, какое может у нас быть относительно ясных и отчетливых идей.

Сомнение возникает из сопоставления двух несогласующихся идей воображения – двух фикций, одна из которых заставляет усомниться в другой. Появление ясной и отчетливой идеи рассеивает и устраняет любое сомнение.

Ограничивая свое исследование «истинным сомнением», Спиноза выносит за скобки не только мнимые сомнения, существующие лишь на словах, но и Декартово методологическое сомнение, выдвигаемое с целью проверки достоверности всех идей, наличествующих в человеческом разуме. С точки зрения Спинозы, сомневаться в истинных идеях невозможно, «истина сама себя удостоверяет». Само наличие сомнения в какой-либо идее свидетельствует, что эта идея не истинная – фиктивная. Отсутствие же сомнения характерно как для истинных, так и для ложных идей.

[80] Далее, кто будет правильно подвигаться вперед, исследуя то, что должно быть сперва исследовано, не допуская никаких разры-

¹ Допущение, с помощью которого Декарт до предела усиливает сомнение в истинности наших знаний.

вов сцепления вещей и зная, как должно определять вопросы, прежде чем мы приступим к их разрешению, у того всегда будут только вполне достоверные, т.е. ясные и отчетливые, идеи. Действительно, сомнение есть не что иное, как нерешительность духа перед каким-либо утверждением или отрицанием, которое он сделал, если бы не встретилось нечто, без знания чего знание данной вещи должно остаться несовершенным.

Отсюда мы заключаем, что сомнение всегда возникает оттого, что вещи исследуются без определенного порядка.

[81] Вот то, что я обещал дать в этой первой части метода. Однако, чтобы не опустить ничего, что могло бы способствовать познанию разума и его способностей, я скажу еще немного о памяти и забывчивости. Здесь наиболее заслуживает рассмотрения то, что память укрепляется как с помощью разума, так и без помощи разума. Действительно, что касается первого, то, чем вещь более понятна, тем легче она удерживается в памяти, и обратно, чем менее она понятна, тем легче мы ее забываем. Например, если я произношу перед кем-либо ряд разрозненных слов, то он удерживает их с гораздо большим трудом, чем если я произнесу те же слова в форме рассказа. [82] Укрепляется память и без помощи разума, а именно той силой, которой каждая единичная телесная вещь воздействует на воображение или на так называемое общее чувство. Я говорю *единичная*, ибо на воображение воздействует только единичное. Например, если кто-нибудь прочтет только одну любовную историю, то превосходно удержит ее в памяти, пока не прочтет нескольких других такого же рода, потому что тогда она одна жива в воображении; но если их несколько одного и того же рода, то мы воображаем сразу их все, и они легко смешиваются. Я говорю также *телесная*, ибо на воображение воздействуют одни только тела. Итак, если память укрепляется и разумом и без разума, то отсюда вытекает, что она есть нечто, отличное от разума,

и что у разума, рассматриваемого в самом себе, нет никакой памяти и нет забвения.

[83] Что же такое тогда будет память? Не что иное, как ощущение мозговых впечатлений вместе с мыслью об определенной длительности* ощущения, как это показывает и воспоминание. Действительно, тогда душа мыслит о том ощущении, но без непрерывной длительности; и таким образом идея этого ощущения не есть сама длительность ощущения, не есть сама память. А могут ли сами идеи быть подвержены некоему разложению (*corruptio*), мы увидим в Философии¹.

И если это кому-либо покажется весьма нелепым, то для нашей цели будет достаточно, чтобы он подумал о том, что, чем вещь единичнее, тем легче она удерживается в памяти, как это явствует из только что приведенного примера любовной истории. Далее, чем вещь понятнее, тем она также легче удерживается. Поэтому мы не сможем не удержать вещь, наиболее единичную и доступную пониманию.

Память представляет собой эффект работы воображения, благодаря которому чувственные образы тел запечатлеваются в мозгу, образуя «впечатления». Наиболее прочно удерживаются в памяти образы вещей, *не схожих* с другими и длительное время воздействующих на органы чувств и мозг, констатирует Спиноза. Разум, с его ясными

* Если же длительность неопределенна, то память об этой вещи несовершенна, как это каждому очевидно от природы. Действительно, часто мы, чтобы лучше поверить кому-либо в том, что он говорит, спрашиваем, когда и где это случилось. Хотя и сами идеи имеют свою длительность в духе, однако, привыкнув определять длительность посредством некоторой меры движения [каковой является *время*; см.: Основы философии Декарта, II, теор. 6. – *А.М.*], – что происходит также и посредством воображения, – мы до сих пор не наблюдаем никакой памяти, которая принадлежала бы к чистому сознанию.

¹ В «Этике» доказывается, что идеи, в отличие от тел и образов чувств, не подвержены разложению – вечны – и выражают сущность всякой вещи «под формой вечности». Для «самой идеи» не имеет значения, помнит или забыла о ней какая-либо душа.

и отчетливыми идеями, также способствует прочности впечатлений. Напротив, *сходство* чувственно воспринимаемых вещей между собой ведет к смешению и путанице впечатлений. Таким путем возникают универсалии и прочие абстракции воображения плюс выражающие их слова в языке «толпы», т.е. в естественных языках.

[84] Итак, мы установили различие между истинной идеей и остальными восприятиями и показали, что идеи фиктивные, ложные и прочие имеют свое начало в воображении, т.е. в некоторых случайных и, так сказать, разрозненных ощущениях, которые не возникают от самой мощи духа, но от внешних причин, сообразно с тем, как тело, во сне или бодрствуя, получает различные движения. Или, если угодно, понимай здесь под воображением что хочешь, только бы это было нечто, отличное от разума, и такое, отчего душа находилась бы в состоянии пассивности. Ибо безразлично, что здесь понимается, раз мы знаем, что оно есть нечто неопределенное и такое, отчего душа является пассивной, и вместе с тем знаем, как при помощи разума освободиться от него. Поэтому пусть также никто не удивляется, что я здесь пока не доказываю ни существования тела, ни других необходимых вещей и все же говорю о воображении, о теле и его устройстве. Действительно, как я сказал, безразлично, что я под этим понимаю, раз я знаю, что это нечто неопределенное и т.д.

Чувственные образы и идеи воображения возникают не из природы души, как идеи разума, но всегда от внешних причин – тел, воздействующих на органы чувств. Идеи воображения подобны сновидениям в том смысле, что они возникают помимо нашей воли (воля и разум, по Спинозе, тождественны). В этом смысле воображающая душа – пассивна.

[85] Истинная же идея, как мы показали, проста или сложена из простых идей и показывает, каким образом или почему что-либо

есть или произошло и что ее объективные действия в душе происходят в соответствии с формальной сущностью самого объекта; это то же самое, что говорили древние, именно что истинная наука идет от причины к действиям; только древние, насколько я знаю, никогда не представляли, как мы здесь, душу действующей по известным законам и как бы неким духовным автоматом.

Как любая вещь в природе, душа ничего не делает без причины, внутренней или внешней. Вся природа является «как бы неким автоматом», человек же есть *духовный автомат* – «вещь мыслящая», от природы наделенная простыми идеями. Под влиянием этих врожденных ему идей человек действует как существо разумное и свободное; когда же поступками его движут внешние причины, противные человеческой природе, он – раб слепых страстей. Ни в коем случае нельзя смешивать эти два вида причинности и, соответственно, автоматизм свободный – с механическим. Свободное действие совершается в силу внутренней, «имманентной» причины; механизм приводится в действие исключительно внешними силами, он не способен к самодеятельности – пассивен.

[86] Отсюда, насколько это было возможно вначале, мы приобрели знание нашего разума и такую норму истинной идеи, что уже не боимся смешать истинное с ложным или фиктивным, и мы не будем удивляться, что мы понимаем некоторые вещи, никоим образом не подверженные воображению, а что другие вещи присутствуют в воображении, будучи совершенно противны разуму, иные же, наконец, согласуются с разумом. Ведь мы знаем, что те действия, из которых возникает воображение, происходят по другим законам, совершенно отличным от законов разума, и что душа в том, что относится к воображению, находится лишь в состоянии пассивности. [87] Из этого также очевидно, как легко могут впасть в большие заблуждения те, кто не различает тщательно между воображением и пониманием. К ним относится, например, что про-

тяжение должно находиться в [каком-то] месте, должно быть конечным, что его части реально различаются между собой, что оно есть первое и единственное основание всех вещей¹ и в одно время занимает большее пространство, чем в другое, и многое еще такого же рода, что все решительно противно истине, как мы покажем в своем месте.

На примере понятия *протяжения*, или *материи* (у Спинозы эти два термина – синонимы) хорошо видна разница между «оптикой» разума и воображения. Для воображения материя существует в пространстве, конечна и реально делима на части; для разума протяжение не имеет каких-либо пространственно-геометрических определений, оно бесконечно и неделимо. Воображение кроит свое понятие материи сообразно чувственному образу тела; для разума материя есть физический закон взаимодействия тел, «движения и покоя».

[88] Далее, так как слова составляют часть воображения, т.е. так как мы создаем фикции многих понятий в зависимости от того, как они беспорядочно складываются в памяти в результате какого-либо расположения тела, то нельзя сомневаться, что и слова, так же как и воображение, могут быть причиной многих больших заблуждений, если мы не будем их тщательно остерегаться. [89] К тому же они установлены по произволу и пониманию толпы; так что они – только знаки вещей, как последние существуют в воображении, а не в разуме; это ясно видно из того, что всем вещам, которые существуют только в разуме, а не в воображении, часто давали отрицательные имена, как то: бестелесное, бесконечное и т.д.; и притом многие вещи, которые на самом деле положи-

¹ Это мнение *философов-материалистов* покоится на ложной идее протяжения (материи), скроенной воображением по аналогии с чувственно воспринимаемыми телами.

тельны, выражают отрицательным и обратным образом, как то: несотворенное, независимое, бесконечное, бессмертное и т.д. Возникает это потому, что их противоположности мы гораздо легче представляем себе; поэтому они раньше попали на глаза первым людям и приобрели положительные имена. Многие мы утверждаем и отрицаем потому, что это утверждение и отрицание допускает природа слов, а не природа вещей; поэтому, пренебрегши последней, мы часто принимали бы нечто ложное за истинное.

[90] Избежим, кроме того, другой важной причины неясностей, делающей так, что разум меньше рефлексировывает в себя (*minus intellectus ad se reflectat*)¹: именно, когда мы не различаем между воображением (*imaginatio*) и пониманием (*intellectio*), то мы считаем более ясным для себя то, что легче воображаем, и думаем, что понимаем то, что воображаем. Оттого мы рассматриваем раньше то, что должно быть рассмотрено позже, и так извращается истинный порядок продвижения и ни о чем не достигается правильного вывода.

[91] Далее, чтобы перейти наконец ко второй части этого метода*, я укажу сперва нашу цель в этом методе, а затем средства для ее достижения. Итак, цель в том, чтобы иметь ясные и отчетливые идеи, т.е. такие, которые возникли из чистого разума, а не из случайных движений тела. Затем, чтобы все идеи были сведены к одной, мы постараемся связать и расположить их таким образом, чтобы наш дух, насколько для него возможно, объективно передавал то, что существует формально в природе, в ее целом и в ее частях.

Метод Спинозы требует, чтобы порядок идей в процессе познания передавал порядок природы вещей. Прежде всего необходимо «све-

¹ Как следствие, разум не может образовать идею идеи, или метод познания.

* Главнейшее правило этой части, как следует из первой части, — рассмотреть все идеи чистого разума, которые мы находим в себе, чтобы отличать их от тех, которые мы воображаем; достигнуть этого нужно будет на основании свойств того и другого, т.е. воображения и ясного разумения.

сти все идеи к одной», т.е. определить исходную идею, в которой потенциально содержались бы *все* остальные. Далее требуется найти «хорошее определение» этой первоидеи и проследить за «должным порядком» выведения прочих идей, который логически воспроизвел бы каузальную (причинно-следственную) связь реальных вещей в природе.

[92] Что касается первого, то, как мы уже сказали, для нашей конечной цели требуется, чтобы вещь представлялась или только через свою сущность, или через свою ближайшую причину (*causa proxima*)¹. Следовательно, если вещь существует сама в себе или, как обыкновенно говорится, она есть самопричина (*causa sui*), то она должна быть понята только через свою сущность; если же вещь не существует сама в себе, а требует причины для того, чтобы существовать, тогда она должна быть понята через свою ближайшую причину, ибо действительно познать следствие есть не что иное, как приобрести более совершенное знание причины*. [93] Поэтому нам никогда не надо допускать, ведя исследование вещей, заключать что-либо на основании абстракций, и мы будем весьма остерегаться, чтобы не смешать то, что существует только в разуме, с тем, что существует в вещах.

«Только в разуме» существуют абстракции рассудка, *entia rationis*, при помощи которых душа объясняет, воображает и запоминает вещи. К числу таких абстракций в «Метафизических мыслях» относятся время, число и фигура, граница и мера, единое и многое, благо и зло, утверждение и отрицание и др. Спиноза отказывается считать эти «модусы мышления» *идеями*, так как у них нет никако-

¹ *Ближайшей причиной* вещи *A* является вещь *B*, из которой *A* возникает прямо и непосредственно. «Сущностью» в философии Спинозы называется *внутренняя причина* вещи.

* Заметь, что, как отсюда видно, мы не можем ничего [должным или правильным образом] понять о природе без того, чтобы не расширить при этом знание первой причины, т.е. Бога.

го реально существующего объекта, «идеата». Конечный человеческий дух не может обойтись без абстракций рассудка, однако, предупреждает Спиноза, из них ни в коем случае нельзя выводить идеи реальных вещей (как это часто делают метафизики).

Наилучшее же заключение можно будет почерпнуть из некоторой частной положительной сущности, т.е. из истинного и правильного определения. Ибо от одних только общих аксиом разум не может спуститься к единичному, поскольку аксиомы простираются на бесконечно многое и не заставляют разум созерцать одно единичное более, чем другое. [94] Поэтому истинный путь исследования – это образовать мысль из некоторого данного определения; и это пойдет тем удачнее и легче, чем лучше мы определим некоторую вещь. И потому основа всей этой второй части метода заключается в этом одном – в познании условий хорошего определения и затем в способе их нахождения. Итак, я буду говорить сначала об условиях определения.

[95] Чтобы можно было назвать определение совершенным, оно должно будет выразить внутреннюю сущность вещи и не допускать того, чтобы мы взяли вместо нее какие-нибудь свойства вещи. Для пояснения этого я, минуя другие примеры, чтобы не казалось, что я хочу выискивать чужие ошибки, приведу только пример некоторой абстрактной вещи, которую безразлично как ни определять, а именно круга: если определить его как фигуру, у которой линии, проведенные от центра к окружности, равны, то всякий видит, что такое определение совсем не выражает сущности круга, а только некоторое его свойство. И хотя, как я сказал, это мало значит для фигур и прочих рассудочных сущностей (*entia rationis*), однако много значит для существ физических и реальных (*entia physica et realia*), потому именно, что нельзя ясно понять свойства вещей, пока не узнаем их сущностей (*essentiae*). Минуя последние, мы неизбежно извратим последовательную связь идей разума, которая должна соответство-

вать последовательной связи природы, и совершенно уклонимся от нашей цели.

[96] Итак, чтобы освободиться от этого порока, нужно будет в определении соблюсти следующее:

I. Если данная вещь – сотворенная¹, то определение должно будет, как мы сказали, содержать ближайшую причину. Например, круг по этому правилу нужно будет определить так: это фигура, описываемая какой-либо линией, один конец которой закреплен, а другой подвижен; это определение ясно охватывает ближайшую причину.

Ближайшей причиной материальных вещей (или «модусов протяжения» – тел) является *движение*. Посредством *движущейся* линии определяется и круг – равно как и любая геометрическая фигура, ибо фигуры представляют собой рассудочные абстракции протяжения.

II. Требуется такое понятие вещи, или определение, чтобы из него, когда она рассматривается одна, а не в соединении с другими, можно было вывести все свойства вещи, как это можно видеть на приведенном определении круга. Действительно, из него ясно может быть выведено, что все линии, проведенные от центра к окружности, равны. Это с необходимостью требуется определением и само по себе настолько очевидно для рассматривающего, что не стоит, мне кажется, задерживаться на доказательстве этого, а также показывать, что на основании этого второго требования всякое определение должно быть утвердительным. Я говорю о разумном утверждении, не заботясь о словесном, которое вследствие

¹ Спиноза пользуется здесь принятым в метафизике делением вещей на «сотворенные» и «несотворенные», опять-таки не желая предвосхищать «свою Философию», в которой речь пойдет уже о «модусах» и «субстанции».

бедности слов сможет иногда быть выражено отрицательно, хотя мы понимаем его утвердительно.

[97] Требования же для определения несотворенной вещи таковы:

I. Чтобы определение исключало всякую причину, т.е. чтобы его объект для своего объяснения не нуждался ни в чем другом, кроме своего бытия.

II. Чтобы, дав определение вещи, мы не оставляли никакого места для вопроса, существует ли она.

III. Чтобы оно, поскольку речь идет о духе (душе – *mens*), не содержало никаких существительных, которые могут быть сделаны прилагательными, т.е. чтобы оно не выражалось в каких-либо абстракциях.

IV. И, наконец (хотя отмечать это и нет большой необходимости), требуется, чтобы из определения вещи выводились все ее свойства. Все это также становится вполне очевидным при внимательном рассмотрении.

[98] Я сказал также, что наилучшее заключение можно будет почерпнуть из некоторой частной положительной сущности, ибо чем более специальна идея, тем она отчетливее и тем самым яснее. Поэтому познания частных вещей нам должно искать как можно усерднее.

[99] Что же касается порядка и того, как упорядочить и объединить все наши восприятия, то требуется, чтобы мы, как можно ранее и как только того потребует разум, исследовали, имеется ли некоторое сущее (*Ens*) и каково оно, – которое было бы причиной всех вещей, а его объективная сущность – всех наших идей; тогда наш дух, как мы сказали, будет наиболее отражать природу, ибо он будет тогда объективно иметь и ее сущность, и порядок, и единство. Отсюда мы можем видеть, что нам прежде всего необходимо всегда выводить все наши идеи от физических вещей (*res physices*) или от реальных сущностей (*entia realia*), продвигаясь, насколько это воз-

можно, по ряду причин, от одной реальной сущности к другой реальной сущности, и притом так, чтобы не переходить к абстрактному и общему, т.е. чтобы как от них не делать заключения о чем-либо реальном, так и о них не заключать от чего-либо реального, ибо и то и другое прерывает истинное движение разума вперед.

Спиноза выступает против логической традиции, восходящей к Платону и Аристотелю и с тех пор завладевшей умами ученых. В этой логике сущности вещей усматривались в общих абстракциях, «универсалиях». Отсюда вытекало требование к определению, в котором надлежало указывать «ближайший род» и «видовое отличие».

С точки зрения Спинозы, такой метод познания не способен дать истинное знание природы вещей, поскольку абстракции не имеют отношения к причинно-следственным связям. Познание должно продвигаться от одной реальной вещи к другой по цепочке причин и следствий, — гласит императив «интуитивного знания». У Спинозы «интуитивное» противостоит «абстрактному» (в более современной терминологии, такое «интуитивное» — синоним «конкретного»).

[100] Надо, однако, отметить, что я здесь под рядом причин реальных сущностей понимаю не ряд единичных изменчивых вещей, но только ряд вещей постоянных и вечных. Действительно, постигнуть ряд единичных изменчивых вещей было бы невозможным для человеческой слабости как вследствие их множества, превосходящего всякое число, так и вследствие бесчисленных обстоятельств, связанных с каждой отдельной вещью, каждая из которых может быть причиной существования или несуществования вещи, поскольку их существование не имеет никакой связи с их сущностью, или (как мы уже сказали) не есть вечная истина. [101] Действительно, нет надобности, чтобы мы понимали их ряд, потому что сущность единичных изменчивых вещей нельзя извлечь из их ряда или из порядка их существования, который не дает нам ничего кроме внеш-

них признаков, отношений (*relationes*) или, самое большее, взаимоотношений (*circumstantiae*); а это все далеко отстоит от внутренней сущности вещей. Эту сущность должно искать только в постоянных и вечных вещах (*fixae atque aeternae res*) и вместе с тем в законах (*leges*), написанных в этих вещах как в своих истинных кодексах, по которым все единичное возникает и упорядочивается; более того, эти изменчивые единичные вещи столь глубоко и, так сказать, существенно зависят от постоянных вещей, что без них не могут ни быть, ни восприниматься. Поэтому постоянные и вечные вещи, хотя они и единичны, все же вследствие своего присутствия везде и своей величайшей мощи (*potentia*) будут для нас как бы общими (абстрактными) понятиями (*universalia*) или родами в определении единичных изменчивых вещей и ближайшими причинами всех вещей.

[102] Однако если это так, то немало трудностей, по-видимому, сопряжено с познанием этих единичных вещей. В самом деле, воспринять все их сразу есть дело, далеко превышающее силы человеческого разума. Порядок же, согласно которому можно познавать одну вещь ранее другой, как мы сказали, нельзя вывести ни из ряда их существования, ни из вечных вещей. Ибо там все они по природе существуют вместе. Поэтому приходится по необходимости искать других вспомогательных средств, кроме тех, какими мы пользуемся для ясного понимания вечных вещей и их законов; однако здесь не место указывать их, да это и не нужно, пока мы не приобретем достаточного знания вечных вещей и их непреложных законов и пока нам не станет известна природа наших чувств.

Конецный человеческий разум не в силах охватить весь ряд единичных вещей ввиду его бесконечной сложности. Задача разума – открыть «законы, по которым всё единичное возникает и упорядочивается», и объяснять на основе этих законов сущности вещей.

«Единичные изменчивые вещи» – это предметы чувств, воспринимаемые в формах пространства и времени. *Воображение* счи-

тает их подлинной реальностью, «фактами опыта»; для *разума* же это всего лишь поверхностный слой реальности, «далеко отстоящий от внутренней сущности вещей».

К примеру, вода, какой ее рисуют чувства, – вещь «единичная изменчивая», а оксид водорода – вещь «постоянная и вечная». Последняя образует сущность первой. Благодаря чувствам наш разум узнает о *существовании* воды, но ее химическая *сущность* от чувств сокрыта. Сущность воды может проявляться по-разному, в зависимости от внешних причин – температуры воздуха, примесей, рельефа земной поверхности и пр. Разум выявляет эту сущность как таковую, в чистом виде, в каком вода «эмпирически» дана быть не может. Это и будет *адекватная идея* воды – так сказать, «идеальная вода», или вода, понятая «под формой вечности» (*sub specie aeternitatis*). Она должна стать «как бы универсалией или родом» для познания единичных изменчивых «вод», в которые нельзя войти дважды.

[103] Прежде чем мы приступим к познанию единичных вещей, у нас будет время указать эти вспомогательные средства, которые все будут направлены к тому, чтобы мы умели пользоваться своими чувствами и производить по известным законам и по порядку достаточные для определения исследуемой вещи опыты, чтобы мы из них, наконец, заключили, по каким законам вечных вещей она возникла, и чтобы нам стала известна ее внутренняя природа. Это я покажу в своем месте. Здесь же, чтобы вернуться к намеченному, я постараюсь только указать то, что представляется необходимым, чтобы мы могли прийти к познанию вечных вещей и образовать их определения согласно изложенным выше условиям.

[104] Для этого надо припомнить то, что мы сказали выше, а именно, что когда дух устремляется к некоторой мысли, чтобы взвесить ее и в должном порядке вывести из нее то, что должно быть выведено, то, если она будет ложна, он вскроет ее ложность, если же истинна, то он будет успешно продолжать без какого-либо

перерыва выводить из нее истинные вещи; это, повторяю, и требуется для нашей цели. В самом деле, без какого-либо основания наши мысли не могут быть определены. [105] Таким образом, если мы захотим исследовать вещь из всех первую, то по необходимости должно быть дано некоторое основание, которое направило бы в эту сторону наши мысли. Затем, так как метод есть само рефлексивное познание, то это основание, которое должно направлять наши мысли, не может быть не чем иным, как познанием того, что составляет форму истины, и познанием разума с его свойствами и силами. Действительно, приобретя таковое, мы будем иметь основание, из которого выведем наши мысли и [укажем] путь, по которому разум в соответствии с его способностью сможет прийти к познанию вечных вещей, принимая, конечно, во внимание силы разума.

[106] Если к природе мышления относится образование истинных идей, как показано в первой части, то здесь уже надо исследовать, что мы понимаем под силами и мощью разума. А так как главнейшая часть нашего метода состоит в том, чтобы как можно лучше понимать силы разума и его природу, то мы по необходимости вынуждены (в согласии с тем, что я изложил в этой второй части метода) вывести это из самого определения мышления и разума. [107] Однако до сих пор у нас не было никаких правил нахождения определений, и так как дать их мы можем, только если будем знать природу или определение разума и его мощь, то отсюда следует, что или определение разума должно быть ясно само по себе, или мы ясно ничего понимать не в состоянии. Между тем оно не абсолютно ясно само по себе¹. Так как свойства разума, как и все, что мы получили от разума, не могут быть ясно и отчетливо восприняты, если не познана

¹ Абсолютно ясным «само по себе» является лишь определение субстанции с ее атрибутами. Разум — это модус субстанции и потому должен определяться посредством идеи субстанции, «через иное», а не через самое себя.

их природа, то, следовательно, определение разума уяснится само собой, если мы обратим внимание на его свойства, которые мы понимаем ясно и отчетливо. Итак, перечислим здесь свойства разума и, взвесив их, начнем рассмотрение врожденных* нам орудий.

Определение разума призвано стать краеугольным камнем «совершеннейшего метода». Спиноза намеревается добыть это определение путем рефлексивного исследования свойств разума. Задача заключается в том, чтобы определить *причину*, которая обуславливает все его свойства.

[108] Свойства разума, которые я особо заметил и ясно понимаю, таковы:

I. Разум заключает в себе достоверность, т.е. знает, что вещи формально таковы, как они в нем самом объективно содержатся.

II. Разум воспринимает некоторые вещи или образует некоторые идеи абсолютно, а некоторые — из других. Так, идею количества он образует абсолютно¹, не обращаясь к другим мыслям; а идею движения — не иначе, как обращаясь к идее количества.

III. Те идеи, которые он образует абсолютно, выражают бесконечность; ограниченные же идеи он образует из других. Так, если он воспринимает идею количества через некоторую причину, то он ограничивает количество, как, например, когда он воспринимает возникновение тела из движения некоторой плоскости, плоскости — из движения линий, линии — из движения точки. При этом эти восприятия служат не для ясного понимания количества, а только для его ограничения. Это явствует из того, что мы воспринимаем их

См. выше.

¹ Количество, мыслимое «абсолютно», как «бесконечное количество», образует сущность протяжения (материи). См. письмо 12 «О природе бесконечно-го», адресованное Лодевийку Мейеру (апрель 1663).

возникновение как бы из движения¹, тогда как движение не воспринимается без восприятия количества, а также из того, что для образования линии мы можем продолжать движение до бесконечности, чего мы совершенно не могли бы сделать, если бы у нас не было идеи бесконечного количества.

IV. Положительные идеи разум образует раньше, чем отрицательные.

V. Он воспринимает вещи не столько с точки зрения длительности, сколько под некоторой формой вечности (*sub quadam specie aeternitatis*) и в бесконечном числе; или, лучше, для восприятия вещей он не обращает внимания ни на длительность, ни на число; когда же вещи воображаются, тогда он воспринимает их в известном числе, в определенной длительности и количестве.

VI. Идеи, которые мы образуем ясными и отчетливыми, представляются настолько вытекающими из одной только необходимости нашей природы, что кажутся абсолютно зависящими от одной только нашей мощи; смутные же наоборот: часто они образуются против нашей воли.

VII. Идеи вещей, образуемые разумом из других, дух может определять многими способами, так, например, для определения площади эллипса он представляет, что острие, прикасающееся к нити, движется вокруг двух центров, или же он представляет бесчисленное множество точек, имеющих постоянно одно и то же определенное отношение к некоторой данной прямой линии, или конус, пересеченный некоторой наклонной плоскостью, так что угол наклона больше угла при вершине конуса, или бесчисленными другими способами.

VIII. Чем более совершенства некоторого объекта выражают идеи, тем они совершеннее. Действительно, мы не так удивляемся

¹ Все физические тела возникают из движения, каковое является непосредственным бесконечным модусом протяжения. А геометрические фигуры, выражающие количественные свойства тел, возникают «как бы из движения» (*quasi ex motu*).

мастеру, который создал идею какой-нибудь часовни, как тому, кто создал идею какого-нибудь знаменитого храма.

«Совершенство» идеи обусловлено ее «объективной сущностью», т.е. предметным содержанием мысли. Чем богаче определениями воспринятая разумом вещь, тем совершеннее ее идея.

[109] Я не задерживаюсь на остальном, что относят к мышлению, как то: любовь, радость и т.п., ибо все это и не имеет значения для нашей теперешней цели и не может быть представлено, если нет восприятия разума¹. Действительно, при устранении восприятия все это также устраняется.

[110] Идеи ложные и фиктивные (выдуманые) не имеют ничего положительного (как мы это обстоятельно показали), что заставляло бы называть их ложными или выдуманными, но считаются таковыми единственно из-за недостатка в них знания. Следовательно, ложные и выдуманные идеи как таковые ничему не могут нас научить о сущности мышления, но ее должно искать в только что рассмотренных положительных свойствах; это значит, что нужно теперь установить нечто общее, откуда с необходимостью следовали бы эти свойства, т.е. были бы с необходимостью даны, когда дано оно, и устранялись бы все, когда устранено оно.

(Остального недостает.)

В недостающей части ТИЕ Спиноза намеревался установить «правила нахождения определений». Тем самым его логика готовит почву для «Этики», которая *начинается* с определений. Искомые правила должны вытекать из «знания природы или определения разума» (§ 107). Спиноза перечисляет восемь свойств разума, «взве-


¹ Иными словами, идеи («восприятия разума») логически первичны по отношению к аффектам души. Сама человеческая душа есть одна из идей – идея тела, – аффекты же суть *особые состояния* тела и души.

сив» которые, мы смогли бы образовать его дефиницию. На этом трактат обрывается.

Некоторые комментаторы склонны думать, что автор попросту не сумел найти удовлетворительное определение разума. Меж тем из других работ Спинозы мы твердо знаем, что разум есть *бесконечный модус мышления*. «Ближайшая причина» разума также отлично известна, ею является Бог как «вещь мыслящая». Стало быть, принципиальных препятствий для определения природы разума не существует. Оставалось справиться с технической трудностью: в ТIE нет еще полноценного понятия Бога / Природы / субстанции. Это понятие прячется здесь под маской схоластического термина «совершеннейшее существо». Спиноза заявляет о необходимости «как можно скорее прийти к познанию такого существа», дабы его идея послужила «совершеннейшим методом» познания (§ 49). Оставалось лишь связать дефиницию интеллекта с идеей «совершеннейшего существа» – и всё, дело сделано.

Если под этим углом взглянуть на свойства разума, перечисляемые в § 108, – в особенности на свойства III (бесконечность) и VIII (совершенство идеи обусловлено совершенством ее объекта), – то можно не без уверенности предположить, как выглядела бы искомая дефиниция: *разум есть бесконечная идея совершеннейшего объекта (существа)*.

В заключение остается обратить внимание читателя на тот факт, что в трактате о методе ни словом не упомянут «геометрический порядок (способ) доказательства». Абсолютно ничего общего с этим порядком не имеет и данное Спинозой определение метода: «рефлексивное познание, или идея идеи». Пресловутый «геометрический метод» – попросту миф, созданный комментаторами «Этики». Эта химера долгое время мешала понять *подлинный метод* Спинозы, который он тщательно разрабатывал и расценивал как «наилучший» и «совершеннейший».



ЭТИКА,
доказанная в геометрическом
порядке и разделенная на пять
частей, в которых трактуется

- I. О Боге
- II. О природе и происхождении души
- III. О происхождении и природе аффектов
- IV. О человеческом рабстве, или о силах аффектов
- V. О могуществе разума, или о человеческой свободе

Работа над «Этикой» была завершена летом 1675 года, а напечатана книга двумя годами позже – в «Посмертных трудах» Спинозы. По примеру Евклидовых «Начал», на протяжении двух тысячелетий считавшихся образцом логической строгости, Спиноза первым делом дает определения основных понятий и аксиомы, далее переходит к теоремам с доказательствами и короллариями (следствиями), в сопровождении схолий (комментариев). Геометрически-дедуктивный «порядок доказательства» делает спинозовскую «Этику» одной из труднейших книг во всей мировой философии. Дело усугубляется непривычной для современного читателя терминологией, уходящей корнями в средневековую схоластику.

Как возможна свобода и в чем заключается смысл человеческой жизни? – таковы две главные проблемы «Этики». Отправным пунктом для их решения Спиноза сделал понятие «Природы порождающей» (Бога, субстанции) как абсолютно бесконечной реальности, «причины себя». Все содержания «Этики», в том числе и слово «Бог», должны пониматься в *сугубо философском*, а не религиозно-теологическом смысле. «Между верой, или богословием, и философией нет никакой связи и никакого родства, ...они различны всецело, как небо и земля (*sane toto coelo*)», – предупреждал Спиноза в «Богословско-политическом трактате».

Первый перевод «Этики» (1865) был запрещен цензурой и не увидел свет. Второй осуществил историк античности – проф. В.И. Модестов (1886). Третий, и последний перевод также был выполнен еще в XIX столетии – зоологом по специальности Н.А. Иванцовым (1892). Приват-доцент Московского университета Иванцов был пылким сторонником позитивистской философии, в этом ключе он толковал и Спинозу. Впоследствии его перевод неоднократно переиздавался и незначительно редактировался.

Комментариев к «Этике» на русском языке до сих пор не было, не считая пары страниц примечаний, помещенных В.В. Соколовым в первый том «Избранных произведений» Спинозы 1957 года издания.

О Боге

Определения

1. Под *причиною самого себя* (causa sui) я разумею то, сущность чего заключает в себе существование, иными словами, то, чья природа может быть представляема не иначе, как существующею.

2. *Конечною в своем роде* называется такая вещь, которая может быть ограничена другою вещью той же природы. Так, например, тело называется конечным, потому что мы всегда представляем другое тело, еще большее. Точно так же мысль ограничивается другою мыслью. Но тело не ограничивается мыслью, и мысль не ограничивается телом.

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

4. Под *атрибутом* я разумею то, что ум представляет в субстанции как составляющее ее сущность.

5. Под *модусом* я разумею состояние субстанции (Substantiae affectio), иными словами, то, что существует в другом и представляется через это другое.


6. Под *Богом* я разумею существо абсолютно бесконечное (ens absolute infinitum), т.е. субстанцию, состоящую из бесконечно многих атрибутов, из которых каждый выражает вечную и бесконечную сущность.

Объяснение. Я говорю *абсолютно бесконечное*, а не *бесконечное в своем роде*. Ибо относительно того, что бесконечно только в своем роде, мы можем отрицать бесконечно многие атрибуты; к сущности же того, что абсолютно бесконечно, относится все, что только выражает сущность и не заключает в себе никакого отрицания.

7. *Свободной* называется такая вещь, которая существует по одной только необходимости своей собственной природы и определяется к действию только сама собой. *Необходимой* же или, лучше сказать, *принужденной* называется такая, которая чем-либо иным определяется к существованию и действию по известному и определенному образу.

8. Под *вечностью* я понимаю самое существование, поскольку оно представляется необходимо вытекающим из простого определения вечной вещи.

Объяснение. В самом деле, такое существование, так же как и сущность вещи, представляется вечной истиной и вследствие этого не может быть объясняемо как продолжение (длительность) или время, хотя и длительность может быть представляема не имеющей ни начала, ни конца.



В первой части «Этики» определяются базовые понятия спинозовской метафизики: «причина себя» (= абсолютно бесконечное) и конечная вещь; триада «субстанция – атрибут – модус»; существование свободное и принужденное, вечное (вневременное) и длящееся во времени. Определение Бога включает в себя сразу три понятия из соседних дефиниций – субстанции, атрибута и вечности.

Особого внимания заслуживает дефиниция свободы. Как видим, она не имеет ничего общего с ошибочно приписываемой Спинозе формулой стоиков: «Свобода есть познанная необходимость». Согласно седьмой дефиниции, свободной является *каждая* вещь – живая или неживая, разумная или нет – в той мере, в какой она «определяется к действию сама собой», т.е. действует в силу *вну-*

трених, а не внешних причин. Свобода не ограничивается сферой разума, или «познанной необходимости». Сама необходимость бывает внутренней (свободной) либо внешней (принужденной).

Как несложно заметить, все начальные определения (дефиниции) «Этики» содержат слова «я разумею» (*intelligo*), «говорю», «называется» и т.п. Этим дефиниции формально отличаются от теорем – что и дает Спинозе право оставить их без доказательства: мы свободны мыслить что угодно до тех пор, пока воздерживаемся от утверждений о реальном существовании вещей, которые нами мыслятся.

Аксиомы

1. Все, что существует, существует или само в себе, или в чем-либо другом.
2. Что не может быть представляемо через другое, должно быть представляемо само через себя.
3. Из данной определенной причины необходимо вытекает действие, и наоборот – если нет никакой определенной причины, невозможно, чтобы последовало действие.
4. Знание действия зависит от знания причины и заключает в себе последнее.
5. Вещи, не имеющие между собой ничего общего, не могут быть и познаваемы одна через другую; иными словами – представление одной не заключает в себе представления другой.
6. Истинная идея должна быть согласна со своим объектом (*ideatum*).
7. Сущность всего того, что может быть представляемо несуществующим, не заключает в себе существования.

Аксиомы содержат «общие понятия» рассудка, служащие «основаниями для наших умозаключений» (Этика II, теор. 40, схолия). Первая делит все сущее на субстанцию и модусы (хотя сами термины в ней не звучат). Субстанция существует «сама в себе», модусы существуют

«в ином», а именно – в субстанции. Прочие аксиомы описывают отношения причины и действия, образующие истинную реальность, а также принципы познания этих каузальных отношений.

Теорема 1

Субстанция по природе первее своих состояний.

Теорема 2

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

Теорема 3

Вещи, не имеющие между собой ничего общего, не могут быть причиной одна другой.

Теорема 4

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

Теорема 5

В природе вещей не может быть двух или более субстанций одной и той же природы, иными словами, с одним и тем же атрибутом.

По сути, первые теоремы «Этики» представляют собой разъяснения определений и аксиом. Доказательства их формальны. Здесь и далее доказательства большинства теорем и короллариев (следствий) опускаются в целях экономии места, однако нельзя назвать их излишними, и уж тем более – «ненужным, мучительным отягощением» (Гегель). Они ценны тем, что показывают логическую взаимосвязь категорий в философской системе Спинозы.

Теорема 6

Одна субстанция не может производиться другой субстанцией.

Королларий. Отсюда следует, что субстанция чем-либо иным производиться не может. <...>

Теорема 7

Природе субстанции присуще существование.

Доказательство. Субстанция чем-либо иным производиться не может (по кор. пред. т.). Значит, она будет причиной самой себя, т.е. ее сущность необходимо включает в себе существование (по опр. 1), иными словами, ее природе присуще существовать; что и требовалось доказать.

Теорема 8

Всякая субстанция необходимо бесконечна.

Доказательство. Субстанция, обладающая известным атрибутом, существует только одна (по т. 5), и ее природе присуще существование (по т. 7). Итак, ее природе будет свойственно существовать или как конечной, или как бесконечной. Но конечной она быть не может, так как в таком случае (по опр. 2) она должна была бы ограничиваться другой субстанцией той же природы, которая так же необходимо должна была бы существовать (по т. 7); таким образом, существовали бы две субстанции с одним и тем же атрибутом, а это (по т. 5) невозможно. Следовательно, субстанция существует как бесконечная; что и требовалось доказать.

Схолия 1. Так как конечное бытие в действительности есть в известной мере отрицание, а бесконечное – абсолютное утверждение существования какой-либо природы, то прямо из т.7 следует, что всякая субстанция бесконечна.

Схолия 2. Я не сомневаюсь, что всем, которые имеют о вещах спутанные суждения и не привыкли познавать вещи в их первых

причинах, будет трудно понять доказательство т. 7; потому, конечно, что они не делают различия между модификациями¹ субстанций и самими субстанциями и не знают, каким образом вещи производятся. Отсюда выходит, что, видя начало у естественных вещей, они ложно приписывают его и субстанциям. Ибо тот, кто не знает истинных причин вещей, все смешивает и без всякого сопротивления со стороны своего ума воображает, что деревья могут говорить так же, как люди, что люди могут образовываться из камней точно так же, как они образуются из семени, и что всякая форма может изменяться в какую угодно другую. Точно так же и тот, кто смешивает божественную природу с человеческой, легко приписывает Богу человеческие аффекты, особенно пока ему неизвестно, каким образом эти аффекты возникают в душе. Напротив, если бы люди обращали внимание на природу субстанции, то у них не осталось бы никакого сомнения в истинности т. 7; мало того – эта теорема стала бы для всех аксиомой и стояла бы в числе общепризнанных истин. Ведь тогда под *субстанцией* понимали бы то, что существует само в себе и представляется само через себя, т.е. то, познание чего не требует познания другой вещи; а под *модификациями* понимали бы то, что существует в другом и представление чего образуется из представления о той вещи, в которой они существуют. Поэтому мы можем иметь верные идеи и о несуществующих модификациях, ибо хотя вне ума они в действительности и не существуют, однако их сущность таким образом заключается в чем-либо другом, что они могут быть представляемы через это другое. Истина же субстанций вне ума заключается только в них самих, потому что они представляют сами через себя. Таким образом, если кто скажет, что он имеет ясную и отчетливую, т.е. истинную, идею о субстанции, но тем не

¹ «Модификация» – синоним «модуса». Еще один их синоним – «состояние» (*affectio*). Модусы суть особые состояния субстанции, подобно тому как, например, волны – особые состояния моря.

менее сомневается, существует ли таковая субстанция, то это будет, право, то же самое, как если б он сказал, что имеет истинную идею, но сомневается, однако, не ложная ли она (как это ясно всякому, кто достаточно вдумается в это). Точно так же, если кто утверждает, что субстанция сотворена, то вместе с этим он утверждает, что ложная идея сделалась истинной, а бессмысленное этого, конечно, ничего нельзя себе и представить. Итак, должно признать, что существование субстанции, так же как и ее сущность, есть вечная истина.

Еще Декарт узаконил понятие «актуально бесконечного» в науке. Бесконечность сделалась у него основным атрибутом Бога и мерилom «совершенства» всех вещей. Спиноза довел эту мысль до логического конца. «Бог» превращается у него в имя собственное для абсолютно бесконечной реальности.

Логико-математическое понятие бесконечности служит своеобразным фильтром, позволяющим очистить идею Бога от примеси антропоморфных (человекообразных) определений – от «смешения божественной природы с человеческой», как изъясняется во второй схолии (*греч.*: прибавление, разъяснение) сам Спиноза. Можно ли, например, представить себе какое-нибудь *бесконечное* ощущение или аффект? – Нет? Значит, Бог ничего не ощущает и не испытывает аффектов, что бы там ни воображали себе люди религиозные, авторы и читатели священных писаний.

Теорема 9

Чем более какая-либо вещь имеет реальности или бытия (esse), тем более присуще ей атрибутов.

Теорема 10

Всякий атрибут одной субстанции должен быть представляем сам через себя.

Доказательство. Атрибут есть то, что разум представляет в субстанции как составляющее ее сущность (по опр. 4); следова-

тельно, он должен быть представляем сам через себя (по опр. 3); что и требовалось доказать.

Схолия. Отсюда ясно, что, хотя два атрибута представляют реально различными, т.е. один без помощи другого, однако из этого мы не можем заключать, что они составляют два существа или две различные субстанции. Природа субстанции такова, что каждый из ее атрибутов представляется сам через себя, так как все атрибуты, которые она имеет, всегда существовали в ней вместе и ни один из них не мог быть произведен другим, но каждый выражает реальность, или бытие, субстанции. Следовательно, далеко не будет нелепым приписывать одной субстанции несколько атрибутов. Напротив – в природе нет ничего более ясного, как то, что всякое существо должно быть представляемо под каким-либо атрибутом, и чем более оно имеет реальности или бытия, тем более оно должно иметь и атрибутов, выражающих и необходимость, или вечность, и бесконечность. Следовательно, нет ничего яснее того, что существо абсолютно бесконечное необходимо должно быть определяемо (*как мы показали это в опр. 6*) как существо, состоящее из бесконечно многих атрибутов, из которых каждый выражает некоторую вечную и бесконечную сущность. Если же спросят, по какому признаку можем мы узнать различие субстанций, то пусть прочитают следующие теоремы, показывающие, что в природе вещей существует только одна субстанция и что она абсолютно бесконечна, а потому и искать такого признака было бы тщетно.

Атрибут есть особый, конкретный способ выражения субстанции. Человеку известны лишь два таких атрибута – протяжение и мышление (поскольку сам человек состоит из их модусов – души и тела). Традиционные «атрибуты» Бога – совершенство, всемогущество и всеведение, вечность и абсолютную бесконечность, свободу и пр. – Спиноза характеризует как *свойства*, а не как атрибуты субстанции.

Спинозовское понятие атрибута вызывало самые острые споры. Одни комментаторы, вслед за Гегелем, считали, что это «ум» (интеллект) привносит в единую, гомогенную субстанцию различие и множественность атрибутов. Другие доказывали, что бесконечные атрибуты присущи самой субстанции и что их реальное различие адекватно выражается в интеллекте. К концу XX столетия последняя точка зрения практически одержала верх. И в теореме 9 прямо сказано, что *атрибуты реальны, присущи самим вещам*, а значит, отнюдь не являются субъективными различиями, которые ум совершает в «темной бесформенной бездне» субстанции (Гегель).

Теорема 11

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

Доказательство 1. Если кто с этим не согласен, пусть представит, если это возможно, что Бога нет. Следовательно (по акс. 7), его сущность не включает в себе существования. Но это (по т. 7) невозможно. Следовательно, Бог необходимо существует; что и требовалось доказать.

Доказательство 2. Для всякой вещи должна быть причина или основание (*causa seu ratio*) как ее существования, так и несуществования. Если, например, существует треугольник, то должно быть основание или причина, почему он существует; если же он не существует, то также должно быть основание или причина, препятствующая его существованию или уничтожающая его. Это основание или причина должна заключаться или в природе данной вещи или вне ее. Так, например, собственная природа круга показывает, почему нет четверугольного круга; именно потому, что он включает в себе противоречие. Напротив, существование субстанции вытекает прямо из ее природы, которая, следовательно-

но, заключает в себе существование (см. т. 7). Основание же существования или несуществования круга или треугольника следует не из их природы, но из порядка всей телесной природы. Из этого порядка должно вытекать, что этот треугольник или необходимо уже существует, или что его существование в настоящее время невозможно. Это понятно само собой. Отсюда следует, что необходимо существует то, для чего нет никакого основания или причины, которая препятствовала бы его существованию. Следовательно, если не может быть никакого основания или причины, препятствующей существованию Бога или уничтожающей его существование, то из этого следует заключить, что он необходимо существует. Но если бы такое основание или причина существовала, то она должна была бы заключаться или в самой природе Бога, или вне ее, т.е. в иной субстанции иной природы, — так как если бы последняя была той же природы, то тем самым допускалось бы, что Бог существует. Субстанция же иной природы не могла бы иметь с Богом ничего общего (по т. 2) и потому не могла бы ни полагать его существования, ни уничтожать его. Следовательно, так как основание или причина, которая уничтожала бы существование Бога, не может находиться вне божественной природы, то, если только она существует, она необходимо должна заключаться в самой его природе, которая, таким образом, заключала бы в себе противоречие. Но утверждать это о существе абсолютно бесконечном и наисовершеннейшем — нелепо. Следовательно, ни в Боге, ни вне Бога нет основания или причины, которая уничтожала бы его существование, и потому Бог необходимо существует; что и требовалось доказать.

Доказательство 3. Возможность не существовать есть неспособность; напротив, возможность существовать — способность. Если таким образом то, что уже необходимо существует, суть только существа конечные, то последние, следовательно, могущественнее,


чем существо абсолютно бесконечное: а это (*само собой ясно*) – нелепость. Следовательно, или ничего не существует, или существует также и существо абсолютно бесконечное. Однако сами мы существуем или сами в себе, или в чем-либо другом, необходимо существующем (см. акс. 1 и т. 7). Следовательно, и существо абсолютно бесконечное, т.е. (по опр. 6) Бог, необходимо существует; что и требовалось доказать.

Схолия. В этом последнем доказательстве я хотел показать существование Бога *a posteriori*¹, дабы это доказательство можно было легче усвоить, а вовсе не потому, чтобы существование Бога не вытекало из того же самого основания *a priori*². Ибо так как возможность существовать есть способность, то отсюда следует, что, чем более природа какой-либо вещи имеет реальности, тем более имеет она своих собственных сил к существованию. Следовательно, существо абсолютно бесконечное, или Бог, имеет от самого себя абсолютно бесконечную способность существования и поэтому безусловно существует. Однако, может быть, многие нелегко поймут очевидность этого доказательства, так как они привыкли иметь перед собой только такие вещи, которые происходят от внешних причин: они видят, что те из этих вещей, которые скоро происходят, т.е. которые легко вызываются к существованию, легко и уничтожаются, и, наоборот, считают те вещи более трудными для совершения, т.е. не так легкими для осуществления, природа которых, по их представлению, более сложна. Но, для того чтобы освободить их от этих предрассудков, мне нет нужды показывать здесь ни того, в каком смысле истинно означенное изречение: *quod cito fit cito perit* (что скоро происходит, то скоро

¹ «Из последующего» (*лат.*). Апостериорными называются доказательства, опирающиеся на данные чувств, на опытные факты.

² «Из предшествующего» (*лат.*). В основе априорных доказательств лежит анализ понятия вещи, не требующий подтверждения фактами.

и уничтожается), ни того, все ли в отношении ко всей природе одинаково легко или нет; достаточно заметить только, что я говорю здесь не о вещах, происходящих от внешних причин, но только о субстанциях, которые (по т. 6) никакой внешней причиной производимы быть не могут. Вещи, происходящие от внешних причин, состоят ли они из большого или малого числа частей, всем своим совершенством или реальностью, какую они имеют, обязаны могуществу внешней причины, и, следовательно, существование их возникает вследствие одного только совершенства внешней причины, а не совершенства их самих. Напротив, субстанция всем совершенством, какое она имеет, не обязана никакой внешней причине, вследствие чего и существование ее должно вытекать из одной только ее природы, которая поэтому есть не что иное, как ее сущность. Итак, совершенство не уничтожает существования вещи, а скорее полагает его. Напротив, несовершенство уничтожает его, и, следовательно, ничье существование не может быть нам известно более, чем существование существа абсолютно бесконечного или совершенного, т.е. Бога. В самом деле, так как его сущность исключает всякое несовершенство и заключает в себе абсолютное совершенство, то тем самым она уничтожает всякую причину сомневаться в его существовании и делает его в высшей степени достоверным. Я уверен, это будет ясно для всякого сколько-нибудь внимательного читателя.



Первые два доказательства бытия Бога отсылают к теореме 7 и вытекают из понятия причины себя. По сути это – вариации так называемого «онтологического» аргумента, разработанного Ансельмом Кентерберийским и воспринятого Декартом. Они сводятся к утверждению, что вещь абсолютно бесконечная («совершеннейшая») существует в силу своей природы. Дилемма «быть или не быть» имеет смысл лишь для вещей конечных, обязанных своим существованием каким-либо внеш-

ним причинам. Вещь, которая сама себе причина, не может не существовать.

Доказательство третье исходит из факта существования конечных вещей. Если существование понимается как «могущество» (*potentia*), то вещь абсолютно бесконечная, понятно, могущественнее (*potentiora*) конечных. Конечное не может существовать, если не существует бесконечное, так же как отрезок невозможен без прямой, от которой он отрезан.

Теорема 12

Ни из одного правильно представляемого атрибута субстанции не может следовать, чтобы субстанция могла быть делима.

Теорема 13

Субстанция абсолютно бесконечная неделима.

Королларий. Отсюда следует, что всякая субстанция, а следовательно, и всякая телесная субстанция, поскольку она есть субстанция, неделима.

Схолия. Что субстанция неделима, это еще проще открывается из одного того, что природа субстанции может быть представляема только бесконечной, а под частью субстанции можно понимать только конечную субстанцию, а это (по т. 8) содержит в себе очевидное противоречие.

Иначе говоря, абсолютно бесконечное не состоит из конечных частей. Конечные вещи являются *не частями, а модусами* (состояниями, формами действия) субстанции. Модусы возникают не из дифференциации или «дробления» субстанции на части, а вследствие ее «самопричинения» и самовыражения. При этом субстанция как таковая остается единой и неделимой. Аналогичным образом, например, одна и та же мысль может выражаться в разных

формах – на словах и на деле, в структурах мозга и движениях рук, – не претерпевая никаких изменений.

Теорема 14

Кроме Бога никакая субстанция не может ни существовать, ни быть представляема.

Королларий 1. Отсюда самым ясным образом следует 1), что Бог един, т.е. (по опр. б) что в природе вещей существует только одна субстанция, и эта субстанция абсолютно бесконечна, как мы уже намекали в т. 10.

Королларий 2. Следует 2), что вещь протяженная и вещь мыслящая (*res extensa et res cogitans*) составляют или атрибуты Бога, или (по акс. 1) состояния (модусы) атрибутов Бога.

Теорема направлена против Декарта и картезианцев. Протяжение и мышление не две разных субстанции, как утверждали те, но атрибуты либо состояния одной-единственной субстанции – Бога.

Теорема 15

Все, что только существует, существует в Боге, и без Бога ничто не может ни существовать, ни быть представляемо.

Схолия. Есть люди, которые воображают, будто Бог подобно человеку состоит из тела и души и подвержен страстям. Но уже из доказанного ясно, как далеки они от познания истинного Бога. Однако их я оставляю в стороне. Ибо все, которые каким-либо образом размышляли о божественной природе, отрицают телесность Бога. Они¹ доказывают это всего лучше тем, что под телом мы понимаем некоторую величину, имеющую длину, ширину и глубину и ограниченную какой-либо определенной фигурой; о Боге же, существе абсолютно бесконечном, нельзя ничего сказать бес-

¹ В том числе Декарт и картезианцы.

смысленнее этого. Но из других способов, которыми они стараются доказать то же самое, ясно, что они совершенно удаляют от божественной природы и самую телесную или протяженную субстанцию и полагают, что она сотворена Богом. Каким родом божественного могущества могла она быть сотворена, они совершенно не знают, а это ясно показывает, что они сами не понимают, что говорят. Я, по крайней мере, по моему мнению, достаточно ясно доказал (см. кор. т. 6 и сх. 2 к т. 8), что никакая субстанция не может быть произведена или сотворена чем-либо иным. Далее, в т. 14 мы показали, что кроме Бога никакая субстанция не может ни существовать, ни быть представляема. Отсюда мы заключили, что протяженная субстанция составляет один из бесконечно многих атрибутов Бога. Однако для большего уяснения дела я, кроме того, опровергну все аргументы противников, которые сводятся к следующему.

Во-первых, думают, что телесная субстанция, поскольку она субстанция, состоит из частей, и потому отрицают, чтобы она могла быть бесконечна и, следовательно, иметь место в Боге. <...>

Второй аргумент основывается также на высочайшем совершенстве Бога. Бог, говорят, как существо наисовершеннейшее, не может страдать; телесная же субстанция, так как она делима, может страдать; следовательно, она не относится к сущности Бога.

Таковы аргументы, находимые мною у писателей, старающихся доказать ими, что телесная субстанция недостойна божественной природы и не может иметь в ней места. Однако если кто правильно вникнет в это дело, то найдет, что я уже ответил на них, так как все эти аргументы основываются только на том предположении, что телесная субстанция слагается из частей, а я уже показал, что это невозможно (т. 12 с кор. т. 13). Далее, если кто захочет тщательно обсудить этот вопрос, то увидит, что все эти нелепости (*а что все они таковы, об этом я не спорю*), из которых хотят прийти к заключению, что протяженная субстанция конеч-


на, вытекают вовсе не из того, что предполагается бесконечная величина, а только из предположения, что бесконечная величина измерима и слагается из конечных частей. Поэтому из нелепостей, вытекающих из означенного предположения, нельзя заключить ничего другого, кроме того, что бесконечная величина недоступна измерению и из конечных частей состоять не может. А это то же самое, что мы уже доказали выше (т. 12 и т.д.). Итак, оружие, которое направляют против нас, попадает на деле в них самих. Таким образом, если из означенной нелепости желают заключить, что протяженная субстанция должна быть конечной, то, право, делают то же самое, как если бы кто вообразил, что круг имеет свойства квадрата, и заключал бы отсюда, что круг не имеет такого центра, чтобы все линии, проведенные из него к окружности, были равны. В самом деле, для того чтобы прийти к заключению, что телесная субстанция конечна, принимают, что она может быть представляема только как бесконечная, единая и неделимая (см. т. 8, 5 и 12). Точно так же и другие, вообразив, что линия слагается из точек, умеют найти большое количество доказательств, показывающих, что линия не может быть делима до бесконечности. И, конечно, полагать, что телесная субстанция слагается из тел или частей, не менее нелепо, чем полагать, что тело слагается из поверхностей, поверхности — из линий, наконец линии — из точек. Это должны признать все, кто знает, что ясный разум непогрешим, и в особенности те, которые отрицают существование пустого пространства¹. В самом деле, если бы телесная субстанция могла быть делима таким образом, что ее части действительно были бы различны, то почему тогда одна часть не могла бы уничтожиться, между тем как остальные, как и прежде, оставались бы в соединении между собой; почему все они должны быть таким образом прилажены одна

¹ Два основоположения философии Декарта: истинно всё, что постигается ясно и отчетливо; в природе не существует пустоты (вакуума).

к другой, чтобы между ними не оставалось пустого пространства? Вещи, реально различные друг от друга, конечно, могут существовать и оставаться в своем состоянии одна без другой. Но так как пустого пространства в природе не существует (о чем в другом месте), то все части должны сходиться таким образом, чтобы между ними пустого пространства не было; отсюда следует, что эти части и не могут быть реально различны между собой, т.е. что телесная субстанция, поскольку она субстанция, не может быть делима.


Если же кто спросит, почему мы от природы так склонны представлять величину делимой, то я отвечу, что величина представляется нами двумя способами: абстрактно или поверхностно, именно как мы ее воображаем, или же как субстанция, что возможно только посредством разума. Если таким образом мы рассматриваем величину, как она существует в воображении, что бывает чаще и гораздо легче, то мы находим ее конечной, делимой и состоящей из частей. Если же мы рассматриваем ее, как она существует в разуме, и представляем ее как субстанцию, что весьма трудно, то она является перед нами, как мы уже достаточно доказали, бесконечной, единой и неделимой. Это будет достаточно ясно всем, кто научился делать различие между воображением (*imaginatio*) и разумом (*intellectus*); в особенности если обратить также внимание на то, что материя повсюду одна и та же и что части могут различаться в ней, лишь поскольку мы представляем ее в различных состояниях. Следовательно, части ее различаются только модально, а не реально. Так, например, мы представляем, что вода, поскольку она есть вода, делится и ее части отделяются друг от друга. Но это невозможно для нее, поскольку она есть телесная субстанция, ибо как таковая она не способна ни к делению, ни к разделению. Далее вода как вода возникает и исчезает, а как субстанция она не возникает и не исчезает. Я думаю, что этим я ответил также и на второй аргумент, так как и он основывается

на том, что материя, поскольку она субстанция, делима и состоит из частей. И даже если бы этого и не было, то я все же не знаю, почему бы материя была недостойна божественной природы; ведь (по т. 14) вне Бога не может быть никакой субстанции, действие которой она могла бы испытать. Все, говорю я, существует в Боге, и все, что происходит, происходит по одним только законам бесконечной природы Бога и вытекает (как я скоро покажу) из необходимости его сущности. Поэтому никаким образом нельзя сказать, что Бог страдает от чего-либо другого или что протяженная субстанция недостойна божественной природы, хотя бы она и предполагалась делимой, но только признавалась бы вечной и бесконечной. Однако об этом пока довольно.



В схолии разъясняется природа «протяженной субстанции» (материи). Спиноза критикует механическое понимание материи, в основе которого лежит представление о ее делимости на части. В мире чувств любое тело может быть разделено. Воображение приписывает это эмпирическое свойство *природе* тел, перенося его на протяжение, или «материю, поскольку она субстанция». Мнение о бесконечной делимости протяженной субстанции разделял и Декарт, несмотря на то что он отрицал существование вакуума – пустого пространства, которое реально отделяло бы друг от друга части материи.

Спиноза доказывает, что Бог – субстанция в той же мере материальная, в какой и духовная, в равной мере мыслящая и протяженная. Протяжение и мышление суть два ее «бесконечных в своем роде» атрибута. Сущность протяжения выражается категорией *количества* (*quantitas* – здесь этот термин переводится как «величина»), откуда и вытекает необходимость математики для наук о физическом мире. В качественном отношении «материя повсюду одна и та же»; тела – не части, а состояния (модусы) этой протяженной субстанции.



Теорема 16

Из необходимости божественной природы должно вытекать бесконечное множество вещей бесконечно многими способами (т.е. все, что только может представить себе бесконечный разум).

Королларий 1. Отсюда следует 1), что Бог есть производящая причина (*causa efficiens*) всех вещей, какие только могут быть представлены бесконечным разумом.

Королларий 2. Следует 2), что Бог есть причина сам по себе, а не случайно (*per accidens*).

Королларий 3. Следует 3), что Бог есть абсолютно первая причина.

Теорема 17

Бог действует единственно по законам своей природы и без чье-либо принуждения.

Королларий 1. Отсюда следует 1), что нет никакой причины, которая побуждала бы Бога извне или изнутри к действию, кроме совершенства его природы.

Королларий 2. Следует 2), что один только Бог есть свободная причина. Так как только он один существует (по т. 11 и кор. 1 т. 14) и действует (по пред. т.) по одной лишь необходимости своей природы, то, следовательно (по опр. 7), только он один есть свободная причина; что и требовалось доказать.

Схолия. Иные думают, что Бог есть свободная причина потому, что он может, по их мнению, сделать так, чтобы то, что, как мы сказали, вытекает из его природы, т.е. находится в его власти, не происходило, иными словами, не производилось бы им. Но это то же самое, как если бы они сказали, что Бог может сделать так, чтобы из природы треугольника не вытекало равенство трех углов его двум прямым или чтобы из данной причины не следовало следствие; а это нелепо. Ниже я покажу без помощи этой теоре-

мы, что в природе Бога не имеют места ни ум, ни воля. Правда, я знаю, что многие думают, будто они могут доказать, что природе Бога свойственны высочайший ум и свободная воля; они не знают, говорят они, ничего более совершенного, что можно было бы приписать Богу, как то, что в нас самих составляет величайшее совершенство. Далее, хотя они и представляют Бога в действительности (актуально) в высшей степени одаренным разумом, однако не верят, чтобы он мог вызвать к существованию все, что он в действительности (актуально) представляет; так как, думают они, таким образом уничтожилось бы могущество Бога. Если бы он, говорят они, сотворил все, что существует в его уме, то он не мог бы тогда более ничего творить, а это, по их мнению, противоречит всемогуществу Бога. Поэтому они предпочитают считать Бога ко всему равнодушным и не творящим ничего, кроме того, что он постановил сотворить некоторой безусловной волей. Однако я показал (см. т. 16), думаю, достаточно ясно, что из высочайшего могущества Бога, иными словами, из бесконечной природы его, необходимо воспоследовало или всегда следует в той же необходимости бесконечное в бесконечном многообразии, т.е. все, точно так же как из природы треугольника от вечности и до вечности следует, что три угла его равны двум прямым. Поэтому всемогущество Бога от вечности было действующим (актуально) и навеки останется в той же самой действенности (актуальности). И таким образом, по крайней мере по моему мнению, оно понимается гораздо более совершенным. Мало того, оказывается, что противники этого (можно открыто сказать) отрицают всемогущество Бога. Они должны полагать, что Бог мыслит бесконечно многое, способное быть сотворенным, и, однако, никогда не будет в состоянии сотворить этого. Так как в противном случае, если бы он сотворил все, что мыслит, он исчерпал бы, по их мнению, свое всемогущество и сделался бы несовершенным. Следовательно,

для того чтобы полагать Бога совершенным, они должны полагать вместе с тем, что он не может произвести всего того, на что простирается его могущество, а бессмысленнее этого или более противоречащего всемогуществу Бога я не знаю, что можно вообразить.

Свобода состоит в действовании по законам своей природы, без принуждения извне. Существует два вида причин – внутренние (они же «свободные», «имманентные») и внешние (они же «преходящие», *transiens*). Бог является «свободной причиной», поскольку делает всё, что позволяет его природа, без каких-либо внешних ограничений. Он «творит» мир не однократным действием в некий момент времени, но – постоянно, вечно.

Далее (чтобы сказать здесь также о разуме (*intellectus*) и воле, которые мы обыкновенно приписываем Богу), если вечной сущности Бога свойственны разум и воля, то под обоими этими атрибутами, конечно, должно понимать нечто иное, чем то, что люди обыкновенно понимают под ними. Ибо разум и воля, которые составляли бы сущность Бога, должны были бы быть совершенно отличны от нашего разума и нашей воли и могли бы иметь сходство с ними только в названии; подобно тому, например, как сходны между собой Пес – небесный знак и пес – лающее животное. Это я докажу следующим образом.

Если разум имеет место в божественной природе, то он не может, как наш, следовать по природе за постигаемыми вещами (как многие думают) или существовать одновременно с ними, так как Бог по своей причинности первее всех вещей (по кор. 1 т. 16). Напротив, истина и формальная сущность вещей такова потому, что она такую существует объективно в разуме Бога. Таким образом, ум Бога, поскольку он понимается составляющим сущность его, на самом деле есть причина вещей как по отношению к их существо-

ванию, так и по отношению к их сущности. Это заметили, кажется, и те, которые признали, что ум, воля и могущество Бога одно и то же. Если же разум Бога есть единственная причина вещей, именно как мы показали, и существования их и сущности, то он необходимо должен отличаться от них как в отношении к первому, так и в отношении ко второй. Ибо то, что следует из причины, отличается от последней как раз в том, что оно получает от нее. Человек, например, есть причина существования, но не сущности другого человека (последняя есть вечная истина). Поэтому по сущности оба они могут быть совершенно сходны, но в существовании должны быть различны друг от друга. Вследствие этого если прекратится существование одного, то не прекратится и существование другого; но если бы могла разрушиться и сделаться ложной сущность одного, то разрушилась бы также и сущность другого. Следовательно, вещь, составляющая причину как существования, так и сущности какого-либо следствия, должна отличаться от этого последнего как по своему существованию, так и по своей сущности. А так как ум Бога есть причина и существования, и сущности нашего ума, то он, поскольку представляется составляющим божественную сущность, различается от нашего ума как по своему существованию, так и по своей сущности и не может иметь сходства с ним, как мы и хотели показать, ни в чем, кроме названия. К воле, как это всякий легко может видеть, прилагается то же самое доказательство.

И Бог, и человек – «вещи мыслящие» (*res cogitans*), но атрибут мышления ничуть не похож на один из своих модусов – конечное человеческое мышление. Мы не должны судить о мышлении Бога по человеческой мерке. Наше мышление есть процесс создания новых идей, в Боге же все возможные идеи существуют вечно. О существовании внешних вещей человеческая душа узнаёт от своего тела, из чувственного опыта; мышление же как таковое – атрибут субстанции – от чувств никоим образом не зависит.

Теорема 18

Бог есть имманентная (immanens) причина всех вещей, а не действующая извне (transiens).

Теорема 19

Бог, иными словами, все атрибуты Бога – вечны.

Теорема 20

Существование Бога и сущность его – одно и то же.

Теорема 21

Все, что вытекает из абсолютной природы какого-либо атрибута Бога, должно обладать вечным и бесконечным существованием, иными словами, через посредство этого атрибута все это вечно и бесконечно.

Доказательство. <...> Далее, вытекающее таким образом из необходимости природы какого-либо атрибута не может иметь ограниченной длительности. Если кто отрицает это, пусть предположит, что в каком-либо атрибуте Бога находится вещь, необходимо вытекающая из него, например идея Бога в атрибуте мышления, и пусть предположит, что она когда-либо не существовала или не будет существовать. Так как мышление предполагается атрибутом Бога, то оно должно существовать необходимо и неизменно (по т. 11 и кор. 2 т. 20). Поэтому за границами продолжения идеи Бога (так как предполагается, что она когда-либо не существовала или не будет существовать) мышление должно существовать без идеи Бога. Но это противно предположению, так как допущено, что из данного мышления необходимо вытекает идея Бога. Следовательно, идея Бога в атрибуте мышления или что-либо иное, необходимо вытекающее из абсолютной природы какого-либо атрибута Бога, не может иметь ограниченного продолжения; оно вечно через по-

средство этого атрибута; это – второе. Должно заметить, что то же самое применимо и ко всякой другой вещи, которая необходимо вытекает в каком-либо атрибуте Бога из абсолютной божественной природы.

Из абсолютной природы мышления вытекает, во-первых, разум, «интеллект», а во-вторых – идея Бога. Оба эти модуса «в своем роде» вечны и бесконечны. Разум *содержит в себе* все идеи, в том числе и идею Бога. Из последней *вытекают* все прочие идеи, она их первопричина.

Теорема 22

Все, что вытекает из какого-либо атрибута Бога, поскольку этот атрибут находится в состоянии такой модификации, существование которой через посредство этого атрибута необходимо и бесконечно, все это также должно обладать существованием и вечным, и бесконечным.

Теорема 23

Всякий модус, обладающий необходимым и бесконечным существованием, необходимо должен вытекать или из абсолютной природы какого-либо атрибута Бога, или из какого-либо атрибута, находящегося в состоянии необходимой и бесконечной модификации.

Теорема 24

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

Королларий. Отсюда следует, что Бог составляет причину не только того, что вещи начинают существовать, но также и того, что их существование продолжается, иными словами (пользуясь схоластическим термином), Бог есть *causa essendi* (причина бытия)

вещей. В самом деле, существуют ли вещи или не существуют, мы всякий раз, как рассматриваем их сущность, находим, что она не включает в себе ни существования, ни длительности, и, следовательно, сущность вещей не может быть причиной ни их существования, ни их продолжения. Такой причиной может быть только Бог, так как единственно его природе присуще существование (по кор. 1 т. 14).

Поскольку дело касается модусов субстанции, надлежит проводить различие между существованием вещи и ее сущностью (внутренней причиной существования вещи). Существует она или нет, это зависит не от самой вещи, но от «порядка природы в целом», т.е. от взаимосвязи причин и следствий в мире.

Теорема 25

Бог составляет производящую причину (causa efficiens) не только существования вещей, но и сущности их.

Схолия. Эта теорема яснее вытекает из т. 16. Из нее следует, что из данной божественной природы необходимо должно вытекать как существование вещей, так и сущность их. Короче сказать, в том же самом смысле, в каком Бог называется причиной самого себя, он должен быть назван и причиной всех вещей. Это станет еще яснее из следующего короллария.

Королларий. Отдельные вещи составляют не что иное, как состояния или модусы атрибутов Бога, в которых последние выражаются известным и определенным образом. (Доказательство ясно из т. 15 и опр. 5.)

Бог «причиняет» себя не иначе как посредством «причинения» своих модусов. Отдельно от своих состояний Бог не существует, как причина не может существовать без своего действия. Бездействующих причин не бывает. Создавая модусы, Бог создает не что иное, как

самого себя. Поэтому быть «причиной себя» означает быть «причиной всех вещей».

Теорема 26

Вещь, которая определена к какому-либо действию, необходимо определена таким образом Богом, а не определенная Богом сама себя определить к действию не может.

Теорема 27

Вещь, которая определена Богом к какому-либо действию, не может сама себя сделать не определенной к нему.

Теорема 28

Все единичное, иными словами, всякая конечная и ограниченная по своему существованию вещь может существовать и определяться к действию только в том случае, если она определяется к существованию и действию какой-либо другой причиной, также конечной и ограниченной по своему существованию. Эта причина в свою очередь также может существовать и определяться к действию только в том случае, если она определяется к существованию и действию третьей причиной, также конечной и ограниченной по своему существованию, и так до бесконечности.

Доказательство. Все, что определено к существованию и действию, определено таким образом Богом (по т. 26 и кор. т. 24). Но конечное и имеющее ограниченное существование не могло быть произведено абсолютной природой какого-либо атрибута Бога, так как все, что вытекает из последнего, бесконечно и вечно (по т. 21). Следовательно, оно должно было проистечь из Бога или какого-либо его атрибута, поскольку он рассматривается в состоянии какого-либо модуса, так как кроме субстанции и модусов нет ничего (по акс. 1 и опр. 3 и 5), а модусы (по кор., т. 25) суть не

что иное, как состояния атрибутов Бога. Но оно не могло также проистечь из Бога или из какого-либо его атрибута, поскольку он находится в состоянии какой-либо модификации, вечной и бесконечной (по т. 22). Следовательно, оно должно было проистечь или определиться к существованию и действию Богом или каким-либо атрибутом, поскольку он находится в состоянии модификации конечной и имеющей ограниченное существование. Это первое. Далее, эта причина, или этот модус (на том же самом основании, как мы только что доказали первую часть этой теоремы), должна в свою очередь также определяться другой причиной, которая также конечна и ограничена в своем существовании; последняя (на том же основании) – в свою очередь другой, и так (на том же самом основании) до бесконечности; что и требовалось доказать.

Схолия. Так как нечто должно было быть произведено Богом непосредственно, а именно то, что необходимо вытекает из его абсолютной природы, и это первое посредствует все остальное, что, однако, без Бога не может ни существовать, ни быть представляемо, то отсюда следует 1), что Бог есть абсолютно первая причина вещей, непосредственно производимых им, а не первая, как говорят, в пределах своего рода. Ибо действия Бога не могут ни существовать, ни быть представляемы без своей причины (по т. 15 и кор. т. 24). Следует 2), что про Бога нельзя собственно сказать, что он составляет отдаленную причину отдельных вещей, за исключением, пожалуй, того случая, когда такое выражение употребляется для того, чтобы отличить эти вещи от тех, которые он производит непосредственно или, лучше сказать, которые вытекают из его абсолютной природы. Ибо под отдаленной причиной мы понимаем такую, которая никаким образом не связана со своим действием. А все, что существует, существует в Боге и зависит от него таким образом, что без него не может ни существовать, ни быть представляемо.

Этой важнейшей теореме нечасто уделяется внимание. Она разъясняет, каким образом вещи существуют в Боге – «определяются» им и «вытекают» из его атрибутов. А значит, разъясняет и то, каким образом другие идеи должны выводиться из идеи Бога, т.е. принцип работы «совершеннейшего метода» познания.

Модусы субстанции делятся на две категории: *вечные и бесконечные*, с одной стороны, и *единичные*, или *конечные и ограниченные в своем существовании*, с другой. Первые (в частности, *разум* в атрибуте мышления и *движение* в атрибуте протяжения) производятся «абсолютной природой какого-либо атрибута Бога». Вторые производятся Богом посредством таких же единичных, конечных вещей, и в этом смысле – «отдаленно». Стало быть, из идеи Бога невозможно *напрямую* вывести какую-либо идею единичной вещи. Метод так не работает. Всё единичное должно объясняться единичным же.

Схолия добавляет, что непосредственно произведенные Богом вещи «посредствуют всё остальное». Иначе говоря, все без исключения причинно-следственные связи должны объясняться *через посредство* движения (в случае модусов протяжения, физических тел) либо разума (в случае модусов мышления, идей).

Теорема 29

В природе вещей нет ничего случайного, но все определено к существованию и действию по известному образу из необходимости божественной природы.

Схолия. Прежде чем идти далее, я хочу изложить здесь или, лучше сказать, напомнить, что мы должны понимать под *natura naturans* (природа порождающая) и *natura naturata* (природа порожденная). Из предыдущего, я полагаю, ясно уже, что под *natura naturans* нам должно понимать то, что существует само в себе и представляется само через себя, иными словами, такие атрибуты субстанции, которые выражают вечную и бесконечную сущность, т.е. (по кор. 1 т. 14 и кор. 2 т. 17) Бога, поскольку он рассматривается как свободная причина. А под *natura naturata* я понимаю все то, что

вытекает из необходимости природы Бога, иными словами, каждого из его атрибутов, т.е. все модусы атрибутов Бога, поскольку они рассматриваются как вещи, которые существуют в Боге и без Бога не могут ни существовать, ни быть представляемы.

Формулу Спинозы «Бог, или Природа, или субстанция» часто трактуют как простое, формальное тождество. Из этой схолии, однако, мы видим, что Бог (он же субстанция) определяется как *природа порождающая*. Природа порожденная лишь *существует в Боге*, как действие – в своей причине. Природа вообще представляет собой тождество противоположностей: она и причина, и действие – и порождающая себя, и порожденная собой.

О чувственно данной «природе», в обычном, эмпирическом смысле этого слова, тут речи нет. Спиноза употребляет термин «природа» в том смысле, в каком говорится «о природе вещей» (так озаглавил свою книгу древнеримский поэт-атомист Тит Лукреций Кар). «Природа» – синоним «сущности». В дальнейшем нам не раз встретится выражение «*natura seu essentia*» (природа, т.е. сущность), и наоборот, «*essentia seu natura*».

Теорема 30

Разум, будет ли он в действительности (актуально) конечным или бесконечным, должен постигать атрибуты Бога и его модусы и ничего более.

Теорема 31

*Разум (intellectus), будет ли он в действительности (актуально) конечным или бесконечным, равно как и воля, желание, любовь и т.д., должен относиться к *natura naturata*, а не к *natura naturans*.*

Доказательство. Под разумом (умом) – само собой ясно – мы понимаем не абсолютное мышление, но только известный модус его, отличный от других таких же модусов, как, например, желания, любви и т.д. <...>

Схолия. То, что я говорю здесь о разуме, как он [существует] в действительности (актуальном), не значит, что я допускаю существование еще какого-либо ума в возможности. Но так как я желаю избегать всякой запутанности, то я и предпочел говорить только о вещи, совершенно ясной для нас, именно о самом умственном процессе, яснее которого для нас нет ничего. В самом деле, всякий акт последнего ведет нас к более совершенному познанию самого умственного процесса.

Если атрибуты субстанции, в том числе и *мышление*, относятся к «природе порождающей», то *разум* – это модус атрибута мышления и, как все модусы, принадлежит к «природе порожденной».

В схолии Спиноза заявляет, в духе Декарта, что разум – самый ясный для нас предмет познания, а затем повторяет мысль, высказанную в ТIE: каждый новый акт разумного познания позволяет нам лучше понять сам процесс разумения (*intellectio*) как таковой.

Теорема 32

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

Королларий 1. Отсюда следует 1), что Бог не действует по свободе воли.

Королларий 2. Следует 2), что воля и ум относятся к природе Бога точно так же, как движение и покой и вообще все естественное, что (по т. 29) к существованию и действию по известному образу должно определяться Богом. Это потому, что воля, как и все остальное, нуждается в причине, которой она определялась бы к существованию и действию по известному образу. И хотя из данной воли или разума вытекает бесконечно многое, однако же сказать вследствие этого, что Бог действует по свободе воли, можно так же мало, как на основании того, что вытекает из движения и покоя (из них ведь также вытекает бесконечно многое), сказать, что

он действует по свободе движения и покоя. Итак, воля имеет место в природе Бога не более, как и все остальные естественные вещи; она относится к ней таким же образом, как движение, покой и все прочее, что, как мы показали, вытекает из необходимости божественной природы и определяется ею к существованию и действию по известному образу.

Теорема 33

Вещи не могли быть произведены Богом никаким другим образом и ни в каком другом порядке, чем произведены.

Схолия 1. Доказав яснее солнечного света, что в вещах нет решительно ничего, почему они могли бы быть названы случайными, я хочу объяснить вкратце, что мы должны понимать под *случайным* (Contingens). Но сначала определим, что такое *необходимое* и *невозможное*. Какая-либо вещь называется *необходимой* или в отношении к своей сущности, или в отношении к своей причине, так как существование вещи необходимо следует или из сущности и определения ее, или из данной производящей причины. Далее, на тех же самых основаниях какая-либо вещь называется *невозможной*; именно или потому, что сущность или определение ее заключает в себе противоречие, или потому, что нет никакой определенной внешней причины для произведения такой вещи. *Случайной* же какая-либо вещь называется единственно по несовершенству нашего знания. В самом деле, вещь, относительно которой мы не знаем, заключает ли в себе ее сущность противоречие, или о которой хорошо знаем, что она не заключает в себе никакого противоречия, и, однако, не можем сказать ничего верного о ее существовании вследствие того, что для нас скрыт порядок причин, — такая вещь никогда не может иметь для нас значения ни *необходимой*, ни *невозможной*, и мы называем ее поэтому *случайной* или *возможной*.

Категория случайного описывает не реальное положение вещей в природе, а лишь предел наших познавательных возможностей. Поскольку конечный человеческий разум не способен охватить всеобщий «порядок причин», постольку *существование* (но не *сущность!*) единичных вещей оказывается для него непостижимым. Здесь разум вынужден обращаться за помощью к неадекватным чувственным восприятиям.

Схолия 2. <...> Все постановления Бога были от вечности утверждены самим Богом, так как иначе их можно было бы уличить в несовершенстве и непостоянстве. А так как в вечности нет никакого *когда*, ни *прежде*, ни *после*, то отсюда следует, именно из одного только совершенства Бога, что иного чего-либо Бог постановить никогда не может и никогда не мог; иными словами, Бог раньше своих постановлений не существовал и без них существовать не может.

<...> Мнение, все подчиняющее какой-то индифферентной воле Бога и все ставящее в зависимость от его благоизволения, менее уклоняется от истины, чем мнение тех, которые полагают, будто Бог все производит под идеей блага. Последние, по-видимому, полагают, что вне Бога существует нечто от него независимое, к чему Бог обращается в своем творении, как к образцу, или к чему он стремится, как к известной цели. А это, конечно, все равно что подчинять Бога фатуму. Но нелепее этого ничего нельзя сказать о Боге, который, как мы показали, составляет первую и единственную свободную причину как бытия всех вещей, так и сущности их. Поэтому я и не стану терять времени на опровержение этой нелепости.

«Постановлениями Бога» Спиноза называет *законы природы*. Он оспаривает два утверждения: что Бог управляет миром произвольно, по своему желанию, и что Бог руководствуется некой идеей блага (то и другое, заметим, входит в общераспространенное христианское представление о Боге).

Желание, как выяснится в части III «Этики», представляет собой аффект, а существо абсолютно бесконечное не испытывает аффектов. Подчинение же действий Бога какой-либо *внешней* цели – в частности, «идеи блага», – отличной от законов его природы, Спиноза расценивает как фатализм. Если действия вещи определяются чем-либо, помимо собственной природы, то она действует не-свободно, как «вещь принужденная».

Свое учение о свободе Спиноза позиционирует как *антитезу* фатализму (стоиков, например). Фаталисты подчиняют всё и вся в мире власти внешних причин, тогда как Спиноза доказывает, что любая вещь, поскольку она модус субстанции, отчасти свободна в своих действиях.

Теорема 34

Могущество Бога есть сама его сущность.

Теорема 35

Все, что по нашему представлению находится во власти Бога, необходимо существует.

Теорема 36

Нет ничего, из природы чего не вытекало бы какого-либо действия.

Всякая вещь способна действовать определенным образом – осуществлять особый, более или менее широкий круг действий, служить «действующей причиной» других вещей и событий. Эта присущая ей «мощь действия», или деятельностный потенциал данной вещи, и составляет ее *природу*. Вещь тем свободнее, чем полнее ей удастся осуществить свою деятельную «натуру».

Прибавление

Я раскрыл, таким образом, природу Бога и его свойства, а именно – что он необходимо существует; что он един; что он суще-

ствуует и действует по одной только необходимости своей природы; что он составляет свободную причину всех вещей и каким образом; что все существует в Боге и таким образом зависит от него; что без него не может ни существовать, ни быть представляемо; и, наконец, что все предопределено Богом и именно не из свободы воли или абсолютного благоизволения, а из абсолютной природы Бога, иными словами, бесконечного его могущества. Далее, при всяком случае я старался удалять те предрассудки, которые могли препятствовать пониманию моих доказательств. Но так как этих предрассудков остается еще немало, и они также, даже в весьма сильной степени, могли и могут препятствовать людям понимать связь вещей таким образом, как я раскрыл ее, то я счел здесь нелишним призвать и их на суд разума.

Все предрассудки, на которые я хочу указать здесь, имеют один источник, именно тот, что люди предполагают вообще, что все естественные вещи действуют так же, как они сами, ради какой-либо цели. Мало того, они считают за известное, что и сам Бог все направляет к какой-либо определенной цели (они говорят, что Бог все сотворил для человека, человека же — для того, чтобы он чтит его). Поэтому я рассмотрю сначала одно это. Именно, во-первых, я постараюсь найти причину, почему большая часть людей подвержена этому предрассудку и почему все они от природы склонны к нему; затем я раскрою его ложность и, наконец, покажу, каким образом возникли из него предрассудки *о добре и зле, заслуге и грехе, похвальном и постыдном, порядке и беспорядке, красоте и безобразии* и прочем в том же роде.

Здесь не место выводить это из природы души человеческой. Достаточно будет взять за исходный пункт то, в чем все должны быть согласны; а именно — что все люди рождаются не знающими причин вещей и что все они имеют стремление искать полезного для себя, что они и сознают. Первым следствием этого является то,

что люди считают себя свободными, так как свои желания и свое стремление они сознают, а о причинах, располагающих их к этому стремлению и желанию, даже и во сне не грезят, ибо не знают их.

В письме о свободе (Георгу Шуллеру, 1674) Спиноза предлагает мысленный эксперимент. Представьте себе, что летящий камень умеет мыслить и сознает свое стремление двигаться по параболе. Не имея понятия о законах физики, такой камень наверняка думал бы, что летит абсолютно свободно – с той скоростью и в том направлении, которое сам избрал. Так и люди: чем меньше знают они причины своих поступков, тем более «свободной» мнят свою волю.

Второе следствие – то, что люди все делают ради цели, именно ради той пользы, к которой они стремятся. Отсюда выходит, что они всегда стремятся узнавать только конечные причины (*causae finales*)¹ совершившегося и успокаиваются, когда им укажут их, не имея, конечно, никакого повода к дальнейшим сомнениям. Если же они не имеют возможности узнать их от другого, то им не остается ничего более, как обратиться к самим себе и посмотреть, какими целями сами они руководствуются обыкновенно в подобных случаях; таким образом, они необходимо по себе судят о другом. Далее, так как они находят в себе и вне себя немало средств, весьма способствующих осуществлению их пользы, как то: глаза для зрения, зубы для жевания, растения и животных для питания, солнце для освещения, море для выкармливания рыб и т.д., то отсюда и произошло, что они смотрят на все естественные вещи как на средства для своей пользы. Они знают, что эти средства ими найдены, а не приготовлены ими самими, и это даст им повод верить, что есть кто-то другой, кто приготовил эти средства для их пользования. В самом деле, взглянув на вещи как на средства, они не могли уже

¹ Конечная (целевая) причина – аристотелевская категория, выражающая «благо», к которому стремится всякая вещь, или «то, ради чего» она существует.

думать, что эти вещи сами себя сделали таковыми. Но по аналогии с теми средствами, которые они сами обыкновенно готовят для себя, они должны были заключить, что есть какой-то или какие-то правители природы, одаренные человеческой свободой, которые обо всем позаботились для них и все создали для их пользования. О характере этих правителей, так как они никогда ничего не слыхали о нем, они должны были судить по своему собственному. Вследствие этого они и предположили, что боги все устраивают для пользы людей, дабы люди были к ним привязаны и воздавали им высочайшие почести. Следствием было то, что каждый по-своему придумывал различные способы почитания Бога, дабы Бог любил его больше других и заставил всю природу служить удовлетворению его слепой страсти и ненасытной жадности. Таким-то образом предрассудок этот обратился в суеверие и пустил в умах людей глубокие корни. Это и было причиной, почему каждый всего более старался понять и объяснить конечные причины всех вещей. Но, стремясь доказать, что природа ничего не делает напрасно (т.е. что не служило бы в пользу людей), доказали, кажется, только то, что природа и боги сумасбродствуют не менее людей. Посмотрите, прошу вас, до чего, наконец, дошло! Среди стольких удобств природы должны были найти также немало и неудобств, каковы бури, землетрясения, болезни и т.д., и предположили, что это случилось потому, что боги были разгневаны нанесенными им от людей обидами или погрешностями, допущенными в их почитании. И хотя опыт ежедневно заявлял против этого и показывал в бесчисленных примерах, что польза и вред выпадают без разбора как на долю благочестивых, так и на долю нечестивых, однако же от укоренившегося предрассудка не отстали. Ведь легче было сложить это в массу другого неизвестного, пользы которого люди не знали, и таким образом сохранить свое настоящее и врожденное состояние невежества, чем разрушить все здание и выдумывать новое.

Поэтому приняли за истину, что решения богов далеко превосходят человеческую способность понимания, и это, конечно, было бы единственной причиной, почему истина навеки оставалась бы скрытой для человеческого рода, если бы только математика, имеющая дело не с целями, а лишь с сущностью и свойствами фигур, не показала людям иного мерила истины. Кроме математики можно указать также и другие причины (перечислять которые будет здесь излишним), которые могли заставить людей открыть глаза на эти общие предрассудки и привести их к истинному познанию вещей.

Изложенного достаточно для того, что я обещал рассмотреть на первом месте. Немногого также требует показать, что природа не предназначает для себя никаких целей и что все конечные причины составляют только человеческие вымыслы. Надеюсь, что это уже достаточно ясно как из указания тех оснований и причин, из которых берет начало означенный предрассудок, так и из т. 16 и кор. т. 32, не говоря уже обо всем том, посредством чего я доказал, что в природе все происходит в некоторой вечной необходимости и в высочайшем совершенстве. Прибавлю только к этому, что означенное учение о цели совершенно извращает природу. На то, что на самом деле составляет причину, оно смотрит как на действие и наоборот; далее, то, что по природе предшествует, оно делает последующим, и, наконец, то, что составляет высочайшее и совершеннейшее, оно делает самым несовершенным. В самом деле (опуская оба первых пункта, которые ясны сами собой), из т. 21, 22 и 23 явствует, что то действие есть самое совершенное, которое производится непосредственно Богом, и чем больше нужно посредствующих причин для того, чтобы что-либо произошло, тем оно несовершеннее. Если же вещи, непосредственно произведенные Богом, были бы сотворены ради достижения Богом своей цели, то вещи самые последние, ради которых были сотворены первые, необходимо превосходили бы все другие.

«Непосредственно произведены Богом» два бесконечных модуса: движение в атрибуте протяжения и разум в атрибуте мышления. «Вещи самые последние» – конечные модусы субстанции. Конечное существует в бесконечном, как действие – в своей причине, и «вытекает» из бесконечного. В этом смысле бесконечное «превосходнее» и «совершеннее» конечного. В учении же о целевой причинности благо вещей конечных представляется целью действий бесконечного существа, чем «совершенно извращается» природа вещей, заявляет Спиноза. Представление о целевых причинах проистекает от незнания настоящих причин вещей и событий, от ложной уверенности, будто всё в мире происходит ради нас самих, и от привычки пользоваться воображением вместо разума.

Далее, это учение уничтожает совершенство Бога; ибо если Бог творит ради какой-либо цели, то он необходимо стремится к тому, чего у него нет. И хотя теологи и метафизики делают различие между целью, преследуемой вследствие нужды в ней, и целью уподобления¹, однако они сознаются, что Бог все создал только для себя, а не ради вещей, имеющих быть сотворенными, ибо до творения они не могут указать ничего, кроме самого Бога, ради чего Бог действовал бы. Следовательно, они необходимо должны согласиться, что Бог был лишен того, для чего он хотел приготовить средства, и желал этого, как это само собой ясно. Нельзя пройти здесь молчанием также и того, что сторонники этого учения, желавшие похвастаться своим умом в указании целей вещей, изобрели для оправдания означенного своего учения новый способ доказательства, именно приведения не к невозможному, а к незнанию; а это показывает, что для этого учения не оставалось никакого другого средства аргументации. Если бы, например, с какой-либо кровли упал камень на чью-нибудь голову и убил его, они

¹ «Целью уподобления» (*finis assimilationis*) у схоластиков именовалось намерение поделиться с неимущим тем, что имеешь. С этой целью, а не в силу нужды, Бог оказывает людям благодеяния.

будут доказывать по этому способу, что камень упал именно для того, чтобы убить человека; так как если бы он упал не с этой целью по воле Бога, то каким же образом могло бы случайно соединиться столько обстоятельств (так как часто их соединяется весьма много)? Вы ответите, может быть, что это случилось потому, что подул ветер, а человек шел по этой дороге. Однако они будут стоять на своем: почему ветер подул в это время? почему человек шел по этой дороге именно в это же самое время? Если вы опять ответите, что ветер поднялся тогда потому, что море накануне начало волноваться при спокойной до тех пор погоде, а человек был приглашен другом, они опять будут настаивать, так как вопросам нет конца: почему же море волновалось? почему человек был приглашен в это время? И, таким образом, не перестанут спрашивать о причинах причин до тех пор, пока вы не прибегнете к воле Бога, т.е. к *asylum ignorantiae* (убежище незнания). Точно так же они приходят в изумление при виде строения человеческого тела и, не зная причин такого искусного произведения, заключают, что оно создано и устроено таким образом, что одна часть не причиняет вреда другой, не механическими силами, а божественным или сверхъестественным искусством. Отсюда и происходит, что кто ищет истинных причин чудес и старается смотреть на естественные вещи как ученый, а не удивляться им, как глупец, — того повсюду считают и провозглашают еретиком и нечестивцем те, перед кем толпа (*vulgus*) преклоняется как перед истолкователями природы и богов. Они ведь знают, что при уничтожении невежества уничтожается также и изумление, т.е. единственное доступное для них средство для доказательства и охранения их авторитета. Однако оставляю это и перехожу к третьему пункту, который решил рассмотреть здесь.

После того как люди убедили себя, что все, что происходит, происходит ради них, они должны были считать главным в каждой

вещи то, что для них всего полезнее, и ставить выше всего другого то, что действует на них всего приятнее. Отсюда они должны были образовать понятия, которыми могли бы выражать природу вещей, как то: *добро, зло, порядок, беспорядок, тепло, холод, красота, безобразия и т.д.* А так как люди считают себя свободными, то возникли понятия *о похвальном и постыдном, грехе и заслуге.* Об этих последних я скажу ниже, после исследования человеческой природы, первые же вкратце объясню здесь.

Все то, что способствует их благосостоянию или почитанию богов, люди называли *добром*, противоположное ему – *злом*. А так как не понимающие природы вещей ничего не утверждают относительно самих вещей, но только воображают их и эти образные представления считают за познание, то, не зная ничего о природе вещей и своей собственной, они твердо уверены, что в вещах существует *порядок*. Именно, если вещи расположены таким образом, что мы легко можем схватывать их образ в чувственном восприятии и, следовательно, легко припоминать их, то мы говорим, что они хорошо *упорядочены*, если же наоборот – что они находятся в дурном порядке или в *беспорядке*. А так как то, что мы легко можем вообразить, нам приятнее другого, то люди порядок ставят выше беспорядка, как будто бы порядок составлял в природе что-либо независимо от нашего представления, и говорят, что Бог все сотворил в порядке, и таким образом, сами того не зная, приписывают Богу воображение, если только не думают, что Бог, заботясь о человеческом воображении, расположил все вещи таким образом, чтобы они как можно легче могли быть воображаемы. Их не смутит, пожалуй, существование бесконечно многого, что далеко превосходит наше воображение, и весьма многого, что сбивает его с толку в его бессилии. Но об этом довольно.

Остальные понятия также составляют не что иное, как различные способы воображения, что, однако, не препятствует не-

знающим смотреть на них как на самые важные атрибуты вещей; ибо, как мы уже сказали, они уверены, что все вещи созданы ради них, и называют природу какой-либо вещи хорошей или дурной, здоровой или гнилой и испорченной, смотря по тому, как она на них действует. Так, например, если движение, воспринимаемое нервами от предметов, представляемых посредством глаз, способствует здоровью, то предметы, служащие причиной этого движения, называются *красивыми*. В противном случае они называются *безобразными*.

Очевидно, Спиноза считал эстетическую проблематику предметом физиологии и медицины. Общественная природа искусства была ему неведома.

Далее, то, что действует на чувство через ноздри, называют благовонным или вонючим, что действует через язык – сладким или горьким, вкусным или невкусным, через осязание – твердым или мягким, тяжелым или легким и т.д. Что, наконец, действует на ухо, про то говорят, что оно издает шум, звук или гармонию. Последняя так обезумила людей, что они стали верить, будто и сам Бог также услаждается ею. Существуют также философы, убежденные, что и небесные движения образуют гармонию¹. Все это достаточно показывает, что каждый судил о вещах сообразно с устройством своего собственного мозга или, лучше сказать, состояния своей способности воображения принимал за самые вещи. Поэтому (заметим мимоходом) неудивительно, что среди людей возникло столько споров, а из них, наконец, – скептицизм. В самом деле, человеческие тела при многих сходствах еще в большем различаются друг от друга, и потому то, что одному кажется добром,

¹ В пифагореизме астрономическое учение о «небесной гармонии» увязывалось с гармонией звуков в музыке.

другому кажется злом, что одному кажется упорядоченным – другому в беспорядке, что одному приятным – другому неприятным. То же должно сказать и об остальном, но я опускаю это как потому, что здесь не место в подробности говорить об этом, так и потому, что все достаточно испытали это. Беспреданно повторяется: «сколько голов, столько умов», «своего ума у каждого много», «в мозгах людей различий не меньше, чем во вкусах». Эти выражения достаточно показывают, что люди судят о вещах сообразно с устройством своего мозга и охотнее фантазируют о них, чем познают. Ведь если бы люди познали вещи, то последние, как свидетельствует математика, если и не всем бы доставили удовольствие, то по крайней мере всех бы убедили.

Итак, мы видим, что все способы, какими обыкновенно объясняют природу, составляют только различные роды воображения и показывают не природу какой-либо вещи, а лишь состояние способности воображения. А так как они носят такие названия, как будто они относятся к вещам, существующим помимо нашей способности воображения, то я и называю эти вещи не вещами рассудка (*entia rationis*), а вещами воображения (*entia imaginationis*); и, таким образом, все аргументы, приводимые против нас и опирающиеся на подобные понятия, можно легко опровергнуть. В самом деле, многие ведут обыкновенно свои доказательства следующим образом: если все было необходимым следствием совершеннейшей природы Бога, то откуда же в природе произошло так много несовершенства, как то: порча вещей до зловония, безобразие их, возбуждающее отвращение, беспорядок, зло, грех и т.д.? Все это, говорю я, легко опровергнуть. Ибо о совершенстве вещей должно судить по одной только их природе и способности; вещи более или менее совершенны вовсе не потому, что они услаждают или оскорбляют человеческое чувство, что они полезны для человеческой природы или враждебны ей.

Спиноза отмечает старинную проблему «теодицеи» – оправдания Бога за зло и грех в мире – как проблему воображаемую. Ибо зло, грех и прочие «несовершенства» существуют лишь в человеческом воображении, а не в природе вещей.

На вопрос же, почему Бог не создал всех людей таким образом, чтобы они руководствовались одним только рассудком (*ratio*), у меня нет другого ответа, кроме следующего: конечно, потому, что у него было достаточно материала для сотворения всего, от самой высшей степени совершенства до самой низшей; или, прямее говоря, потому, что законы его природы настолько обширны, что их было достаточно для произведения всего, что только может представить себе бесконечный разум, как я доказал это в т. 16.

Вот те предрассудки, о которых я хотел здесь упомянуть. Если остались еще какие-либо в этом же роде, то они легко могут быть исправлены каждым при небольшом размышлении.

О природе и происхождении души

Определения

1. Под *телом* я разумею модус, выражающий известным и определенным образом сущность Бога, поскольку он рассматривается как вещь протяженная (*res extensa*) (см. ч. I, т. 25, кор.).

2. К *сущности* какой-либо вещи относится, говорю я, то, через что вещь необходимо полагается, если оно дано, и необходимо уничтожается, если его нет; другими словами, то, без чего вещь и, наоборот, что без вещи не может ни существовать, ни быть представлено.

3. Под *идеей* я разумею понятие, образуемое душой в силу того, что она есть вещь мыслящая (*res cogitans*).

Термин «*res cogitans*» Спиноза унаследовал от Декарта. У обоих философов «вещь мыслящая» — это *душа*, а не тело (что следует подчеркнуть особо, так как Спинозу нередко зачисляют в лагерь материалистов, считающих мышление функцией тела).

Объяснение. Я говорю *понятие* (*conceptus*), а не *восприятие* (*perceptio*), так как слово «восприятие» как будто указывает на пассивное отношение души к объекту. Напротив, слово «понятие», как кажется, выражает *действие* души.

4. Под *адекватной идеей* (*idea adaequata*) я разумею такую идею, которая, будучи рассматриваема сама в себе без отношения к объекту (*objectum*), имеет все свойства или внутренние признаки истинной идеи.

Объяснение. Я говорю *внутренние* признаки – для исключения признака внешнего, именно согласия идеи со своим объектом (ideatum).

5. *Длительность* есть неопределенная непрерывность существования.

Объяснение. Я говорю *неопределенная* (indefinita), так как она никоим образом не может быть ограничена самой природой существующей вещи, а также и ее производящей причиной: последняя необходимо утверждает существование вещи, но не уничтожает его.

Длительность существования любой конечной вещи зависит отчасти от ее собственной природы и от причины, производящей ее на свет, отчасти – от внешних причин. Среди последних одни сходны с сущностью данной вещи и способствуют упрочению ее существования, другие – противны ей, ограничивают или разрушают ее существование.

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

7. Под *отдельными вещами* (res singulares) я разумею вещи конечные и имеющие ограниченное существование. Если несколько отдельных вещей таким образом согласуются друг с другом в каком-либо действии, что все вместе составляют причину одного действия, то я смотрю на всех них как на одну отдельную вещь.

Для Спинозы «вещь» = «причина». Всякая вещь есть то, что она делает, «причиняет». Если несколько существ действуют согласованно, делая общее дело и выступая как «причина одного действия», значит, они должны рассматриваться как единое целое – «одна отдельная вещь», или «индивидуум». Индивидуальность вещи определяется не сочетанием ее свойств, а ее *действиями*, и ничем иным. Перед нами – радикальный детерминизм и «деятельностный подход» в философии.

Аксиомы

1. Сущность человека не заключает в себе необходимого существования, т.е. в порядке природы является возможным как то, чтобы тот или другой человек существовал, так и то, чтобы он не существовал.

2. Человек мыслит.

3. Такие модусы мышления, как любовь, желание и всякие другие так называемые аффекты души, могут существовать только в том случае, если в том же самом индивидууме существует идея вещи любимой, желаемой и т.д. Но идея может существовать и в том случае, если бы никакой другой модус мышления и не существовал.

4. Мы чувствуем, что некоторое тело подвергается различного рода действиям.

5. Мы не чувствуем и не воспринимаем никаких других отдельных вещей, кроме тел и модусов мышления.

Человек (а) *мыслит* – создает идеи и (b) *чувствует* – воспринимает состояния собственного тела, поскольку оно подвергается внешним воздействиям (*affici*, дословно: «претерпевает аффекты»). Соответственно, объектами восприятия человеческой души являются модусы протяжения и мышления – тела и идеи. «Аффекты души» обусловлены идеями и производны от них.

Теорема 1

Мышление составляет атрибут Бога, иными словами, Бог есть вещь мыслящая (res cogitans).

Доказательство. Отдельные мышления (мысли – *cogitationes*), иными словами, то или другое состояние мышления, составляют модусы, выражающие природу Бога известным и определенным образом (по кор. т. 25, ч. I). Следовательно, Богу присущ (по опр. 5, ч. I) атрибут, понятие которого заключают в себе все отдельные состояния мышления и через который все они и представляются. Итак, мыш-

ление составляет один из бесконечно многих атрибутов Бога, выражающих его вечную и бесконечную сущность (см. опр. 6, ч. I), иными словами, Бог есть вещь мыслящая; что и требовалось доказать.

Схолия. Эта теорема вытекает также из того, что мы можем представлять бесконечное мыслящее существо. В самом деле, чем более мыслящее существо может мыслить, тем более, по нашему представлению, имеет оно реальности или совершенства. Следовательно, существо, которое может мыслить бесконечно много бесконечно многими способами, необходимо бесконечно по силе своего мышления. Таким образом, мы представляем это существо бесконечным, обращая внимание на одно только его мышление, и потому мышление необходимо составляет (по опр. 4 и 6, ч. I) один из бесконечно многих атрибутов Бога, что мы и хотели доказать.

Теорема 2

Протяжение составляет атрибут Бога, иными, словами, Бог есть вещь протяженная (res extensa).

Доказательство этой теоремы ведется тем же путем, как и предыдущей.

Всё конечное может существовать лишь благодаря бесконечному, лишь как «модус» последнего. Если в природе есть *конечная* «вещь мыслящая» (разумная душа) или «вещь протяженная» (физическое тело), то необходимо должна существовать и соответствующая *бесконечная* в своем роде «мощь» (potentia), которой эти вещи производятся. Такая мощь именуется «атрибутом» субстанции.

Теорема 3

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

Схолия. Под могуществом (potentia) Бога обыкновенно понимают свободную волю и право Бога надо всем существующим

и потому обыкновенно считают все это случайным, говоря, что Бог имеет власть все разрушить и обратить в ничто. Далее, могущество Бога весьма часто сравнивают с царским. Но мы опровергли это <...>. Я только настоятельно прошу читателя еще и еще раз обсудить то, что было говорено об этом предмете в ч. I с т. 16 до конца, так как никто не будет в состоянии правильно понять, что я хочу, если не будет тщательно избегать смешения могущества Бога с могуществом или правом человеческим, принадлежащим царям.

Теорема 4

Идея Бога, из которой вытекает бесконечно многое бесконечно многими способами, может быть только одна.

Теорема 5

*Формальное бытие идей имеет своей причиной Бога, только поскольку он рассматривается как вещь мыслящая, а не поскольку он выражается каким-либо другим атрибутом; т.е. как идеи атрибутов Бога, так и идеи отдельных вещей имеют своей производящей причиной не объекты (*ideata*) свои или воспринимаемые вещи, а самого Бога, поскольку он есть вещь мыслящая.*

«Формальное бытие» идеи определяется ее положением во всеобщем «порядке и связи идей», т.е. ее взаимоотношениями с другими модусами мышления. Так, «формальное бытие» идеи *B* заключается в том, что она является следствием идеи *A* и основанием идеи *C*. Существует ее объект, вещь *B*, или не существует, в «формальном» плане безразлично.

Теорема 6

Модусы какого бы то ни было атрибута имеют своей причиной Бога, поскольку он рассматривается только под тем атрибутом, модусы которого они составляют, а не под каким-либо иным.

Королларий. Отсюда следует, что формальное бытие вещей, не составляющих модусов мышления, вытекает из божественной природы не потому, чтобы Бог сначала познал эти вещи: объекты идей вытекают и выводятся из своих атрибутов таким же образом и в той же самой необходимости, в какой идеи вытекают, как мы показали, из атрибута мышления.

Спиноза против идеализма. Мышление ничуть не «первичнее» других атрибутов Бога. То же самое справедливо и в отношении протяжения (материи). В споре материалистов с идеалистами ошибаются обе партии. Все атрибуты субстанции равноможны и равноправны. Каждый из них по-своему выражает одну и ту же бесконечную реальность.

Теорема 7

Порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей.

Доказательство. Это ясно из акс. 4, ч. I. Ибо идея всего, обусловленного какой-либо причиной, зависит от познания причины, следствие которой оно составляет.

Королларий. Отсюда следует, что могущество Бога в мышлении равно его актуальному могуществу в действовании; т.е. все, что вытекает из бесконечной природы Бога, формально, все это в том же самом порядке и той же самой связи проистекает в Боге из его идеи объективно.

Схолия. Прежде чем идти далее, нам надо припомнить здесь уже доказанное нами выше: именно, что все, что только может быть представляемо бесконечным умом как составляющее сущность субстанции, относится только к одной субстанции и что, следовательно, субстанция мыслящая и субстанция протяженная составляют одну и ту же субстанцию, понимаемую в одном случае под одним атрибутом, в другом под другим. Точно так же модус протяжения и идея этого модуса составляют одну и ту же вещь, только

выраженную двумя способами. Это как бы в тумане видели, кажется, и некоторые из еврейских писателей: они утверждали, что Бог, ум Бога и вещи, им мыслимые, составляют одно и то же¹. Так, например, круг, существующий в природе, и идея этого круга, находящаяся также в Боге, есть одна и та же вещь, выраженная различными атрибутами. Так что, будем ли мы представлять природу под атрибутом протяжения, или под атрибутом мышления, или под каким-либо иным атрибутом, мы во всех случаях найдем один и тот же порядок, иными словами, одну и ту же связь причин, т.е. что те же самые вещи следуют друг за другом. И если я сказал, что Бог составляет, например, причину идеи круга, только поскольку он есть вещь мыслящая, а причину круга, только поскольку он есть вещь протяженная, то это только потому, что формальное бытие идеи круга может быть понято лишь через другой модус мышления как через свою ближайшую причину, этот — в свою очередь через третий и так до бесконечности, так что если вещи рассматриваются как модусы мышления, то и порядок всей природы или связь причин мы должны выражать лишь посредством атрибута мышления; если же они рассматриваются как модусы протяжения, то и порядок всей природы должно выражать лишь посредством атрибута протяжения. То же самое относится и к другим атрибутам. Так что в действительности Бог составляет причину всех вещей, как они существуют в себе, в силу того, что он состоит из бесконечно многих атрибутов. В настоящее время я не могу объяснить этого яснее.

«Порядок и связь» причин одинаковы в мире тел и в мире идей. Бог Спинозы, субстанция как таковая *и есть* не что иное, как эта вечная причинно-следственная связь вещей, выражающаяся в бесконечно многообразных формах. Атрибут протяжения — это поря-

¹ Например, у средневекового еврейского философа Маймонида Бог определяется трояко: как «разум, разумеющий и разумеемое» (Путеводитель растерянных, гл. 68). Спиноза изучал труды Маймонида еще в юности, в школе.

док и связь тел, способ их физического взаимодействия. Законы физики и других наук о материальном мире дают нам конкретное описание атрибута протяжения. Атрибут мышления – это порядок и связь мыслей, идей, – способ, каким одна идея логически связана с другой.

Тела и идеи суть абсолютно разные модусы субстанции: физические свойства тел не имеют ничего общего с рефлексивными свойствами идей. Но порядок и связь их тождественны, ибо тела и идеи – лишь разные способы выражения одних и тех же вещей (причин). Применительно к человеку это значит, что его тело и душа «составляют одну и ту же вещь, только выраженную двумя способами».

Теорема 8

Идеи отдельных вещей, или модусов, не существующих в действительности, должны содержаться в бесконечной идее Бога точно так же, как формальные сущности отдельных вещей, или модусов, содержатся в его атрибутах. <...>

Теорема 9

Идея отдельной вещи, существующей в действительности, имеет своей причиной Бога, не поскольку он бесконечен, но поскольку рассматривается составляющим другую идею отдельной вещи, существующей в действительности, причина которой (идеи) также есть Бог в силу того, что он составляет третью идею, и т.д. до бесконечности.

Здесь конкретизируется, применительно к мышлению, теорема 28 части I: Бог действует в порожденной природе «руками» вещей-причин (тел, идей). Идея конечной вещи В вытекает (и должна быть выведена) из бесконечной идеи Бога не напрямую, а через посредство идеи конечной вещи А, образующей «ближайшую причину» идеи В.

Теорема 10

Сущности человека не присуща субстанциальность, иными словами, субстанция не составляет форму¹ человека.

Королларий. Отсюда следует, что сущность человека составляют известные модификации (модусы) атрибутов Бога. <...>

Теорема 11

Первое, что составляет действительное (актуальное) бытие человеческой души, есть не что иное, как идея некоторой отдельной вещи, существующей в действительности (актуально).

Королларий. Отсюда следует, что человеческая душа есть часть бесконечного разума Бога. Поэтому, когда мы говорим, что человеческая душа воспринимает то или другое, мы этим говорим только, что Бог, не поскольку он бесконечен, а поскольку он выражается природой человеческой души, иными словами, поскольку он составляет сущность ее, имеет ту или другую идею. Говоря же, что Бог имеет ту или другую идею, не только поскольку он составляет природу человеческой души, но и поскольку он имеет вместе с человеческой душой идею еще другой вещи, мы говорим этим, что человеческая душа постигает вещь только отчасти, иными словами, неадекватно.

Человеческая душа существует как одна из идей в бесконечном разуме. Как у всякой идеи, у души есть конкретный объект, адекватным (идеальным) выражением которого она и является. Человеческое познание адекватно в той мере, в какой идеи, образуемые душой, обусловлены ее разумной природой. Душа мыслит неадекватно, познаёт «смутно», если к образуемым ею идеям примешиваются идеи «посторонних» объектов.

¹ Термин «форма» употребляется здесь в средневеково-аристотелевском смысле, как синоним «сущности».

Теорема 12

Все, что только имеет место в объекте идеи, составляющей человеческую душу, все это должно быть воспринимаемо человеческой душой, иными словами, в душе необходимо будет существовать идея этого, т.е. если объектом идеи, составляющей человеческую душу, служит тело, то в этом теле не может быть ничего, что не воспринималось бы душой.

Теорема 13

Объектом идеи, составляющей человеческую душу, служит тело, иными словами, известный модус протяжения, существующий в действительности (актуально), и ничего более.

Королларий. Отсюда следует, что человек состоит из души и тела и что тело человеческое существует так, как мы его ощущаем.

Схолия. Из сказанного для нас становится понятным не только то, что человеческая душа соединена с телом, но также и то, что должно понимать под единством тела и души. Никто, однако, не будет в состоянии адекватно и отчетливо понять это единство, если наперед не приобретет адекватного познания о нашем теле. Все, что было нами изложено до сих пор, имеет лишь общее значение и относится к человеку не более, чем к другим индивидуумам, которые, хотя и в различных степенях, однако же все одушевлены. В самом деле, в Боге необходимо существует идея всякой вещи, причину которой он составляет, точно так же как и идея человеческого тела, поэтому все сказанное нами об идее человеческого тела необходимо должно быть приложимо и к идее всякой другой вещи. Однако мы не можем отрицать и того, что идеи разнятся между собой, как и самые объекты, что одна идея бывает выше другой и заключает в себе более реальности, точно так же как и объект одной идеи бывает выше объекта другой и заключает в себе более реальности. Поэтому для определения того, чем отличается человеческая душа от других душ и в чем она выше их, нам необходимо изучить, как мы сказали, природу ее объекта, т.е. природу человеческого тела. Но я и не мог здесь изъяснить

ее, да это и не представляет необходимости для того, что я хочу доказать. Скажу только вообще, что, чем какое-либо тело способнее других к большему числу одновременных действий или страданий, тем душа его способнее других к одновременному восприятию большего числа вещей; и чем более действия какого-либо тела зависят только от него самого и чем менее другие тела принимают участия в его действиях, тем способнее душа его к отчетливому пониманию. Из этого мы можем видеть превосходство одной души перед другими, можем далее найти также причину того, почему мы имеем лишь весьма смутное познание о нашем теле, а также и многое другое, что я из этого далее выведу. По этой причине я счел нелишним тщательно изложить и доказать это, а для этого необходимо сказать прежде несколько слов *о природе тел*.

Человек есть *вещь*, состоящая из *модусов* двух разных атрибутов субстанции. Человеческое тело (модус протяжения) образует конкретный объект души (модуса мышления). Иначе говоря, *моя душа есть идея моего тела*.

Всё, что происходит с телом, отражается в душе. Все прочие вещи мы воспринимаем через призму деятельных либо пассивных состояний тела. Чем свободнее (самостоятельнее, активнее) тело в своих действиях, тем способнее душа к адекватному познанию вещей, взаимодействующих с ее телом.

Положение, что все индивидуумы в различной степени одушевлены, нередко расценивается как гилозоизм (от *греч.* *hyle* – материя, *зоэ* – жизнь). Но, как нетрудно увидеть из этой схолии, душа – это отнюдь не «психика» в обычном смысле слова. Каждому индивидууму соответствует особая идея в бесконечном разуме; она-то и есть «душа» данного индивидуума, или его «объективное бытие». Особенность *человеческой* души в том, что она *мыслит*, в отличие от «души» камня или «глупейшего осла» (примеры Спинозы).

Аксиома 1

Все тела или движутся, или покоятся.

Аксиома 2

Всякое тело движется то медленнее, то скорее.

Лемма 1

Тела различаются между собой по своему движению и покою, скорости и медленности, а не по субстанции.

Лемма 2

Все тела имеют между собой нечто общее.

Доказательство. Все тела имеют между собой то общее, что все они заключают в себе представление одного и того же атрибута (по опр. 1); далее, то, что все они могут двигаться то медленнее, то скорее и вообще – то двигаться, то покоиться.

Лемма 3

Тело, движущееся или покоящееся, должно определяться к движению или покою другим телом, которое в свою очередь определено к движению или покою третьим телом, это – четвертым, и так до бесконечности.

Аксиома 1

Все состояния (модусы), в которые какое-либо тело приводится действием другого тела, вытекают как из природы тела, подвергающегося действию, так и из природы тела действующего. Так что одно и то же тело движется различно, смотря по различию природы тел движущих, и, наоборот, одним и тем же телом различные тела движутся различно. <...>

Все сказанное касается *тел простейших*, именно тел, различающихся между собой только движением и покоем, скоростью и медленностью. Теперь перейдем к *телам сложным*.

В нескольких лаконичных аксиомах и леммах Спиноза формулирует принципы физики, кардинально отличные от принципов современной ему механики.

«Простейшие тела» различаются лишь количеством движения (энергия) и покоя (инерция). Они подобны квантам действия, но никак не атомам вещества. К «природе тел» не принадлежат ни величина, ни геометрическая форма, ни положение в пространстве, ни продолжительность их существования. Пространство и время в спинозовской физике вообще не являются «имманентными» свойствами тела. Это – формы внешнего взаимодействия движущихся тел и (неадекватные) формы чувственного восприятия «движения и покоя». Пространство и время относительны, лишь движение абсолютно.

В картезианской, а затем и ньютоновской механике дело обстояло обратным образом. Абсолютами считались пространство и время, а движение – относительным и приводящим: его сообщает материи внешняя сила – нематериальный Бог-перводвигатель. В одном из последних писем, адресованном математику и физику Чирнхаусу, Спиноза объявил «Декартовы принципы естествознания бесполезными, чтобы не сказать абсурдными» (1676).

Определение

Если несколько тел одинаковой или различной величины стесняются другими телами до соприкосновения друг с другом, или если они движутся с одинаковыми или различными скоростями так, что сообщают известным образом свои движения друг другу, то мы будем говорить, что такие тела соединены друг с другом и все вместе составляют одно тело, или индивидуум, отличающийся от других этой связью тел. <...>

Лемма 5

Если части, составляющие какой-либо индивидуум, сделаются больше или меньше, но в такой пропорции, что все они сохраняют в отношении друг к другу прежний способ движения и покоя, то и инди-

видуум также сохранит свою прежнюю природу без всякого изменения своей формы.

Лемма 6

Если некоторые из тел, слагающих индивидуум, будут принуждены изменить движение, которое они имеют по одному направлению, на движение по другому направлению, но таким образом, что будут в состоянии продолжать свои движения и сообщать их друг другу таким же образом, как и прежде, то и индивидуум сохранит свою природу без всякого изменения формы.

Лемма 7

Кроме всего этого, индивидуум, образованный таким образом, будет ли он в своем целом двигаться или оставаться в покое, будет ли его движение совершаться по тому или другому направлению, во всяком случае сохраняет свою природу, лишь бы только всякая часть его сохраняла свое движение и сообщала его другим частям точно так же, как и прежде.

Схолия. Из сказанного мы видим, каким образом сложный индивидуум может претерпевать различные состояния, сохраняя тем не менее свою природу. Притом мы брали до сих пор индивидуум, слагающийся из тел, различающихся между собой лишь своим движением и покоем, скоростью и медленностью, т.е. индивидуум, слагающийся из тел простейших. Если мы возьмем теперь другой индивидуум, составленный из нескольких индивидуумов различной природы, то найдем, что он может претерпевать еще многие другие состояния и тем не менее сохранять свою форму, так как каждая часть его, будучи составлена из многих тел, может (по пред. лемме) без всякого изменения своей природы двигаться то скорее, то медленнее и, следовательно, сообщать свои движения другим частям то скорее, то медленнее. Далее, если мы представим себе третий род индивидуумов, составленный из означен-

ных индивидуумов второго рода, то найдем, что он может изменяться еще многими другими способами без всякого изменения своей формы.

И если пойдем таким образом далее до бесконечности, то мы легко представим себе, что вся природа составляет один индивидуум, части которого, т.е. все тела, изменяются бесконечно многими способами без всякого изменения индивидуума в его целом.

«Индивидуумом» является любое сложное тело, способное «сохранять свою природу», т.е. характер динамической взаимосвязи более простых тел, из которых оно состоит. При этом его части могут претерпевать самые разные изменения. В классической немецкой философии такой индивидуум станет называться «органическим целым».

«Природа порожденная» есть индивидуум, сохраняющий себя вечно и в абсолютно неизменном виде, несмотря на бесконечно разнообразные изменения отдельных его частей.

Я должен был бы все это раскрыть шире и доказать, если бы моей целью был трактат собственно о теле. Но, как я уже сказал, моя цель иная, и я предпослал это только потому, что легко могу вывести из этого то, что предположил доказать.

Постулаты

1. *Тело человеческое* слагается из очень многих индивидуумов (различной природы), из которых каждый весьма сложен.

2. Некоторые из индивидуумов, из которых слагается человеческое тело, *жидки*, другие *мягки*, третьи, наконец, *тверды*.

3. Индивидуумы, слагающие человеческое тело, а следовательно, и само оно, подвергаются весьма многим действиям со стороны внешних тел.

4. Человеческое тело нуждается для своего сохранения в весьма многих других телах, через которые оно непрерывно как бы возрождается.

5. Если жидкая часть человеческого тела определяется внешним телом таким образом, что часто ударяется о другую часть его, мягкую, то она изменяет поверхность последней и оставляет на ней как бы некоторые следы внешнего действующего тела.

6. Человеческое тело может весьма многими способами двигать и располагать внешние тела.

Теорема 14

Человеческая душа способна к восприятию весьма многого и тем способнее, чем в большее число различных состояний может приходить ее тело.

Доказательство. Человеческое тело (по пост. 3 и 6) подвергается весьма многим действиям со стороны внешних тел и, в свою очередь, способно весьма многими способами действовать на внешние тела. А так как все, что имеет место в человеческом теле, душа человеческая (по т. 12) должна воспринимать, то отсюда следует, что человеческая душа способна к восприятию весьма многого и тем способнее и т.д.; что и требовалось доказать.

Способность действовать и изменяться «многими способами», «двигать и располагать внешние тела» и, в свою очередь, претерпевать «многие действия» с их стороны, является для Спинозы критерием «совершенства» живого тела (показателем достигнутой им высоты на эволюционной лестнице, если выражаться более современным слогом). Деятельность тела очерчивает и круг познавательных возможностей его души. Чем активнее действует тело, тем способнее душа к познанию окружающего мира.

Теорема 15

Идея, составляющая формальное бытие человеческой души, не проста, но слагается из весьма многих идей.

Доказательство. Идея, составляющая формальное бытие человеческой души, есть идея тела (по т. 13), которое (по пост. 1) слагается из очень многих весьма сложных индивидуумов. Но в Боге (по кор. т. 8) необходимо существует идея всякого индивидуума, входящего в состав тела. Следовательно (по т. 7), идея человеческого тела слагается из весьма многих идей, частей, его составляющих; что и требовалось доказать.

Спиноза отвергает распространенное представление о простоте человеческой души, «я». Здесь он снова расходится с Декартом. Если порядок вещей и идей тождественны (по теореме 7), то душа должна быть столь же сложна, как и ее объект – тело.

Теорема 16

Идея всякого состояния, в которое тело человеческое приводится действием внешних тел, должна заключать в себе как природу человеческого тела, так и природу тела внешнего.

Королларий 1. Отсюда следует, во-первых, что душа человеческая воспринимает вместе с природой своего тела и природу многих других тел.

Королларий 2. Следует, во-вторых, что идеи, которые мы имеем о внешних телах, более относятся к состоянию нашего тела, чем к природе тел внешних, что я и объяснил многими примерами в Прибавлении к первой части.

Неадекватные идеи выражают (отражают в душе) состояния человеческого тела, в которых его природа смешивается с природой воздействующих на него внешних тел. Такого рода идеи Спиноза называет «смутными» (*confusae* – дословно: «слитные, смешанные»). Они не дают «ясного и отчетливого» знания ни о внешних телах, ни о собственном теле человека. Но именно благодаря идеям тех «состояний, в которые человеческое тело приводится действием внеш-

них тел», мы получаем знание о *существовании* как собственного тела, так и других тел – знание о физическом мире вообще, пусть и неадекватное.

В части третьей «Этики» такого рода «гибридные» состояния человеческого тела (выражающие его природу в смешении с природой внешних тел, на него воздействующих) и соответствующие им идеи в душе получают название *аффектов*.

«Смутными» являются все идеи, образуемые при помощи чувств. Такие идеи, вместе с их объектами – чувственными образами тел, составляют сферу «воображения».

Теорема 17

Если тело человеческое приведено в состояние, заключающее в себе природу какого-либо внешнего тела, то душа человеческая будет смотреть на это внешнее тело как на действительно (актуально) существующее или находящееся налицо до тех пор, пока тело не подвергнется действию, исключающему существование или наличность означенного тела.

Королларий. Душа может смотреть на внешние тела, как бы на находящиеся налицо, хотя бы они на самом деле и не существовали и налицо не находились, если только человеческое тело подверглось однажды действию со стороны их.

Схолия. <...> Чтобы сохранить слова в их обыкновенном употреблении, мы будем называть далее такие состояния человеческого тела, идеи которых представляют нам внешние тела находящимися налицо, – *образами вещей* (rerum imagines), хотя бы они и не передавали фигур вещей; и когда душа будет созерцать тело таким образом, мы будем говорить, что она *воображает* (imaginari).

Я должен заметить здесь (чтобы приступить к объяснению того, что такое заблуждение), что *воображения* (imaginationes) души, рассматриваемые сами в себе, нисколько не заключают в себе заблуждения; иными словами, душа не ошибается в силу того толь-

ко, что она воображает; ошибается она лишь постольку, поскольку рассматривается лишенной идеи, исключающей существование тех вещей, которые она воображает существующими налицо. Ведь если бы душа, воображая несуществующие вещи находящимися налицо, вместе с тем знала, что эти вещи на самом деле не существуют, то такую силу воображения она считала бы, конечно, совершенством своей природы, а не недостатком; в особенности если бы такая способность воображения зависела от одной только ее природы, т.е. (по опр. 7, ч. I) была бы свободной.

Воображаемое само по себе не есть ложное. Если мы знаем, что данная вещь – воображаемая, что в реальности она не существует либо существует как-то иначе, – то мы ничуть не заблуждаемся. Знание природы чувств и принципов действия «силы воображения» позволяет избежать заблуждения. Разум делает воображение свободным, раскрывая истинное содержание образов чувств, отделяя реально существующее от мнимого, иллюзии – от фактов. Заблуждение возникает из-за *неразумного, некритического отношения* к рисуемым чувствами образам и «картинам».

Теорема 18

Если человеческое тело подверглось однажды действию одновременно со стороны двух или нескольких тел, то душа, воображая впоследствии одно из них, тотчас будет вспоминать и о других.

Схолия. Отсюда ясно, что такое *память*. Она есть не что иное, как некоторое сцепление идей, заключающих в себе природу вещей, находящихся вне человеческого тела, происходящее в душе сообразно с порядком и сцеплением состояний человеческого тела. Я говорю, во-первых, что память есть сцепление только идей, *заключающих* в себе природу вещей, находящихся вне человеческого тела, а не идей, *выражающих* природу этих вещей. Так как на самом деле эти идеи (по т. 16) суть идеи состояний человеческого тела,

закрывающих в себе как его природу, так и природу внешних тел. Во-вторых, я говорю, что это сцепление идей происходит сообразно с порядком и сцеплением состояний человеческого тела, дабы отличить его от сцепления идей, происходящего сообразно с порядком разума, помощью которого душа постигает вещи в их первых причинах и который один и тот же для всех людей.

Отсюда мы можем так же ясно понять, почему душа от мышления одной вещи тотчас же переходит к мышлению другой, не имеющей с первой никакого сходства. Так, например, римлянин от мышления слова *ротит* (яблоко) тотчас же переходит к мышлению плода, не имеющего с этим членораздельным звуком никакого сходства и ничего общего, кроме того, что тело этого человека часто подвергалось действию со стороны двух этих вещей, т.е. что человек часто при виде плода слышал слово *ротит*. Таким образом, всякий переходит от одной мысли к другой, смотря по тому, как привычка расположила в его теле образы вещей. Солдат, например, при виде следов коня на песке тотчас переходит от мысли о коне к мысли о всаднике, а отсюда – к мысли о войне и т.д. Крестьянин же от мысли о коне переходит к мысли о плуге, поле и т.д.; точно так же и всякий от одной мысли переходит к той или другой сообразно с тем, привык ли он соединять и связывать образы вещей таким или иным способом.

Теорема 19

Человеческая душа сознает тело человеческое и знает о его существовании только через идеи о состояниях, испытываемых телом.

Теорема 20

В Боге существует так же идея, иными словами, познание человеческой души, истекающая в Боге таким же образом и относящаяся к Богу точно так же, как идея, или познание человеческого тела.

Доказательство. Мышление есть атрибут Бога (по т. 1), а потому (по т. 3) в Боге необходимо должна существовать идея как самого мышления, так и всех его модусов, а следовательно (по т. 11), и человеческой души. Далее следует, что эта идея, или познание, души находится в Боге, не поскольку он бесконечен, а поскольку он составляет другую идею отдельной вещи (по т. 9). Но порядок и связь идей те же, что порядок и связь причин (по т. 7). Следовательно, эта идея, иными словами, познание души, проистекает в Боге и относится к Богу точно так же, как идея, или познание, тела; что и требовалось доказать.

Теорема 21

Эта идея души соединена с душой точно так же, как сама душа соединена с телом.

Доказательство. Что душа соединена с телом, это мы доказали из того, что тело составляет объект души (см. т. 12 и т. 13). Следовательно, на том же самом основании идея души должна быть соединена со своим объектом, т.е. с самой душой, точно так же, как сама душа соединена с телом; что и требовалось доказать.

Схoлия. Эту теорему гораздо яснее можно понять из сказанного в сх. т. 7. Мы показали там, что идея и тело, т.е. (по т. 13) душа и тело, составляют один и тот же индивидуум, представляемый в одном случае под атрибутом мышления, в другом – под атрибутом протяжения. Поэтому идея души и сама душа составляют одну и ту же вещь, представляемую под одним и тем же атрибутом, именно атрибутом мышления. Следовательно, говоря я, идея души и сама душа существуют в Боге, вытекая с одной и той же необходимостью из одной и той же способности мышления, так как в действительности идея души, т.е. идея идеи, есть не что иное, как форма идеи, поскольку она рассматривается как модус мышления безотносительно к объекту. Ибо раз кто-нибудь что-либо знает, он

тем самым знает, что он это знает, и вместе с тем знает, что он знает, что он это знает, и так до бесконечности. Но об этом после.

В теоремах 13–19 душа рассматривалась как идея *тела* – в отношении к своему объекту, или «объективно». Теперь пришло время взглянуть на душу «формально» – как на *идею* тела. Познание *формы* идеи (души), «как модуса мышления безотносительно к объекту», представляет собой *идею идеи*. Такую «метаидею» мы называем «самосознанием»; в Т1Е она же именовалась «рефлексивным познанием», выполняющим функцию метода мышления.

Отношение *идеи души* к самой душе, как *идее тела*, – точно такое же, как и отношение души к телу: эти две идеи составляют одну и ту же вещь, выраженную двумя разными способами («модусами»).

Теорема 22

Человеческая душа воспринимает не только состояния тела, но также и идеи этих состояний.

Теорема 23

Душа познает самое себя лишь постольку, поскольку она воспринимает идеи состояний тела.

Я воспринимаю себя, свою душу, через посредство идей состояний тела (аффектов). Никаким иным «зеркалом» для созерцания себя, кроме своего тела, душа не располагает. «Чистое» самосознание декартовского покроя – это фикция.

Теорема 24

Человеческая душа не заключает в себе адекватного познания частей, слагающих человеческое тело.

Теорема 25

Идея какого бы то ни было состояния человеческого тела не заключает в себе адекватного познания внешнего тела.


Теорема 26

Человеческая душа воспринимает всякое внешнее тело как действительно (актуально) существующее только посредством идеи о состояниях своего тела.

Доказательство. Если человеческое тело не подвергается никакому действию со стороны какого-либо внешнего тела, то (по т. 7) и идея человеческого тела, т.е. (по т. 13) человеческая душа, не подвергается никакому действию со стороны идеи о существовании этого тела, иными словами, существования этого внешнего тела она никоим образом не воспринимает. Поскольку же тело человеческое подвергается действию со стороны какого-либо внешнего тела, постольку (по т. 16 и ее кор.) и она воспринимает это внешнее тело; что и требовалось доказать.

Королларий. Поскольку человеческая душа воображает внешнее тело, она не имеет адекватного познания его.

Доказательство. Когда человеческая душа созерцает внешние тела через посредство идей о состояниях своего собственного тела, то мы говорим, что она воображает (см. сх. т. 17); каким-либо иным способом воображать внешние тела действительно (актуально) существующими душа (по пред. т.) и не может. Следовательно (по т. 25), поскольку человеческая душа воображает внешнее тело, она не имеет адекватного познания его; что и требовалось доказать.



Воображение есть созерцание душой внешних тел сквозь призму ее собственного тела, подвергающегося действиям со стороны этих внешних тел. Идеи воображения дают неадекватное познание внешних тел, поскольку образы этих тел всегда в той или иной мере «ис-

кривлены» моим персональным телом. И наоборот, образ моего тела «искривляется» постоянным воздействием на него внешних тел (см. две следующие теоремы).

Теорема 27

Идея какого бы то ни было состояния человеческого тела не заключает в себе адекватного познания самого человеческого тела.

Теорема 28

Идеи состояний человеческого тела, поскольку они относятся к одной только человеческой душе, не суть идеи ясные и отчетливые, но смутные.

Схолия. Точно таким же образом можно доказать, что идея, составляющая природу человеческой души, рассматриваемая сама в себе, не есть идея ясная и отчетливая; то же должно сказать, как это всякий легко может видеть, и об идее человеческой души и идеях идей состояний человеческого тела, поскольку они относятся к одной только душе.

Теорема 29

Идея идеи какого бы то ни было состояния человеческого тела адекватного познания человеческой души в себе не заключает.

Королларий. Отсюда следует, что человеческая душа во всех случаях, когда она воспринимает вещи из обыкновенного порядка природы, имеет не адекватное познание о себе самой, о своем теле и внешних телах, но только смутное и искаженное. Ибо душа познает самое себя лишь постольку, поскольку она воспринимает идеи состояний тела (по т. 23). Тело же свое (по т. 19) она точно так же воспринимает лишь через идеи о его состояниях, через которые (по т. 26) она воспринимает также и внешние тела.

Следовательно, поскольку она их имеет, она имеет не адекватное познание о самой себе (по т. 29), о своем теле (по т. 27) и о внешних телах (по т. 25), но только (по т. 28 и ее сх.) искаженное и смутное.

Схолия. Я настаиваю на том, что душа имеет не адекватное познание о самой себе, о своем теле и о внешних телах, но только смутное и искаженное, всякий раз, когда она воспринимает вещи из обыкновенного порядка природы, т.е. во всех тех случаях, когда она определяется к рассмотрению того или другого *извне*, случайно встречаясь с вещами, но не тогда, когда она определяется к уразумению сходств, различий и противоположностей между вещами *изнутри*, именно вследствие того, что она рассматривает сразу много вещей. Так как во всех тех случаях, когда она определяется так или иначе изнутри, она созерцает вещи ясно и отчетливо, что я и покажу ниже.

Созерцая свое отражение в «кривых зеркалах» (аффективных) состояний тела, душа получает лишь смутное, искаженное знание о себе самой. Состояния человеческого тела – да и само его существование – зависят от всеобщего «порядка природы», т.е. бесконечного ряда причин, о котором конечная душа представления не имеет и не может иметь. Однако, будучи *вещью мыслящей, разумной*, человеческая душа, помимо массы неадекватных внешних восприятий, от природы располагает некоторыми простейшими идеями, ясными и отчетливыми. И всё, что мы видим в свете этих идей – так сказать, «изнутри» души, – познается нами не иначе, как адекватно.

Теорема 30

О временном продолжении (длительности) нашего тела мы можем иметь только весьма неадекватное познание.

Доказательство. Временное продолжение нашего тела не зависит от его сущности (по акс. 1); не зависит оно также и от абсолютной природы Бога (по т. 21, ч. 1); но тело наше (по т. 28,

ч. I) определяется к существованию и действованию такими причинами, которые определены к существованию и действованию известным и определенным образом другими причинами, эти в свою очередь третьими, и так до бесконечности. Таким образом, продолжение нашего тела зависит от всеобщего порядка природы и строя вещей. Адекватное же познание того строя, в каком находятся вещи, находится в Боге, поскольку он имеет идеи всех их, а не поскольку он имеет одну только идею человеческого тела (по кор. т. 9). Поэтому, поскольку Бог рассматривается составляющим природу лишь человеческой души, он имеет о продолжении нашего тела познание весьма неадекватное, т.е. (по кор. т. 11) это познание в нашей душе весьма неадекватно; что и требовалось доказать.

«Длительность» – это *количество* существования, или его временная продолжительность. Для познания длительности существования какой-либо вещи, хотя бы одной, необходимо охватить разумом причинную взаимосвязь *всех* единичных вещей во Вселенной, «всеобщий порядок природы и строй вещей». Конечно, человеческому восприятию открыта лишь бесконечно малая область сущего, поэтому всякий акт познания под формой длительности обречен быть неадекватным. Ограниченность нашего знания о длительности существования единичных вещей выражается категорией *случайного* (см. королларий следующей теоремы).

Теорема 31

О продолжении отдельных вещей, находящихся вне нас, мы можем иметь только весьма неадекватное познание.

Королларий. Отсюда следует, что все единичные вещи случайны и разрушимы. В самом деле, мы не можем иметь об их длительности никакого адекватного познания (по пред. т.), а это и есть

то, что должно разуметь под случайностью вещей и их способностью к разрушению (см. сх. 1, т. 33, ч. I), так как кроме этого (по т. 29, ч. I) случайного нет ничего.

Теорема 32

Все идеи, поскольку они относятся к Богу, истинны.

Теорема 33

Идеи называются ложными не вследствие чего-либо положительного, в них находящегося.

Теорема 34

Всякая существующая в нас идея абсолютная, иными словами, адекватная и совершенная, – истинна.

Идеи, в отличие от тел, ни на йоту не искажают друг друга (в этом – различие атрибутов мышления и протяжения). Идеи бывают неадекватными лишь «объективно», поскольку в них выражаются аффективные состояния тела (модуса протяжения). «Формально» же – в отношении к другим идеям, к разуму в целом и к Богу как вещи мыслящей – все до единой идеи истинны. В своем первом письме Ольденбургу (1661) Спиноза оспаривает высказанное Ф. Бэконом уподобление разума «зеркалу с неровной поверхностью, которое, отражая лучи каких-нибудь предметов, примешивает свою собственную природу к природе этих предметов». Абсолютная, идеальная прозрачность «линзы» разума не позволяет ему служить «зеркалом» и отражать «лучи предметов».

Теорема 35

Ложность состоит в недостатке познания, заключающемся в неадекватных, т.е. искаженных и смутных, идеях.

Доказательство. В идеях нет ничего положительного, что составляло бы форму ложности (по т. 33). Но ложность не может состоять в абсолютном недостатке знания (так как не о телах, а о душах говорят, что они ошибаются и заблуждаются); она не может состоять также и в абсолютном неведении, так как не знать и заблуждаться — две вещи, совершенно различные. Следовательно, ложность состоит в недостатке знания, заключающемся в неадекватном познании вещей, т.е. в неадекватных и смутных идеях; что и требовалось доказать.

Схолия. В сх. т. 17 этой части я объяснил, в каком смысле ошибка состоит в недостатке познания. Для большего уяснения этого я дам такой пример. Люди заблуждаются, считая себя свободными. Это мнение основывается только на том, что свои действия они сознают, причин же, которыми они определяются, не знают. Следовательно, идея их свободы состоит в том, что они не знают никакой причины своих действий; что же касается того, что они говорят, будто человеческие действия зависят от свободы, то это слова, с которыми они не соединяют никакой идеи. В самом деле, что такое воля и каким образом двигает она тело, этого никто из них не знает; те же, которые болтают о другом и придумывают сидалища и места пребывания души, обыкновенно возбуждают лишь смех или отвращение¹. Точно таким же образом, смотря на солнце, мы воображаем, что оно находится от нас на расстоянии около 200 шагов. Но заблуждение это состоит не в одном только таком воображении, но в том, что, воображая таким образом, мы не знаем истинного расстояния солнца и причины этого воображения. Так как, хотя бы мы впоследствии и узнали, что солнце отстоит от нас более чем на 600 земных диаметров, тем не менее мы не перестанем воображать его вблизи; ибо мы воображаем солнце на таком близком расстоянии не

¹ Прозрачный намек на Декарта, поместившего душу в «маленькую железу в центре мозга». См.: Страсти души, I, § 31 и далее.

потому, что не знаем его истинного расстояния, но потому, что состояние нашего тела обнимает собой сущность солнца лишь постольку, поскольку само тело подвергается действию со стороны его.

Ложность (заблуждение) представляет собой *иллюзию знания* или же *недостаток знания*. В первом примере «свобода» – пустое слово, за которым не стоит никакая идея. Чем меньше люди сознают причины собственных действий, тем более свободными себя мнят. Это «свобода» иллюзорная. Во втором примере идея – утверждение о расстоянии до солнца – имеется. Она проистекает из недостаточного знания природы чувственных восприятий, в частности знания о взаимодействии солнечных лучей с глазом. Эта смутная идея воображения может быть исправлена разумом (знанием оптики), при этом чувственный образ солнца ничуть не изменится. В образах самих по себе нет ничего ложного – равно как и истинного. Образы чувств материальны, а истинными и ложными бывают только идеи.

Теорема 36

Идеи неадекватные и смутные вытекают с такой же необходимостью, как и идеи адекватные, т.е. ясные и отчетливые.

Теорема 37

То, что общо всем вещам (о чем см. выше лемму 2) и что одинаково находится как в части, так и в целом, не составляет сущности никакой единичной вещи.

Теорема 38

То, что общо всем вещам и что одинаково находится как в части, так и в целом, может быть представляемо только адекватно.

Королларий. Отсюда следует, что существуют некоторые идеи или понятия, общие всем людям, так как (по лемме 2) все тела

имеют между собой нечто общее, что (по пред. т.) должно быть всеми воспринимательно адекватно, т.е. ясно и отчетливо.

Теорема 39

Идея того, что общо и свойственно человеческому телу и некоторым из внешних тел, со стороны которых тело человеческое обыкновенно подвергается действиям, и что одинаково находится как в части каждого из этих тел, так и в целом, будет в душе также адекватна.

Королларий. Отсюда следует, что душа тем способнее ко многим адекватным восприятиям, чем более общего имеет ее тело с другими телами.

В теоремах 37–39 обсуждаются абстракции рассудка (ratio), которые Спиноза зовет «общими понятиями». В них выражены (а) тождественные свойства вещей как модусов одного и того же атрибута субстанции плюс (b) свойства, общие для всех атрибутов субстанции. Такие понятия не способны дать знания причинно-следственных связей, но передают всеобщие условия взаимодействия вещей и адекватно воспринимаются всеми людьми. Благодаря этому они могут и должны лежать в основании научных теорий в качестве аксиом.

Теорема 40

Все идеи, которые вытекают в душе из находящихся в ней адекватных идей, также адекватны.

Доказательство. Очевидно – это так. Ибо когда мы говорим, что идея вытекает в человеческой душе из находящихся в ней адекватных идей, мы говорим этим не что иное (по кор. т. 11), как то, что в самом божественном разуме существует идея, причину которой составляет Бог, не поскольку он бесконечен и не поскольку он подвергается воздействию со стороны идей весьма многих единичных вещей, но поскольку он составляет сущность только человеческой души.

Схолия 1. Я показал, таким образом, причину тех понятий, которые называются *общими* (Notiones Communes) и составляют основание для наших умозаключений. Но существуют еще и другие причины некоторых аксиом или понятий, которые полезно было бы объяснить тем же методом; из них стало бы ясно, какие понятия полезнее других и какие едва ли могут принести какую-либо пользу; какие затем общи всем и какие ясны и отчетливы только для тех, кто свободен от предрассудков, и какие, наконец, являются плохо основанными. Кроме того, стало бы ясно, откуда берут свое начало понятия, называемые *понятиями второго порядка*¹, а следовательно, и аксиомы, лежащие в их основе, а также и многое другое, составлявшее когда-то предмет моих размышлений в этой области. Но так как я сделал это предметом другого трактата², а также чтобы не утомить читателей излишним многословием, я решил здесь не затрагивать этого.

Однако, чтобы не упустить здесь чего-либо такого, что необходимо знать, я изложу вкратце те причины, от которых берут свое начало так называемые *трансцендентальные термины*, как то: *сущее, вещь, нечто*.

Эти термины происходят вследствие того, что тело человеческое по своей ограниченности способно сразу образовать в себе отчетливо только известное число образов (что такое образ, я объяснил в сх. т. 17). Если это число переступается, то такие образы начинают сливаться, и если это число образов, к одновременному

¹ В популярных во времена Спинозы учебниках по логике «вторичными понятиями» (notiones secundae) назывались абстракции, служащие для упорядочения (первичных) понятий о единичных вещах. Спиноза относит такого рода абстракции – например, род и вид, число, время и др. – к классу «сущих рассудка» (entia rationes).

² Скорее всего, это – «Трактат об усовершенствовании разума», хотя Спиноза мог иметь в виду и «Метафизические мысли» (Приложение к геометрическому изложению «Начал философии» Декарта). В первой главе там дается классификация понятий и подробно разбираются «сущие рассудка».

отчетливому образованию которых тело способно, далеко переступается, то все они совершенно сливаются между собой. В таком случае, как ясно из кор., т. 17 и т. 18, человеческая душа может сразу отчетливо воображать лишь столько тел, сколько образов может сразу образоваться в ее теле. Если же образы в теле совершенно сливаются, то и душа будет воображать все тела слитно, без всякой отчетливости, и понимать их как бы под одним атрибутом, именно под атрибутом сущего, вещи и т.д. Это можно вывести также и из того, что образы не всегда имеют одинаковую силу, а также и из других причин, аналогичных этим, излагать которые здесь нет нужды, так как для той цели, которую мы преследуем, достаточно рассмотреть только одну, ибо все они приводят к тому заключению, что эти термины обозначают идеи самые смутные.

Из подобных же причин возникли далее те понятия, которые называют *всеобщими* (универсальными, абстрактными), как то: *человек, лошадь, собака* и т.д. А именно понятия эти возникают вследствие того, что в человеческом теле образуется столько образов, например *людей*, что они если не совершенно превосходят силу воображения, то однако в такой степени, что незначительные особенности, отличающие каждого из них (а именно цвет, величину и т.д.), и их определенное число душа воображать не в силах и воображает отчетливо только то, в чем все они, поскольку тело подвергается действию со стороны их, сходны, ибо с этой стороны тело подвергается действию всего более, а именно от всякого отдельного человека. Это-то душа и выражает словом «человек» и утверждает о всех бесконечно многих отдельных людях, ибо воображать определенное число отдельных людей душа, как мы сказали, не в состоянии. Но должно заметить, что эти понятия образуются не всеми одинаково, но различны для каждого соответственно с тем, со стороны чего его тело чаще подвергалось действию и что его душа легче воображает или вспоминает. Так, например,

тот, кто чаще с удивлением созерцал телосложение человека, понимает под словом *человек* животное с прямым положением тела; а кто привык обращать внимание на что-либо другое, образует иной общий образ людей, — что человек, например, есть животное, способное смеяться, животное двуногое, лишенное перьев, животное разумное. Точно так же и обо всем остальном каждый образует универсальные образы сообразно с особенностями своего тела. Поэтому неудивительно, что среди философов, желавших объяснить естественные вещи одними только образами вещей, возникло столько несогласий.

«Трансцендентальные термины» и «универсальные понятия» принадлежат низшему роду познания — воображению. Эти абстракции способны дать лишь смутное познание образов вещей, возникающих в человеческом теле под воздействием внешних тел, — в отличие от «общих понятий» рассудка, дающих адекватное знание свойств вещей.

Схолия 2. Из всего вышесказанного становится ясно, что мы многое постигаем и образуем всеобщие понятия, во-первых, из отдельных вещей, искаженно, смутно и беспорядочно воспроизводимых перед нашим умом нашими чувствами (см. кор. т. 29): поэтому я обыкновенно называю такие понятия — *познанием через беспорядочный опыт* (*cognitio ab experientia vaga*). Во-вторых, из знаков, например из того, что, слыша или читая известные слова, мы вспоминаем о вещах и образуем о них известные идеи, схожие с теми, посредством которых мы воображаем вещи (см. сх. т. 18). Оба эти способа рассмотрения вещей я буду называть впоследствии *познанием первого рода, мнением или воображением* (*cognitio primi generis, opinio vel imaginatio*). В-третьих, наконец, из того, что мы имеем общие понятия и адекватные идеи о свойствах вещей (см. кор. т. 38, т. 39 с ее кор. и т. 40). Этот способ познания я буду называть *рассуд-*

ком и познанием второго рода (*ratio et secundi generis cognitio*). Кроме этих двух родов познания существует, как я покажу впоследствии, еще третий, который будем называть *знанием интуитивным* (*scientia intuitiva*). Этот род познания ведет от адекватной идеи о формальной сущности каких-либо атрибутов Бога к адекватному познанию сущности вещей. Объясню все это одним примером. Даны три числа для определения четвертого, которое относится к третьему так же, как второе к первому. Купцы не затруднятся помножить второе число на третье и полученное произведение разделить на первое; потому, разумеется, что они еще не забыли то, что слышали без всякого доказательства от своего учителя, или потому, что многократно испытали это на простейших числах, или, наконец, в силу доказательства т. 197-й книги Евклида, именно из общего свойства пропорций. В случае же самых простых чисел во всем этом нет никакой нужды. Если даны, например, числа 1, 2, 3, то всякий видит, что четвертое пропорциональное число есть 6, и притом гораздо яснее, так как о четвертом числе мы заключаем из отношения между первым и вторым, которое видим с первого взгляда.

Спиноза много пишет о воображении и рассудке, но редко и скупо — об «интуитивном знании». Примеров такого знания, по его собственному признанию, у него «весьма мало». В этой схолии, как и в ТIE, вместо *примера* дается *аналогия* из области арифметики.

Познание третьего рода исходит из идей о «формальной сущности атрибутов Бога», т.е. знания законов природы, а приходит к идеям о сущности вещей. Интуитивное знание у Спинозы, в отличие от Декарта, не касается аксиоматики. Это — вершина процесса познания, а не его отправной пункт.

Процесс адекватного познания в целом выглядит как движение разума от «общих понятий» о свойствах вещей — к познанию законов природы, а далее — к конкретному знанию *сущности* вещей (о *существовании* единичных вещей нас извещает воображение).

Теорема 41

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

Теорема 42

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

Теорема 43

Тот, кто имеет истинную идею, вместе с тем знает, что имеет ее и в истинности вещи сомневаться не может.

Схотлия. В сх. т. 21 этой части я объяснил, что такое идея идеи. Но должно заметить, что предыдущая теорема достаточно ясна и сама собой. В самом деле, всякий, имеющий истинную идею, знает, что истинная идея заключает в себе величайшую достоверность, так как иметь истинную идею значит не что иное, как познавать известную вещь совершенным, т.е. наилучшим, образом, и никто, конечно, не может сомневаться в этом, если только он не думает, что идея есть что-то немое наподобие рисунка на доске, а не модус мышления, именно само разумение. Кто может знать, спрашиваю я, что он обладает разумением какой-либо вещи, если он ее уже не уразумел? Т.е. кто может знать, что ему известна какая-либо вещь, если она прежде уже не стала ему известна? И какое мерило истины может быть яснее и вернее, как не сама истинная идея? Как свет обнаруживает и самого себя и окружающую тьму, так и истина есть мерило и самой себя и лжи.

Я ответил этим, думаю я, на следующие вопросы. Если истинная идея отличается от ложной только согласием с своим объектом (ideatum), то обладает ли истинная идея какой-либо реальностью или совершенством преимущественно перед ложной (они ведь различаются между собой лишь по внешнему признаку), а сле-

довательно, и человек, имеющий истинные идеи, имеет ли какое-либо преимущество перед тем, который имеет лишь идеи ложные? Отчего происходит далее то, что люди имеют ложные идеи? И, наконец, откуда кто-либо может наверное знать, что он имеет идеи, согласные с их объектами? Ответы на эти вопросы, говорю я, по моему мнению, уже даны мною. Ибо что касается до различия между истинной идеей и ложной, то из т. 35 известно, что первая из них относится ко второй точно так же, как существующее к несуществующему; причину же лжи я самым ясным образом показал в т. 19 – 35 со схолиєю последней из них; ясно также и различие между человеком, имеющим истинные идеи, и тем, который имеет одни только ложные. Наконец, что касается последнего вопроса, именно откуда человек может знать, что он имеет идею, согласную с своим объектом (*ideatum*), то я только что более чем достаточно показал, что это происходит из одного только того, что он имеет идею, согласную с своим объектом, иными словами, из того, что истина есть мерило самой себя. К этому надо прибавить, что душа наша, поскольку она правильно воспринимает вещи, составляет часть бесконечного разума Бога (по кор. т. 11), и следовательно, необходимо, чтобы ясные и отчетливые идеи нашей души были так же истинны, как идеи Бога.

Идея не телесный чувственный образ вещи, «наподобие рисунка на доске», но модус мышления, в котором природа вещи выражается «совершенным образом» (идеально).

Классическая дефиниция истины, как соответствия идеи с объектом, ухватывает лишь *внешнее отличие* истинной идеи от ложной. Истинная идея не нуждается в сравнении с реальной вещью, она обладает «*имманентной*», *внутренней* достоверностью. Знающий истину не может всерьез сомневаться в ее истинности – сомнение сопутствует лишь идеям неистинным. Знание, которое требует «*верификации*», т.е. проверочной операции соотнесения себя с предме-

том, является *мнимым, воображаемым*. Это – знание предмета лишь на словах, «из знаков», а не на деле.

Теорема 44

Природе разума свойственно рассматривать вещи не как случайные, но как необходимые.

Королларий 1. Отсюда следует, что от одного только воображения зависит то, что мы смотрим на вещи как на случайные, как в отношении к прошедшему, так и в отношении к будущему.

Схолия. Объясню в немногих словах, каким образом это происходит. Выше мы показали (т. 17 с ее кор.), что душа, хотя бы вещи и не существовали, однако всегда воображает их находящимися налицо, если только нет причин, исключающих их наличное существование. Затем (т. 18) мы показали, что если тело человеческое подверглось однажды действию одновременно со стороны двух внешних тел, то душа, воображая впоследствии какое-либо одно из них, тотчас же вспомнит и о другом, т.е. будет смотреть на оба тела как на находящиеся налицо, если только нет причин, исключающих их наличное существование. Никто не сомневается, кроме того, что мы воображаем также и время, именно вследствие того, что воображаем, что тела двигаются медленнее, или скорее друг друга, или же с одинаковой скоростью. Предположим теперь, что мальчик, который вчера утром в первый раз видел Петра, в полдень Павла, вечером Семена, сегодня утром видит Петра во второй раз. Из т. 18 этой части ясно, что, как только он увидит утренний свет, он вообразит себе солнце проходящим по небу тот же путь, как и в предыдущий день, иными словами, целый день, а вместе с тем одновременно с утром он вообразит Петра, с полднем – Павла, с вечером – Семена, т.е. существование Павла и Семена он вообразит в отношении к будущему времени. И, наоборот, если он увидит вечером Семена, то отнесет Павла и Петра к прошедшему време-

ни, именно воображая их вместе с прошедшим временем; и так он будет воображать тем постояннее, чем чаще будет видеть их в том же самом порядке. Если случится когда-либо, что когда-нибудь вечером вместо Семена он увидит Якова, то на следующее утро он будет воображать вместе с вечером то Семена, то Якова, но не обоих их вместе, так как предполагается, что он видел вечером только одного из них, а не обоих. Таким образом, его воображение будет колебаться, и он будет воображать с будущим вечером то того, то другого, т.е. никого из них он не будет созерцать в будущем времени наверное, но обоих случайно. Такое же колебание воображения будет происходить в случае воображения таких вещей, которые мы рассматриваем таким же образом в отношении к прошедшему времени или настоящему; и, следовательно, мы будем воображать вещи как в отношении к настоящему времени, так и к прошедшему или будущему случайными.

Королларий 2. Природе разума свойственно постигать вещи под некоторой формой вечности.

Доказательство. Природе разума (по пред. т.) свойственно рассматривать вещи как необходимые, а не как случайные. Эту необходимость вещей разум постигает правильно, т.е. (по акс. 6, ч. I) как она есть в себе. Но (по т. 16, ч. I) эта необходимость вещей есть сама необходимость вечной природы Бога. Следовательно, природе разума свойственно рассматривать вещи под формой вечности. К этому следует прибавить, что основы разума (Ratio) составляют понятия (по т. 38), выражающие то, что общо для всех вещей, а (по т. 37) не сущность какой-либо единичной вещи, и которые поэтому должны быть представляемы без всякого отношения ко времени, но под формой вечности; что и требовалось доказать.

Категория случайного относится исключительно к *существованию*, а не к сущности вещей и является формой «познания первого

рода» – воображения. Когда душа колеблется – затрудняется определить продолжительность существования вещи, время ее возникновения или исчезновения, наличие или отсутствие вещи в тот или иной момент времени, – тогда вещь представляется как *случайная*.

Рассудок (*ratio*, в этой теореме переводится как «разум») оперирует «общими понятиями» и не затрагивает единичные вещи – ни сущности их, ни существование. Идеи рассудка, или «познания второго рода», абсолютно безразличны ко времени: общие свойства вещей и законы природы постигаются «под некоторой формой вечности».

Теорема 45

Всякая идея любого тела или единичной вещи, действительно (актуально) существующей, необходимо заключает в себе вечную и бесконечную сущность Бога.

Схолия. Под существованием я не разумею здесь временного продолжения, т.е. существования, поскольку оно понимается абстрактно и как некоторый вид количества. Я говорю о самой природе существования, приписываемого отдельным вещам на основании того, что из вечной необходимости божественной природы вытекает бесконечно многое бесконечно многими способами (см. т. 16, ч. 1). Речь моя, говорю я, о самом существовании единичных вещей, поскольку они находятся в Боге. Ибо хотя каждая отдельная вещь определяется к известного рода существованию другой отдельной вещью, однако сила, с которой каждая из них пребывает в своем существовании, вытекает из вечной необходимости божественной природы (см. об этом кор. т. 24, ч. 1).

Существование вещей может мыслиться двояко: (1) во времени, или «абстрактно, как вид количества», либо (2) «в Боге», т.е. под углом зрения причинно-следственных связей и функции данной вещи во всеобщем «порядке природы».

Теорема 46


Познание вечной и бесконечной сущности Бога, которую заключает в себе всякая идея, адекватно и совершенно.

Теорема 47

Человеческая душа имеет адекватное познание вечной и бесконечной сущности Бога.

Схолия. Отсюда мы видим, что бесконечная сущность Бога и его вечность всем известны. А так как все существует в Боге и представляется через Бога, то отсюда следует, что мы из этого познания можем вывести весьма многое, что будет адекватно познаваемо нами, и образовать через это тот третий род познания, о котором мы говорили в сх. 2, т. 40 этой части и преимущество и пользу которого покажем в пятой части. Что же касается до того, что люди не имеют столь же ясного познания Бога, как познание общих понятий, то это происходит потому, что они не могут воображать Бога так, как воображают тела, и что слово «Бог» они связывают с образами вещей, которые обыкновенно видят; они и не могут избежать этого, так как беспрестанно подвергаются действию со стороны внешних тел. И действительно, большая часть ошибок состоит лишь в том, что мы неправильно прилагаем к вещам названия. Если, например, кто-либо говорит, что линии, проведенные из центра круга к его окружности, не равны, то, конечно, он понимает под кругом нечто другое, чем математики. Точно так же, когда люди ошибаются в вычислении, в уме они имеют одни цифры, на бумаге другие. Поэтому, обращая внимание на их ум, они, конечно, не ошибаются; однако мы считаем их ошибающимися, так как думаем, что в уме они имеют те же самые числа, которые стоят на бумаге. Если бы этого не было, то мы не верили бы, что они ошибаются, точно так же как я не поверил, что ошибался человек, кричавший недавно, что его двор улетел на курицу сосе-


да; мысль его была для меня достаточно ясна. Отсюда-то и возникает большая часть несогласий, а именно или вследствие того, что люди неправильно выражают свои мысли, или вследствие того, что неверно истолковывают чужие, ибо в действительности в то время, как они самым жестоким образом противоречат друг другу, они думают или то же самое, или различное, так что тех ошибок и нелепостей, которые они приписывают друг другу, на самом деле не существует.



Спиноза отвергает учения о потаенной, открытой лишь избранным сущности Божества. Идея Бога относится к числу «общих понятий» рассудка. В ней нет ничего мистического или эзотерического – более простой и ясной идеи и быть не может. Эта идея известна любому, у кого есть хоть капля разума.

Почему же у людей столько разных представлений о Боге? Во-первых, потому, что воображение к *идее* Бога примешивает *чувственные образы*, которые у многих различны. Во-вторых, люди по-разному выражают мысли, из-за чего могут неверно понять друг друга: на уме одно и то же, а на словах – разное, и наоборот. Есть и третья причина, указанная в начале «Богословско-политического трактата»: природную идею Бога затемняют суеверия – «пустая религия, насаждающая лишь призраки, душевную скорбь и бредовые страхи».

Если все люди уже обладают идеей Бога от природы, что же тогда дает нам «метафизическая» часть «Этики»? Очевидно, она представляет собой «рефлексивное познание», или *идею идеи* Бога, служащую «истинным методом» усовершенствования разума.



Теорема 48

В душе нет никакой абсолютной или свободной воли; но к тому или другому хотению душа определяется причиной, которая в свою очередь определена другой причиной, эта – третьей и так до бесконечности.

Доказательство. Душа (по т. 11) составляет известный и определенный модус мышления и, следовательно (по кор. 2 т. 17, ч. 1), не может быть свободной причиной своих действий, иными словами, не может иметь абсолютной способности хотеть или не хотеть; к тому или другому хотению она (по т. 28, ч. 1) должна определяться причиной, которая в свою очередь определена другой причиной, эта – третьей, и так до бесконечности; что и требовалось доказать.

Схолия. Точно таким же образом доказывается, что в душе нет никакой абсолютной способности разума, желания, любви и т.д. Отсюда следует, что эти и другие подобные способности или совершенно вымышлены, или же составляют не что иное, как метафизические или универсальные сущности (*entia metaphysica, sive universalia*), обыкновенно образуемые нами из единичных явлений, так что ум и воля относятся к той или другой идее или к тому или другому волевому явлению точно так же, как каменность к тому или другому камню или человек к Петру и Павлу. Причину же, почему люди считают себя свободными, мы объяснили в Прибавлении к первой части.

Однако, прежде чем идти далее, должно заметить, что под волей я разумею способность утверждения и отрицания, а не желание; я разумею, говорю я, способность, по которой душа утверждает или отрицает, что истинно и что ложно, а не желание, по которому душа домогается какой-либо вещи или отвращается от нее. Но, после того как мы доказали, что эти способности составляют всеобщие (универсальные) понятия, не отличающиеся от тех единичных явлений, из которых мы их образуем, нам нужно рассмотреть, составляют ли самые волевые явления что-либо, кроме идей о вещах. Нужно рассмотреть, говорю я, существует ли в душе какое-либо иное утверждение и отрицание, кроме того, которое заключает в себе идея, поскольку она есть идея (о чем см.

следующую теорему, равно как и опр. 3 этой части), чтобы наше мышление не поняли как совокупность картин, так как под идеями я разумею не образы, получающиеся в глубине глаза и, если угодно, внутри мозга, а представления мышления (Cogitationis conceptus).

Ни одна человеческая способность не абсолютна, не может быть в полной мере свободной. Любое действие человека обусловлено, помимо самой человеческой природы, также и внешними причинами, в конечном счете – Природой в целом. В ней человек – лишь *модус* (субстанции, Бога, «порождающей природы») и *частица* («порожденной природы», Вселенной).

Воля обычно понимается как *желание*, т.е. аффект души. Спиноза же под «волей» понимает *суждение* – утвердительное и отрицательное. Такой «волей» обладает любая идея, в том числе и человеческая душа, как идея тела. Наличие в составе идеи утверждения и отрицания есть то, что отличает идеи от чувственных образов. Одно дело видеть (и вообще, чувствовать) вещь, нарисовать «в голове» ее образ, и совсем иное – утверждать или отрицать, что эта вещь существует, имеет особые свойства, структуру, причинные связи и т.д.

Теорема 49

В душе не имеет места никакое волевое явление, иными словами – никакое утверждение или отрицание, кроме того, какое заключает в себе идея, поскольку она есть идея.

Королларий. Воля и разум – одно и то же.

Доказательство. Воля и ум не составляют ничего помимо отдельных волевых явлений и идей (по т. 48 и ее сх.). Отдельное же волевое явление (volitio) и идея – одно и то же. Следовательно, воля и разум (intellectus) – одно и то же; что и требовалось доказать.

Схолия. Мы опровергли, таким образом, ту причину ошибок, которая обыкновенно указывается. Мы показали, что ложность

состоит лишь в недостатке знания, заключающемся в искаженных и смутных идеях. Поэтому ложная идея в силу того, что она ложна, не заключает в себе достоверности. Когда мы говорим таким образом, что человек успокаивается на ложном и не сомневается в нем, то это не значит, что он сознает это как достоверное, но только, что он не сомневается или что он успокаивается на ложном вследствие того, что нет никаких причин, которые заставили бы колебаться его воображение. Об этом см. сх. т. 44 этой части. Следовательно, хотя бы предполагалось, что человек держится ложного, однако мы никогда не можем сказать, что он сознает это как достоверное. Ибо под достоверностью мы понимаем нечто положительное (см. т. 43 с ее сх.), а не просто отсутствие сомнения. Под недостатком же достоверности мы разумеем ложность.

Для большего уяснения предыдущей теоремы остается прибавить несколько замечаний и затем ответить на те возражения, которые могут быть выставлены против изложенного нашего учения. Наконец, для устранения всяких недоумений я счел нужным указать на некоторые полезные следствия этого учения. Я говорю *некоторые*, так как самые главные будут более понятны из того, что мы скажем в пятой части.

Итак, я начну с первого и напому читателям, что следует делать тщательное различие между идеей или понятием души и образами воображаемых нами вещей. Затем необходимо делать различие между идеями и словами, которыми мы обозначаем вещи. Вследствие того, что эти три вещи, т.е. образы, слова и идеи, многими или совершенно смешиваются, или различаются недостаточно тщательно, или, наконец, недостаточно осторожно, — на это учение о воле, знать которое решительно необходимо как для умозрения, так и для разумного устройства жизни, не обращено совершенно никакого внимания. Те, которые думают, будто идеи состоят в образах, возникающих в нас вследствие столкновения с телами, убеждены,

что идеи тех вещей, о которых мы не можем составить никакого им подобного образа, суть не идеи, а только фикции, измышляемые нами по свободному произволу воли. Таким образом, они смотрят на идеи, как на немые фигуры на картине, и, будучи одержимы этим предрассудком, не видят, что всякая идея, в силу того, что она идея, заключает в себе утверждение или отрицание. Далее те, которые смешивают слова с идеей или с утверждением, заключающимся в идее, думают, что их воля может идти наперекор тому, что они чувствуют; между тем как они утверждают или отрицают что-либо противное их чувству только на одних словах. Но от этих предрассудков может легко отделаться всякий, кто обратит внимание на природу мышления, которое никоим образом не заключает в себе понятия протяжения; он ясно поймет из этого, что идея (составляя модус мышления) не состоит ни в образе какой-либо вещи, ни в словах, ибо сущность слов и образов составляется из одних только телесных движений, никоим образом не заключающих в себе понятия мышления.

Критика эмпирических представлений о мышлении. Главная ошибка эмпириков – смешение идей, или «понятий души», – со словами и образами чувств. За словесными утверждениями и отрицаниями далеко не всегда стоит какая-либо идея, куда чаще это бывают образ и аффект. Последние возникают в человеческом теле «вследствие столкновения с (внешними) телами», тогда как идеи образуются не иначе как из других идей.

Эмпирическая философия любого вида и оттенка покоится на смешении идеального с материальным, мыслей – с ощущениями, образами чувств и производными от них словесными абстракциями. Слова «идея» и «мысль» обычно распространяются на всё без разбора содержимое души.

Этих немногих замечаний будет достаточно. Поэтому переходим к вышеупомянутым *возражениям*.

Первое из них состоит в том, что воля будто бы простирается далее, чем разум, и следовательно – отлична от него¹. Основание считать волю простирающейся далее, чем разум, составляет, как говорят, опыт, учащий нас, что мы не нуждаемся в большей, чем имеем, способности к соглашению, т.е. к утверждению или отрицанию, для соглашения с бесконечным числом других вещей, которых не воспринимаем; в большей же способности к разумению мы нуждаемся. Следовательно, воля отличается от разума тем, что последний конечен, а она бесконечна. **Во-вторых**, нам можно возразить, что опыт, по-видимому, самым ясным образом учит нас, что мы можем удерживаться от суждения, дабы не соглашаться с вещами, которые мы воспринимаем. Это подтверждается также и тем, что никогда не говорят, что кто-либо обманывается, поскольку он воспринимает что-либо, но только – поскольку он соглашается с этим или нет. Если, например, кто-либо воображает крылатого коня, то он еще не признает через это, что крылатый конь существует, т.е. он не впадает через это в ошибку, если только не признает вместе с тем, что крылатый конь существует. Таким образом, по-видимому, опыт самым ясным образом учит нас, что воля, т.е. способность соглашаться, свободна и отлична от способности мышления. **В-третьих**, можно возразить, что одно какое-либо утверждение не содержит, по-видимому, в себе более реальности, чем другое, т.е. для признания истинным того, что истинно, мы не нуждаемся, по-видимому, в большей способности, чем для признания истинным чего-либо ложного. А мы знаем, что одна идея может иметь более реальности или совершенства, чем другая, так как, насколько объекты превосходят друг друга, настолько и их идеи совершеннее одна другой. Отсюда также будто бы обнаруживается разница между волей и разумом. **В-четвертых**, можно возразить: если человек не действует по свободе воли, то что же произойдет, если он будет находиться в равно-

¹ Так объяснял происхождение человеческих заблуждений Декарт.

веси, как Буриданова ослица?¹ Погибнет от голода и жажды? Если я соглашусь с этим, то мне скажут, что, по-видимому, я говорю не о человеке, а об ослице или статуе человека. Если не соглашусь, то, значит, человек будет определять самого себя, и, следовательно, он обладает способностью идти и делать, что хочет. Кроме этих можно, вероятно, сделать еще и другие возражения. Но так как я не обязан спорить со всем, что может каждому прийти в голову, то и постараюсь ответить лишь на эти возражения, и притом как можно короче.

На **первое** из них я скажу следующее: я согласен, что воля простирается далее, чем разум (*intellectus*), если под разумом понимать одни только ясные и отчетливые идеи; но я отрицаю, чтобы воля простиралась далее, чем восприятия, или способность составлять понятия (представления – *facultas concipiendi*), и я совершенно не вижу, почему бесконечной должна быть названа способность воли преимущественно перед способностью чувствовать: как одной и той же способностью воли мы можем утверждать бесконечно многое (однако одно после другого, ибо мы не можем утверждать сразу бесконечно многое), точно так же одной и той же способностью чувствовать мы можем чувствовать или воспринимать бесконечное множество тел (конечно, одно после другого). Если же скажут, что существует бесконечно многое, чего мы не можем воспринимать, я с своей стороны скажу, что этого мы не можем достичь и ни в каком мышлении, а следовательно, и никакой способностью воли. Но если бы, говорят, Бог захотел сделать так, чтобы мы и это воспринимали, то он должен был бы дать нам большую, чем дал, способность восприятия, но не большую, чем дал, способность воли. Однако это то же самое, что сказать, что если бы Бог захотел сделать так, чтобы мы постигали бесконечное число других сущностей, то для того, чтобы мы могли

¹ Схоластик XIV столетия Жан Буридан предложил мысленный эксперимент: осел стоит на равном расстоянии между двумя абсолютно одинаковыми лужайками или охапками сена. В подобной ситуации лишь свободная воля спасла бы его от гибели.

обнять это бесконечное число сущностей, ему необходимо было бы дать нам больший, чем он дал, разум, но не более универсальную идею сущности, ибо мы показали, что воля есть универсальная сущность, иными словами, идея, которой мы выражаем все отдельные волевые явления, т.е. то, что общо всем им. Если же эту общую, или универсальную, идею всех волевых явлений считают таким образом за способность, то нет ничего удивительного, если говорят, что эта способность простирается в бесконечность за пределы разума: универсальное одинаково прилагается как к одному индивидууму, так и к нескольким, равно как и к бесконечному числу их.


На **второе** возражение я отвечаю отрицанием того, будто бы мы имеем свободную способность удерживаться от своего суждения. Когда мы говорим, что кто-либо удерживается от своего суждения, мы говорим этим только то, что он видит, что познает вещь неадекватно. Таким образом, воздержание от суждения на самом деле есть восприятие, а не свободная воля. Чтобы яснее понять это, представим себе мальчика, воображающего лошадь и ничего более. Так как такое воображение заключает в себе существование лошади (по кор. т. 17) и так как мальчик не представляет ничего, что уничтожало бы это существование, то он необходимо будет смотреть на лошадь как на находящуюся налицо и не будет в состоянии сомневаться в ее существовании, хотя и не знает о нем достоверно. То же самое мы ежедневно испытываем во сне, и я не верю, чтобы кто-либо думал, будто он обладает во время сна свободной способностью воздержаться от суждения о своих снах и сделать так, чтобы ему не снилось то, что снится. И тем не менее случается, что мы и во время сна удерживаемся от суждения, а именно, когда нам снится, будто мы видим сон. Далее я согласен, что никто не обманывается, поскольку он воспринимает что-либо, т.е. я согласен, что воображения души, рассматриваемые сами в себе, не заключают в себе ничего ошибочного (см. сх. т. 17); но я отрицаю, чтобы чело-

век, поскольку он воспринимает, обходился без всякого утверждения. В самом деле, что такое значит воспринимать крылатого коня, как не утверждать об этом коне, что он имеет крылья? В самом деле, если бы душа кроме крылатого коня ничего другого не воспринимала, то она смотрела бы на него, как на находящегося налицо, и не имела бы никакой причины сомневаться в его существовании, равно как и никакой возможности не признавать его, если только воображение крылатого коня не связано с идеей, уничтожающей существование этого коня, или если только душа не знает, что идея крылатого коня, которую она имеет, неадекватна; в таком случае она или необходимо будет отрицать существование этого коня, или необходимо сомневаться в нем.

Этим, я думаю, я ответил также и на **третье** возражение, именно сказав, что воля есть нечто универсальное, прилагаемое ко всем идеям и обозначающее только то, что общо всем этим идеям, а именно утверждение, адекватная сущность которого, поскольку она рассматривается, таким образом, абстрактно, должна находиться вследствие этого во всякой идее и лишь в этом смысле быть во всех идеях одной и той же; но не поскольку она рассматривается составляющей сущность идеи, ибо в этом отношении отдельные утверждения различаются между собой так же, как и самые идеи. Так, например, то утверждение, которое заключает в себе идея круга, отличается от утверждения, заключающегося в идее треугольника, точно так же как идея круга отличается от идеи треугольника. Далее, я совершенно отрицаю, будто бы мы нуждаемся в одинаковой силе мышления как для утверждения того, что истинно то, что истинно, так и для утверждения того, что истинно то, что ложно: эти два утверждения в отношении к душе относятся друг к другу так же, как существующее к несуществующему; ибо в идеях нет ничего положительного, что составляло бы форму ложности (см. т. 35 с ее сх. и сх. т. 47). Поэтому здесь следует в особенности обратить внимание на то, как легко мы впада-


ем в ошибку, смешивая универсальное с единичным и вещи, лишь мыслимые, или сущности абстрактные – с реальными существами.

Наконец, что касается до **четвертого** возражения, то я скажу, что я совершенно согласен, что человек, находясь в таком равновесии (именно человек, который не ощущает ничего, кроме голода и жажды, и имеет перед собой пищу и питье на одинаковом расстоянии), погибнет от голода и жажды. Если меня спросят, не должно ли считать такого человека скорее ослом, чем человеком, то я скажу, что я этого не знаю, так же как не знаю, кем должно считать того, кто вешается, и кем должно считать детей, дураков, сумасшедших и т.д.



Пример Бурданова осла служит Спинозе для иллюстрации состояния *несвободы*, или «человеческого рабства». Человек, не ощущающий ничего, кроме голода и жажды, ничем не отличается от осла. Его разум парализован «страстями», как это бывает с самоубийцами, дураками и несмышлеными детьми.

«Вещь мыслящая» действует *свободно* – сообразно своей разумной природе и знанию природы вещей, а не в силу внешних причин и вызываемых ими страстей. «Если в такое равновесие вместо осла поставить человека, то его следовало бы считать не мыслящей вещью, но глупейшим из ослов, если бы он погиб от голода и жажды», – говорится в «*Метафизических мыслях*» (II, гл. XII).



Наконец, мне остается показать, какую пользу приносит знание этого учения в жизни. Это мы легко увидим из следующего. Во-первых, оно учит, что мы действуем лишь по воле Бога и причастны божественной природе, и тем более, чем совершеннее наши действия и чем более и более мы познаем Бога. Следовательно, это учение, кроме того, что оно дает совершенный покой духу, имеет еще то преимущество, что учит нас, в чем состоит наше величайшее счастье или блаженство, а именно –

в одном только познании Бога, ведущем нас лишь к тем действиям, которые внушаются любовью и благочестием. Отсюда нам становится ясным, как далеки от истинной добродетели те, которые за свою добродетель и праведные действия ожидают себе от Бога величайших наград, как за величайшие услуги; как будто бы сама добродетель и служение Богу не были самым счастьем и величайшей свободой. Во-вторых, оно учит, каким образом мы должны вести себя в отношении к делам судьбы, иными словами, в отношении к тому, что не находится в нашей власти, т.е. не вытекает из нашей природы: а именно, куда бы ни обернулось счастье, ожидать и переносить это спокойно, ибо все вытекает из вечного определения Бога с той же необходимостью, как из сущности треугольника следует, что три угла его равны двум прямым. В-третьих, это учение способствует общественной жизни тем, что оно учит никого не ненавидеть, не презирать, не насмехаться, ни на кого не гневаться, никому не завидовать, учит сверх того каждого быть довольным своим и готовым на помощь ближнему не из женской сострадательности, пристрастия или суеверия, но единственно по руководству разума, именно сообразно с требованиями времени и обстоятельств, как я покажу это в третьей части. Наконец, в-четвертых, это учение немало способствует также и общественному устройству, уча, каким образом должно управлять и руководить гражданами, а именно так, чтобы они не несли иго рабства, а свободно делали то, что лучше.

Я выполнил то, что предположил изложить в этой схолии, и тем полагаю конец этой второй нашей части. Надеюсь, что я достаточно обстоятельно и, насколько позволяет трудность дела, достаточно ясно объяснил природу человеческой души и ее свойства и дал учение, из которого можно вывести много прекрасного, весьма полезного и необходимого для знания, как это отчасти будет ясно из последующего.

О происхождении и природе аффектов

Предисловие

Большинство тех, которые писали *об аффектах и образе жизни людей*, говорят как будто не о естественных вещах, следующих общим законам природы, но о вещах, лежащих за пределами природы. Мало того, они, по-видимому, представляют человека в природе как бы государством в государстве: они верят, что человек скорее нарушает порядок природы, чем ему следует, что он имеет абсолютную власть над своими действиями и определяется не иначе, как самим собою. Далее, причину человеческого бессилия и непостоянства они приписывают не общему могуществу природы, а какому-то недостатку природы человеческой, которую они вследствие этого оплакивают, осмеивают, презирают или, как это всего чаще случается, ею гнушаются, того же, кто умеет красноречивее или остроумнее поносить бессилие человеческой души, считают как бы божественным.

Однако были и выдающиеся люди (труду и искусству которых мы, сознаемся, многим обязаны), написавшие много прекрасного о правильном образе жизни и преподавшие смертным советы, полные мудрости; тем не менее природу и силы аффектов и то, насколько душа способна умерять их, никто, насколько я знаю, не определил. Правда, славнейший Декарт, хотя он и думал, что душа имеет абсолютную власть над своими действиями, старался, однако, объяснить человеческие аффекты из их первых причин

и вместе с тем указать тот путь, следуя которому душа могла бы иметь абсолютную власть над аффектами. Но, по крайней мере по моему мнению, он не выказал ничего, кроме своего великого остроумия, как это я и докажу на своем месте. Теперь же я хочу возвратиться к тем, которые предпочитают скорее гнушаться человеческими аффектами и действиями или их осмеивать, чем познавать их.

Им, без сомнения, покажется удивительным, что я собираюсь исследовать человеческие пороки и глупости геометрическим путем и хочу ввести строгие доказательства в область таких вещей, которые они провозглашают противоразумными, пустыми, нелепыми и ужасными. Но мой принцип таков: в природе нет ничего, что можно было бы приписать ее недостатку, ибо природа всегда и везде остается одной и той же; ее сила и могущество действия, т.е. законы и правила природы, по которым все происходит и изменяется из одних форм в другие, везде и всегда одни и те же, а следовательно, и способ познания природы вещей, каковы бы они ни были, должен быть один и тот же, а именно — это должно быть познанием из универсальных законов и правил природы (*Naturae leges et regulae*). Таким образом, аффекты ненависти, гнева, зависти и т.д., рассматриваемые сами в себе, вытекают из той же необходимости и могущества природы, как и все остальные единичные вещи, и, следовательно, они имеют известные причины, через которые они могут быть поняты, и известные свойства, настолько же достойные нашего познания, как и свойства всякой другой вещи, в простом рассмотрении которой мы находим удовольствие. Итак, я буду трактовать *о природе и силах аффектов и могуществе над ними души* по тому же методу, следуя которому я трактовал в предыдущих частях *о Боге и душе*, и буду рассматривать человеческие действия и влечения точно так же, как если бы вопрос шел о линиях, поверхностях и телах.

Первая научная теория аффектов была создана Декартом в «Страстях души» (1649). Все наши мысли делятся им на «действия» (*actiones*, активные деяния), проистекающие из свободной воли души, и «страсти» (*passiones*, пассивные состояния), обусловленные взаимодействием души с телом. Спиноза отвергает оба эти принципа, намереваясь объяснить человеческие действия и аффекты *из всеобщих законов природы*. Такой, объективно-научный способ исследования души и образа жизни людей он именуется «геометрическим».

Определения

1. *Адекватной причиной* я называю такую, действие которой может быть ясно и отчетливо воспринято через нее самое. *Неадекватной* же, или *частной*, называю такую, действие которой через одну только ее понято быть не может.

2. Я говорю, что мы *действуем* (что мы активны), когда в нас или вне нас происходит что-либо такое, для чего мы служим адекватной причиной, т.е. (по пред. опр.) когда из нашей природы проистекает что-либо в нас или вне нас, что через одну только ее может быть понято ясно и отчетливо. Наоборот, я говорю, что мы *страдаем* (что мы пассивны), когда в нас происходит или из нашей природы проистекает что-либо такое, чего мы составляем причину только частную.

«Пассивность» (страдание) у Спинозы означает не бездеятельность, но зависимость действия *от внешних причин*. «Активный» же значит *самодетельный*, действующий в соответствии со своей сущностью. Активность = свобода. Эти два термина – полные синонимы, такие же как «Бог», «Природа» (производящая) и «субстанция».

3. Под *аффектами* я разумею состояния тела (*corporis affectiones*), которые увеличивают или уменьшают способность са-

мого тела к действию, благоприятствуют ей или ограничивают ее, а вместе с тем и идеи этих состояний.

Если, таким образом, мы можем быть адекватной причиной какого-либо из этих состояний, то под аффектом я разумею состояние активное, в противном случае – пассивное.

В основу своей психологической теории Спиноза кладет принцип деятельности. Одни наши действия проистекают из нашей человеческой природы всецело, другие – лишь отчасти (отчасти же – из воздействия на нас вещей, противных человеческой природе). В первом случае человек действует активно, во втором он претерпевает пассивные состояния, «страсти».

Аффекты суть состояния тела, изменяющие его деятельный потенциал – «увеличивающие или уменьшающие способность самого тела к действию», – плюс идеи таких состояний в душе. Активные аффекты усиливают способность действовать и упрочивают наше существование, делая человека свободнее, в то время как «страсти» нас ослабляют, отдавая в рабство внешних причин. Существуют также и нейтральные состояния тела, не влияющие на его способность к действию (см. след. постулат).

Постулаты

1. Человеческое тело может подвергаться многим состояниям, которые увеличивают или уменьшают его способность к действию, а также и другим, которые его способность к действию не делают ни больше ни меньше. <...>

2. Человеческое тело может подвергаться многим изменениям и тем не менее сохранять впечатления или следы объектов (о которых см. пост. 5, ч. II), а следовательно, и те же самые образы вещей (опред. которых см. в сх. т. 17, ч. II).

Образы – это «следы объектов», или «отпечатки» внешних тел, изменяющих состояния моего тела. В образах как таковых нет ничего идеального; это состояния человека как протяженной, а не мыслящей вещи. Душа, однако, способна «воображать», вынося суждения (утверждая или отрицая нечто) на основании «объективно» воспринимаемых ею образов. Поскольку человеческое тело является лишь частичной, или «неадекватной», причиной образов, постольку все идеи воображения – неадекватны. Идеи воображения представляют собой «пассивные» состояния души и служат источником всех ее страстей.

Теорема 1

Душа наша в некоторых отношениях является активной, в других – пассивной, а именно: поскольку она имеет идеи адекватные, она необходимо активна, поскольку же имеет идеи неадекватные, она необходимо пассивна.

Королларий. Отсюда следует, что душа подвержена тем большему числу пассивных состояний, чем более имеет она идей неадекватных, и, наоборот, тем более активна, чем более имеет идей адекватных.

Теорема 2

Ни тело не может определять душу к мышлению, ни душа не может определять тело ни к движению, ни к покою, ни к чему-либо другому (если только есть что-нибудь такое).

Доказательство. Все модусы мышления имеют своей причиной Бога (по т. 6, ч. II), поскольку он есть вещь мыслящая, а не поскольку он выражается каким-либо иным атрибутом. Следовательно, то, что определяет душу к мышлению, есть модус мышления, а не протяжения, т.е. (по опр. 1, ч. II) не есть тело; это первое. Далее, движение и покой тела должны брать свое начало от другого тела, которое определено к движению или покою так-

же другим, и абсолютно все, что происходит в теле, должно было произойти от Бога, поскольку он рассматривается составляющим какой-либо модус протяжения, а не какой-либо модус мышления (по той же т. 6, ч. II), т.е. оно не может получить свое начало от души, которая есть модус мышления (по т. 11, ч. II); это второе. Следовательно, ни тело не может определять душу и т.д.; что и требовалось доказать.

Душа не взаимодействует с телом – не способна приводить тело в движение и как-либо управлять им. Равным образом и тело не способно мыслить, порождать в душе или сообщать ей какие-либо идеи. В этой теореме Спиноза отвергает как психофизический дуализм Декарта, так и материалистическую теорию мышления как функции тела.

Схолия. Это яснее можно понять из сказанного в сх. т. 7, ч. II, именно из того, что душа и тело составляют одну и ту же вещь, в одном случае представляемую под атрибутом мышления, в другом – под атрибутом протяжения. Отсюда и происходит то, что порядок или связь вещей одни и те же, будет ли природа представляться под вторым атрибутом или под первым, а следовательно, что порядок активных и пассивных состояний нашего тела по своей природе совместен с порядком активных и пассивных состояний души. Это ясно также из способа доказательства т. 12, ч. II.

Но, хотя это и так и нет никакого основания сомневаться в том, однако мне не верится, чтобы можно было заставить людей хладнокровно оценить это, если не подтвердить сказанного опытом: так твердо убеждены они, что тело по одному только мановению души то двигается, то покоится и производит весьма многое, зависящее исключительно от воли души и ее искусства измышления. В самом деле, того, к чему способно тело, до сих пор никто еще не определил, т.е. опыт никого еще до сих пор не научил, к каким действиям

тело является способным в силу одних только законов природы, рассматриваемой исключительно в качестве телесной, и к чему оно неспособно, если только не будет определяться душою. До сих пор никто еще не изучил устройства тела настолько тщательно, чтобы мог объяснить все его отправления. Я не говорю уже здесь о том, что у лишенных разума животных замечается многое такое, что далеко превосходит человеческую проницательность, а также о том, что лунатики во время сна делают весьма многое, на что они не решились бы в бодрственном состоянии; а это достаточно ясно показывает, что само тело в силу одних только законов своей природы способно ко многому, от чего приходит в изумление его душа. Никто не знает, далее, каким образом и какими средствами душа двигает тело, какую степень движения может она сообщить телу и с какой скоростью способна его двигать. Отсюда следует, что, когда люди говорят, что то или другое действие тела берет свое начало от души, имеющей власть над телом, они не знают, что говорят, и лишь в красивых словах сознаются, что истинная причина этого действия им неизвестна, и они нисколько этому не удивляются. Но, скажут они, знают ли они, какими средствами душа двигает тело, или нет, опыт, однако, учит их, что, если бы душа не была способна к измышлению, тело оставалось бы инертно; опыт будто бы учит, далее, что единственно во власти души находится говорить или молчать и многое другое, что они считают поэтому зависящим от ее решения. Но что касается до первого, то я спрошу их: разве опыт не учит их также, что и наоборот, если тело недеятельно, то и душа неспособна к мышлению? Когда тело покоится во сне, вместе с ним спит и душа и не имеет способности измышлять, как в бодрственном состоянии. Далее, все, я думаю, испытали, что душа не всегда одинаково способна к мышлению об одном и том же предмете; но, смотря по тому, насколько способно тело к тому, чтобы в нем возник образ того или другого предмета, и душа является более или менее

способной к созерцанию того или другого предмета. Но, говорят, из одних лишь законов природы, поскольку она рассматривается исключительно как телесная, невозможно было бы вывести причины архитектурных зданий, произведений живописи и тому подобного, что производит одно только человеческое искусство, и тело человеческое не могло бы построить какой-либо храм, если бы оно не определялось и не руководствовалось душой. Но я показал уже, что они не знают, к чему способно тело и что можно вывести из одного только рассмотрения его природы, а также что сами они знают из опыта, что по одним лишь законам природы происходит весьма многое, возможности происхождения чего иначе, как по руководству души, они никогда не поверили бы, каково, например, то, что делают во сне лунатики и от чего сами они в бодрственном состоянии приходят в изумление. Прибавим, что самое устройство человеческого тела по своей художественности далеко превосходит все, что только было создано человеческим искусством, не говоря уже о том, что из природы, как это было показано выше, под каким бы атрибутом она ни рассматривалась, вытекает бесконечно многое.


Что касается до второго, то, конечно, для людей было бы гораздо лучше, если бы во власти человека одинаково было как молчать, так и говорить. Но опыт более чем достаточно учит, что язык всего менее находится во власти людей и что они всего менее способны умерять свои страсти. Поэтому многие думают, что мы только то делаем свободно, к чему не сильно стремимся, так как стремление к этому легко может быть ограничено воспоминанием о другой вещи, часто приходящей нам на ум, и, наоборот, всего менее мы свободны в том, к чему стремимся с великой страстью, которая не может быть умерена воспоминанием о другой вещи. Конечно, говорящим так ничто не препятствовало бы верить, что мы и во всем поступаем свободно, если бы только они не испытали, что мы делаем много такого, в чем впоследствии раскаиваемся, и что

часто, волнуясь противоположными страстями, мы видим лучшее, а следуем худшему¹. Точно так же ребенок убежден, что он свободно ищет молока, разгневанный мальчик – что он свободно желает мщения, трус – бегства. Пьяный убежден, что он по свободному определению души говорит то, что впоследствии трезвый желал бы взять назад. Точно так же помешанные, болтуны, дети и многие другие в том же роде убеждены, что они говорят по свободному определению души, между тем как не в силах сдержать одолевающий их порыв говорливости. Таким образом, и самый опыт не менее ясно, чем разум (Ratio), учит, что люди только по той причине считают себя свободными, что свои действия они сознают, а причин, которыми они определяются, не знают, и что определения души суть далее не что иное, как самые влечения, которые бывают различны сообразно с различными состояниями тела. В самом деле, всякий поступает во всем сообразно со своим аффектом, а кто волнуется противоположными аффектами, тот сам не знает, чего он хочет, кто же не подвержен никакому аффекту, того малейшая побудительная причина влечет куда угодно. Все это, конечно, ясно показывает, что как решение души, так и влечение и определение тела по природе своей совместны или, лучше сказать, – одна и та же вещь, которую мы называем *решением* (decretum), когда она рассматривается и выражается под атрибутом мышления, и *определением* (determinatio), когда она рассматривается под атрибутом протяжения и выводится из законов движения и покоя. Это еще яснее раскроется из следующего.

Я в особенности хотел бы указать на то, что мы ничего не можем сделать по решению души, если не вспомним о нем. Так, например, мы не можем произнести слова, если его не вспомним. Но вспомнить о чем-либо или забыть не находится в свободной власти души.

¹ «Вижу и одобряю лучшее, а следую худшему» – слова Медеи из книги VII «Метаморфоз» римского поэта Овидия.

Поэтому можно думать, что только от свободного решения души зависит сказать или умолчать о том, что мы вспомнили. Но когда мы видим во сне, будто мы говорим, то мы уверены, что говорим по свободному решению души; однако на самом деле мы не говорим, или если и говорим, то это происходит по не зависящему от воли движению тела. Далее, мы видим во сне, будто что-либо скрываем от людей и притом по тому же решению души, по которому в бодрственном состоянии мы умалчиваем о том, что знаем. Мы видим, наконец, во сне, будто мы по решению души делаем что-либо такое, на что в бодрственном состоянии не осмелились бы. Поэтому я весьма желал бы знать, не существует ли в душе два рода решений: одни решения фантастические, другие – свободные. Если же не угодно доходить до такого безумия, то необходимо согласиться, что то решение души, которое считается свободным, не отличается от самого воображения или памяти и составляет не что иное, как такое утверждение, которое необходимо заключает в себе всякая идея, в силу того что она есть идея (см. т. 49, ч. II). Следовательно, эти решения возникают в душе по той же необходимости, как и идеи вещей, в действительности (актуально) существующих. Таким образом, те, которые уверены, что они говорят, молчат или что бы то ни было делают по свободному решению души, бредят наяву.



Полагая, что душа управляет телом по своему желанию, люди ссылаются на опыт. Этой иллюзии поддался даже такой философ, как Декарт. Спиноза стремится рассеять ее, на примерах из опыта показывая, что тело человеческое не менее совершенно, чем душа, и что, действуя по законам своей материальной природы, тело способно ко всему, что обычно приписывается свободному решению души, – и еще «ко многому, от чего приходит в изумление его душа». Наоборот, способность души созерцать внешний мир, восприятие образов вещей зависит от состояния ее объекта – тела.

Так, пьяница думает, что его душа свободно командует рукой, наполняющей стакан вином, меж тем как в действительности он лишь

подчиняется биохимическим реакциям, о которых понятия не имеет. Под действием алкоголя в крови картина мира в душе резко меняется и растет приятное чувство свободы. Все, кто уверен, что совершает какие-то поступки «по свободному решению души», лишь «бредят наяву», подобно пьяным или умалишенным. Ни память, ни речь, ни, уж тем более, наши страсти не находятся во власти души, но сами властно правят многими ее действиями (кроме тех действий, что вытекают из разума, из природы души как «вещи мыслящей»).

Теорема 3

Активные состояния души возникают только из адекватных идей; пассивные же состояния зависят только от идей неадекватных.

Доказательство. Первое, что составляет сущность души, есть не что иное, как идея тела, действительно существующего (по т. 11 и т. 13, ч. II), слагающаяся (по т. 15, ч. II) из многих других идей, из которых некоторые (по кор. т. 38, ч. II) адекватны, другие (по кор. т. 29, ч. II) неадекватны. Следовательно, все, что вытекает из природы души и для чего душа составляет ближайшую причину, через которую все это должно быть понимаемо, необходимо должно вытекать или из адекватной идеи, или из неадекватной. Но, поскольку душа имеет неадекватные идеи, она (по т. 1) необходимо пассивна. Следовательно, активные состояния души вытекают только из идей адекватных, а пассивной душа является единственно вследствие того, что имеет идеи неадекватные; что и требовалось доказать.

Схолия. Итак, мы видим, что пассивные состояния относятся к душе лишь постольку, поскольку она имеет что-либо, заключающее в себе отрицание, иными словами, поскольку она рассматривается как часть природы, которая сама через себя, без помощи других частей, ясно и отчетливо воспринята быть не может. Точно таким же образом я мог бы показать, что пассивные состояния относятся к отдельным вещам точно так же, как к душе, и что иначе

они воспринимаемы быть не могут. Но я намерен говорить только о человеческой душе.

Теорема 4

Никакая вещь не может быть уничтожена иначе, как внешней причиной.

Доказательство. Эта теорема ясна сама собой, ибо определение каждой вещи утверждает сущность этой вещи, а не отрицает ее; иными словами – оно полагает сущность вещи, а не уничтожает. Следовательно, обращая внимание только на самую вещь, а не на внешние причины, мы не можем найти в ней ничего, что могло бы ее уничтожить; что и требовалось доказать.

Теорема 5

Вещи постольку противны по своей природе, т.е. не могут существовать в одном и том же субъекте, поскольку одна из них может уничтожать другую.

Теорема 6

Всякая вещь, насколько от нее зависит, стремится пребывать в своем существовании (бытии).

Вот это и есть тот всеобщий закон природы, на основе которого Спиноза объясняет человеческие действия и аффекты. «Стремление» (conatus) действовать ради сохранения себя, своего бытия, образует «актуальную сущность» всякой вещи. Уничтожить вещь могут лишь те внешние причины, которые противны ее сущности и мешают сохранять себя.

Теорема 7

Стремление вещи пребывать в своем существовании есть не что иное, как действительная (актуальная) сущность самой вещи.

Доказательство. Из данной сущности всякой вещи необходимо вытекает что-либо (по т. 36, ч. I), и вещи неспособны ни к чему другому, кроме того, что необходимо вытекает из определенной природы их (по т. 29, ч. I). Поэтому способность или стремление всякой вещи, в силу которого она одна или вместе с другими вещами действует или стремится действовать, т.е. (по т. 6) способность или стремление пребывать в своем существовании, есть не что иное, как ее данная, или действительная (актуальная), сущность; что и требовалось доказать.

Теорема 8

Стремление вещи пребывать в своем существовании обнимает собой не какое-либо определенное время, но – неопределенное.


Здесь стоит учесть отличие существования «неопределенного» (indefinitum) от «бесконечного» (infitum). Первое «длится», протекая и изменяясь во времени, второе – неизменно и вечно, т.е. не определимо в категориях времени: «в вечности нет никакого *когда*, ни *прежде*, ни *после*».

Теорема 9

Душа, имеет ли она идеи ясные и отчетливые или смутные, стремится пребывать в своем существовании в продолжение неопределенного времени и сознает это свое стремление.


Схолия. Это стремление, когда оно относится к одной только душе, называется *волей*; когда же оно относится вместе и к душе, и к телу, оно называется *влечением* (appetitus), которое поэтому есть не что иное, как самая сущность человека, из природы которого необходимо вытекает то, что служит к его сохранению, и, таким образом, человек является определенным к действию в этом направлении. Далее, между влечением и *желанием* (cupiditas) суще-

ствует только то различие, что слово *желание* большей частью относится к людям тогда, когда они сознают свое влечение, поэтому можно дать такое определение: *желание есть влечение с сознанием его*. Итак, из всего сказанного ясно, что мы стремимся к чему-либо, желаем чего-нибудь, чувствуем влечение и хотим не вследствие того, что считаем это добром, а наоборот, мы потому считаем что-либо добром, что стремимся к нему, желаем, чувствуем к нему влечение и хотим его.



В человеке стремление сохранять свое существование проявляется как «влечение», «аппетит» в самом широком смысле слова: естественная органическая потребность в дыхании, пище, тепле и проч., присущая и растениям, и животным. Не разум, сознание, или воля, как полагают философы-идеалисты, а именно влечение образует «самую сущность человека» (как тела его, так и души), ибо сила влечения заставляет человека действовать, задает вектор и цель действия.

Осознанное влечение есть желание. Объект желания воспринимается как «благо, добро». Категории «доброе – злое», «лучше – хуже» выражают человеческие аффекты, а не свойства самих вещей.



Теорема 10

Никакой идеи, исключаящей существование нашего тела, в нашей душе существовать не может: такая идея нашей душе противна.

Теорема 11

Идея всего того, что увеличивает или уменьшает способность нашего тела к действию, благоприятствует ей или ограничивает ее, – увеличивает или уменьшает способность нашей души к мышлению, благоприятствует ей или ограничивает ее.

Схолья. Итак, мы видим, что душа может претерпевать большие изменения и переходить то к большему совершенству, то

к меньшему, и эти пассивные состояния объясняют нам, что такое аффекты удовольствия и неудовольствия. Под *удовольствием* (радостью – *laetitia*), следовательно, я буду разумеать в дальнейшем *такое пассивное состояние, через которое душа переходит к большему совершенству, под неудовольствием* (печалью – *tristitia*) же *такое, через которое она переходит к меньшему совершенству. Далее, аффект удовольствия, относящийся вместе и к душе, и к телу*, я называю *приятностью или веселостью*; такой же аффект *неудовольствия – болью или меланхолией*. Но должно заметить, что приятность и боль относятся к человеку тогда, когда аффекту подвергается одна его часть преимущественно перед другими; веселость же и меланхолия – тогда, когда подвергаются аффекту все части одинаково. Далее, что такое *желание*, я объяснил в сх. т. 9 этой части, и, *кроме этих трех я не признаю никаких других основных аффектов* и покажу далее, что остальные аффекты берут свое начало от этих трех. Но прежде чем идти далее, я хочу объяснить здесь с большей подробностью теорему 10 этой части, дабы яснее можно было понять, каким образом одна идея может быть противна другой.

В сх. т. 17, ч. II мы показали, что идея, составляющая сущность души, заключает в себе существование тела до тех пор, пока существует само тело. Далее из показанного в кор. т. 8, ч. II и ее схолии следует, что настоящее существование нашей души зависит от одного только того, что душа заключает в себе действительное (актуальное) существование тела. Наконец, способность души вообразать вещи и вспоминать о них зависит, как мы показали (см. т. 17 и т. 18, ч. II с ее сх.), точно так же от того, что она заключает в себе действительное (актуальное) существование тела. Из всего этого следует, что настоящее существование души и ее способность к воображению уничтожается, как только душа перестает утверждать настоящее существование тела. Но причиной того,

что душа перестает утверждать это существование тела, не может быть ни сама душа (по т. 4 этой ч.), ни то обстоятельство, что перестает существовать тело. Ибо (по т. 6, ч. II) душа утверждает тело не по той причине, что тело начало существовать; поэтому на том же основании она и перестает утверждать существование тела не потому, что последнее прекратило свое существование. Причину этого составляет (по т. 8, ч. II) другая идея, которая исключает наличное существование нашего тела, а следовательно, и нашей души, и которая поэтому является противной идее, составляющей сущность нашей души.

Итак, есть три главных аффекта души. Первичный, фундаментальный аффект – *желание* (осознанное влечение) – и два производных от него: *удовольствие* (удовлетворенное желание) и *неудовольствие* (желание неудовлетворенное). Все прочие аффекты выводятся из этих трех.

Теорема 12

Душа, насколько возможно, стремится воображать то, что увеличивает способность тела к действию или благоприятствует ей.

Теорема 13

Когда душа воображает что-либо такое, что уменьшает способность тела к действию или ограничивает ее, она стремится, насколько возможно, вспоминать о вещах, исключающих существование этого.

Королларий. Отсюда следует, что душа отвращается от воображения того, что уменьшает или ограничивает способность ее тела.

Схолия. Из этого мы ясно можем понять, что такое любовь и что такое ненависть. А именно, *любовь* есть не что иное, как *удоволь-*

ствие (радость), сопровождаемое идеей внешней причины, а ненависть – не что иное, как неудовольствие (печаль), сопровождаемое идеей внешней причины. Далее, мы видим, что тот, кто любит, необходимо стремится иметь любимый предмет налицо и сохранять его; наоборот – тот, кто ненавидит, стремится удалить и уничтожить предмет своей ненависти. Но обо всем этом подробнее будет сказано впоследствии.

Теорема 14

Если душа подверглась когда-нибудь сразу двум аффектам, то впоследствии, подвергаясь какому-либо одному из них, она будет подвергаться также и другому.

Одновременно протекающие аффекты души вступают в ассоциативную связь (по тому же принципу одновременности ассоциируются и чувственные образы, представляющие собой разновидности телесных аффектов).

Теорема 15

Всякая вещь может быть косвенной причиной удовольствия, неудовольствия или желания.

Доказательство. Предположим, что душа подвергается сразу двум аффектам, а именно одному, который ее способность к действию не увеличивает и не уменьшает, и другому, который ее или увеличивает, или уменьшает (см. пост. 1). Из предыдущей теоремы ясно, что, если впоследствии душа будет возбуждена, как своей истинной причиной, тем из этих аффектов, который (по предположению) сам по себе ее способности к мышлению не увеличивает и не уменьшает, она тотчас же подвергается и второму, который ее способность к мышлению или увеличивает, или уменьшает, т.е. (по сх. т. 11) она подвергнется удовольствию или неудовольствию.

И, таким образом, эта вещь будет причиной удовольствия или неудовольствия не сама по себе, а косвенно. Точно таким же путем легко можно показать, что такая вещь может быть косвенно причиной желания; что и требовалось доказать.

Королларий. Вследствие одного того, что мы видели какую-либо вещь в аффекте удовольствия или неудовольствия, производящей причины которого она вовсе и не составляет, мы можем ее любить или ненавидеть.

Схолия. Отсюда мы видим, каким образом происходит то, что мы любим или ненавидим что-либо без всякой известной нам причины, единственно, как говорится, из симпатии или антипатии. Сюда же (как я покажу это в след. т.) должно отнести и те объекты, которые причиняют нам удовольствие или неудовольствие вследствие одного только того, что имеют что-либо сходное с объектами, обыкновенно причиняющими нам такие аффекты. Я знаю, конечно, что авторы, которые впервые ввели эти названия — симпатия и антипатия, — хотели обозначить ими некоторые скрытые качества вещей¹; но тем не менее полагаю, нам можно подразумевать под ними также и качества известные или явные.

Теорема 16

Вследствие одного того, что мы воображаем, что какая-либо вещь имеет что-либо сходное с таким объектом, который обыкновенно причиняет нашей душе удовольствие или неудовольствие, мы будем любить или ненавидеть эту вещь, хотя бы то, в чем она сходна с тем объектом, и не было производящей причиной этих аффектов.

¹ Учение о симпатии и антипатии вещей возникло еще в античности (Псевдо-Демокрит). В эпоху Возрождения обрела популярность «естественная магия», в основе которой лежало понятие скрытых (окульных) качеств вещей. Симпатическими считались, например, сила тяжести, влечение железа к магниту, растений — к солнцу; антипатия существует между воздухом и землей, виноградной лозой и капустой, кошкой и собакой, и т.д.

Теорема 17

Если мы воображаем, что вещь, которая обыкновенно причиняет нам неудовольствие, имеет что-либо сходное с другой вещью, обыкновенно причиняющей нам столь же большое удовольствие, то мы будем в одно и то же время и ненавидеть, и любить ее.

Схолия. Такое состояние души, возникающее из двух противоположных аффектов, называется душевным колебанием, которое поэтому относится к аффекту точно так же, как сомнение к воображению (см. сх. т. 44, ч. II); и душевное колебание, и сомнение различаются между собой только по степени. Но должно заметить, что в предыдущей теореме я вывел эти душевные колебания из таких причин, которые составляют причину одного аффекта сами по себе, а другого – косвенно. Я сделал это потому, что таким образом их легче можно было вывести из предыдущего, а вовсе не потому, чтобы я отрицал, что большинство душевных колебаний возникает от объекта, составляющего производящую причину обоих аффектов. Тело человеческое (по пост. 1, ч. II) слагается из весьма многих индивидуумов различной природы, и потому (по акс. 1 после леммы 3, следующей за т. 13, ч. II) со стороны одного и того же тела может подвергаться весьма многим и различным действиям; и наоборот, так как одна и та же вещь может находиться в различных состояниях, то она может также и действовать на одну и ту же часть тела многими, самыми различными способами. Отсюда мы легко можем представить себе, что один и тот же объект может быть производящей причиной многих противоположных аффектов.

Теорема 18

Образ вещи прошедшей или будущей причиняет человеку такой же аффект удовольствия или неудовольствия, как и образ вещи настоящей.

Схолия 1. Я называю здесь вещь *прошедшей* или *будущей* постольку, поскольку мы уже подверглись или подвергнемся действию с ее стороны, поскольку, например, мы ее видели или увидим, поскольку она нас подкрепляла или будет подкреплять, причинила нам вред или причинит. В самом деле, поскольку мы воображаем ее таким образом, постольку мы утверждаем ее существование, т.е. тело наше не подвергается никакому действию, которое исключало бы существование этой вещи, и, следовательно (по т. 17, ч. II), тело наше подвергается со стороны образа этой вещи точно такому же действию, как если бы сама вещь была налицо. Но так как люди, много испытавшие, большею частью колеблются всякий раз, как смотрят на вещь как на будущую или прошедшую и крайне сомневаются в исходе такой вещи (см. сх. т. 44, ч. II), то отсюда происходит то, что аффекты, возникающие из подобных образов вещей, не так постоянны и весьма часто нарушаются образами других вещей, пока людям не станет известен исход дела.

Схолия 2. Из только что сказанного для нас становится понятно, что такое *надежда*, *страх*, *уверенность*, *отчаяние*, *веселость* и *подавленность*. А именно: *надежда* есть не что иное, как *непостоянное удовольствие*, возникшее из образа будущей или прошедшей вещи, в исходе которой мы сомневаемся; *страх*, наоборот, есть *непостоянное неудовольствие*, также возникшее из образа сомнительной вещи. Далее, если сомнение в этих аффектах уничтожается, то надежда переходит в *уверенность*, страх — в *отчаяние*, т.е. в *удовольствие* или *неудовольствие*, возникшее из образа вещи, которой мы боялись или на которую возлагали надежды. Далее, наслаждение есть *удовольствие*, возникшее из образа прошедшей вещи, в исходе которой мы усомнились. Наконец, *подавленность* есть *неудовольствие*, противоположное радости.

Теорема 19

Кто воображает, что то, что он любит, уничтожается, будет чувствовать неудовольствие, если же оно сохраняется – будет чувствовать удовольствие.

Теорема 20

Кто воображает, что то, что он ненавидит, уничтожается, будет чувствовать удовольствие.

Теорема 21

Кто воображает, что предмет его любви получил удовольствие или неудовольствие, тот и сам также будет чувствовать удовольствие или неудовольствие, и каждый из этих аффектов будет в любящем тем больше или меньше, чем больше или меньше он в любимом предмете.

Теорема 22

Если мы воображаем, что кто-либо причиняет любимому нами предмету удовольствие, мы будем чувствовать к нему любовь. Наоборот, если воображаем, что он причиняет ему неудовольствие, будем чувствовать к нему ненависть.

Схолия. Теорема 21 объясняет нам, что такое сострадание, которое мы можем определить как *неудовольствие, возникшее вследствие вреда, полученного другим*. Какое должно дать название удовольствию, возникшему вследствие добра, полученного другим, я не знаю. Далее, *любовь к тому, кто сделал добро другому*, мы будем называть *благорасположением*, наоборот, *ненависть к тому, кто сделал зло другому*, – *негодованием*. Наконец, должно заметить, что мы чувствуем сострадание не только к такому предмету, который мы любим (как мы показали это в т. 21), но также и к такому, к которому мы до того времени

не питали никакого аффекта, лишь бы мы считали его себе подобным (как я покажу это ниже); следовательно, благорасположение мы можем чувствовать также и к тому, кто сделал добро подобному нам, и, наоборот, негодовать на того, кто нанес ему вред.

Теорема 23

Кто воображает, что предмет его ненависти получил неудовольствие, будет чувствовать удовольствие; наоборот, если он воображает его получившим удовольствие, будет чувствовать неудовольствие; и каждый из этих аффектов будет тем больше или меньше, чем больше противоположный ему аффект в том, что он ненавидит. <...>

Теорема 24

Если мы воображаем, что кто-либо причиняет удовольствие предмету, который мы ненавидим, то мы будем и его ненавидеть. Наоборот, если мы воображаем, что он причиняет этому предмету неудовольствие, мы будем любить его.

Схoлия. Эти и другие подобные аффекты ненависти относятся к зависти, которая поэтому есть не что иное, как сама ненависть, поскольку она рассматривается располагающей человека таким образом, что чужое несчастье причиняет ему удовольствие и, наоборот, чужое счастье причиняет ему неудовольствие.

Теорема 25

Мы стремимся утверждать о себе и любимом нами предмете все, что, по нашему воображению, причиняет удовольствие нам или ему; и наоборот, отрицать все то, что, по нашему воображению, причиняет нам или любимому нами предмету неудовольствие.

Теорема 26

Мы стремимся утверждать о ненавидимом нами предмете все то, что, по нашему воображению, причиняет ему неудовольствие, и, наоборот, отрицать все то, что, по нашему воображению, причиняет ему удовольствие.

Схолия. Отсюда мы видим, что легко может случиться, что человек будет ставить себя и любимый предмет выше, чем следует, и наоборот – то, что ненавидит, ниже, чем следует. Такое воображение, когда оно относится к самому человеку, имеющему о себе преувеличенное мнение, называется *самомнением* и составляет род бреда, так как человек с открытыми глазами бредит, будто бы он может все то, что ему представляется в одном только воображении и на что вследствие этого он смотрит как на реальное и кичится им все время, пока он не в состоянии вообразить чего-либо, исключаящего существование этого и ограничивающего его способность к действию. Итак, *самомнение* есть *удовольствие, возникшее вследствие того, что человек ставит себя выше, чем следует. Далее, удовольствие, происходящее вследствие того, что человек ставит другого выше, чем следует, называется превознесением, и, наконец, то, которое происходит вследствие того, что он ставит другого ниже, чем следует, – презрением.*

Теорема 27

Воображая, что подобный нам предмет, к которому мы не питали никакого аффекта, подвергается какому-либо аффекту, мы тем самым подвергаемся подобному же аффекту.

Доказательство. Образы вещей суть состояния человеческого тела, идеи которых представляют нам внешние тела как бы находящимися налицо (по сх. т. 17, ч. II), т.е. (по т. 16, ч. II) идеи которых заключают в себе вместе и природу нашего тела, и наличную природу тела внешнего. Если поэтому природа тела внешнего

подобна природе нашего тела, то идея внешнего воображаемого нами тела будет заключать в себе состояние нашего тела, подобное состоянию тела внешнего. И, следовательно, если мы воображаем, что кто-либо, подобный нам, подвергся какому-либо аффекту, то такое воображение будет выражать также и состояние нашего тела, подобное этому аффекту. Следовательно, воображая, что какой-либо предмет, подобный нам, подвергается какому-либо аффекту, мы подвергаемся подобному же аффекту. Если же мы ненавидим подобный нам предмет, то мы будем подвергаться (по т. 23) противоположному аффекту, а не подобному; что и требовалось доказать.

Схолия 1. Такое подражание аффектов, когда оно относится к неудовольствию, называется *состраданием* (о котором см. сх. т. 22), когда же относится к желанию, называется *соревнованием*, которое поэтому есть не что иное, как *желание чего-либо, зарождающееся в нас вследствие того, что мы воображаем, что другие, подобные нам, желают этого*.

Королларий 1. Если мы воображаем, что кто-либо, к кому мы не питали никакого аффекта, причиняет удовольствие предмету, нам подобному, то мы будем чувствовать к нему любовь. Наоборот, если воображаем, что он причиняет ему неудовольствие, будем его ненавидеть.

Королларий 2. Предмет, который нам жалко, мы не можем ненавидеть по той причине, что его несчастье причиняет нам неудовольствие.

Королларий 3. Предмет, который нам жалко, мы будем стремиться, насколько возможно, освободить от его несчастья.

Схолия 2. Такое желание или влечение к благодеянию, возникающее вследствие того, что нам жалко предмет, которому мы хотим оказать благодеяние, называется *благоволением*, которое, следовательно, есть не что иное, как *желание, возникшее из сострадания*.

Впрочем, о любви и ненависти к делающему добро или зло предмету, который мы воображаем себе подобным, см. сх. т. 22.

Теорема 28

Мы стремимся способствовать совершению всего того, что, по нашему воображению, ведет к удовольствию, и удалять или уничтожать все то, что, по нашему воображению, ему препятствует или ведет к неудовольствию.

Теорема 29

Мы будем также стремиться делать все то, на что люди, по нашему воображению, смотрят с удовольствием, и наоборот – будем избегать делать то, от чего, по нашему воображению, люди отвращаются.*

Схолия. Такое стремление делать что-либо или не делать ради того только, чтобы понравиться другим людям, называется *честолюбием*, особенно в том случае, когда мы до того сильно стремимся понравиться толпе, что делаем что-либо или не делаем с ущербом для себя или для других; в иных случаях такое старание обыкновенно называется *любезностью*. Далее удовольствие, с которым мы воображаем действие другого, которым он старался понравиться нам, я называю *похвалой*; неудовольствие же, с которым мы отвращаемся от его действия, я называю *порицанием*.

Теорема 30

Если кто сделал что-нибудь такое, что, по его воображению, доставляет другим удовольствие, тот будет чувствовать удовольствие, сопровождаемое идеей о самом себе как причине этого удовольствия, иными словами – будет смотреть на самого себя с удовольствием. Наоборот, если он сделал что-либо такое, что, по его воображению,

* В этой и последующих теоремах должно подразумевать таких людей, к которым мы не питаем никакого аффекта.

причиняет другим неудовольствие, то он будет смотреть на самого себя с неудовольствием.

Схолия. Так как любовь (по сх. т. 13) есть удовольствие, сопровождаемое идеей внешней причины, а ненависть – неудовольствие, также сопровождаемое идеей внешней причины, то вышеозначенные удовольствие и неудовольствие будут видами любви и ненависти. Но так как любовь и ненависть относятся к внешним объектам, то эти аффекты мы обозначим другими названиями, именно: удовольствие, сопровождаемое идеей внешней причины, мы будем называть *гордостью*, а противоположное ему неудовольствие – *стыдом*; при этом должно подразумевать тот случай, когда удовольствие или неудовольствие возникает вследствие того, что человек уверен, что его хвалят или порицают. В иных случаях я буду называть удовольствие, сопровождаемое идеей внешней причины, *самодовольством*, а противоположное ему неудовольствие – *раскаянием*. Далее, так как (по кор. т. 17, ч. II) может случиться, что удовольствие, которое кто-либо, по его воображению, причиняет другим, будет лишь воображаемым, и так как (по т. 25) каждый старается воображать о себе все то, что, по его воображению, доставляет ему удовольствие, то легко может случиться, что гордец будет объят самомнением и станет воображать, что он всем приятен, между тем как он всем в тягость.

Теорема 31

Если мы воображаем, что кто-либо любит, желает или ненавидит что-либо такое, что мы сами любим, желаем или ненавидим, то тем постояннее мы будем это любить и т.д. Если же воображаем, что он отвращается от того, что мы любим, или наоборот, то будем испытывать душевное колебание. <...>

Схолия. Такое стремление к тому, чтобы каждый одобрял то, что мы любим или ненавидим, есть в действительности *честолюбие* (см.

сх. т. 29). Отсюда мы видим, что каждый из нас от природы желает, чтобы другие жили по-нашему. А так как все одинаково желают того же, то все одинаково служат друг другу препятствием и, желая того, чтобы все их хвалили или любили, становятся друг для друга предметом ненависти.

Теорема 32

Если мы воображаем, что кто-либо получает удовольствие от чего-либо, владеть чем может только он один, то мы будем стремиться сделать так, чтобы он не владел этим.

Схолия. Итак, мы видим, что природа людей по большей части такова, что к тем, кому худо, они чувствуют сострадание, а кому хорошо, тому завидуют и (по пред. т.) тем с большею ненавистью, чем больше они любят что-либо, что воображают во владении другого. Далее, мы видим, что из того же самого свойства человеческой природы, по которому люди являются сострадательными, вытекает также и то, что они завистливы и честолюбивы. Если мы захотим, наконец, обратиться к опыту, то найдем, что и он учит тому же самому, особенно если мы обратим внимание на первые годы нашей жизни. Мы найдем, что дети, тело которых постоянно находится как бы в равновесии, смеются или плачут потому только, что видят, что другие смеются или плачут; далее, как только они видят, что другие что-либо делают, тотчас же желают и сами подражать этому и, наконец, желают себе всего, в чем, по их воображению, находят удовольствие другие. Происходит это именно вследствие того, что образы вещей, как мы сказали, суть самые состояния человеческого тела, иными словами – аффекты, которым тело человеческое подвергается со стороны внешних причин и которыми оно располагает к тому или другому действию.

Зависть и гордость, честолюбие и сострадание проистекают из воображения и ребяческого подражания чужим аффектам – удовольствиям или неудовольствиям.

Спиноза еще раз напоминает, что чувственные образы вещей представляют собой вид телесных аффектов. Причислять эти образы к «идеям», как поступают философы-эмпирики, значит смешивать протяжение и мышление, выдавать материальное за идеальное.

Теорема 33

Если мы любим какой-либо подобный нам предмет (res), то мы стремимся, насколько возможно, сделать так, чтобы и он нас любил.

Теорема 34

Чем более аффект, который, по нашему воображению, питает к нам любимый нами предмет, тем более мы будем гордиться.

Теорема 35

Если кто воображает, что любимый им предмет находится с кем-либо другим в такой же или еще более тесной связи дружбы, чем та, благодаря которой он владел им один, то им овладеет ненависть к любимому им предмету и зависть к этому другому.

Схoлия. Такая ненависть к любимому предмету, соединенная с завистью, называется *ревностью*, которая, следовательно, есть не что иное, как колебание души, возникшее вместе и из любви и ненависти, сопровождаемое идеей другого, кому завидуют. Эта ненависть к любимому предмету будет тем больше, чем больше было то удовольствие, которое ревнивец обыкновенно получал от взаимной любви любимого им предмета, а также чем сильнее был тот аффект, который он питал к тому, кто, по его воображению, вступает в связь

с любимым предметом. Если он его ненавидел, то он будет ненавидеть и любимый предмет (по т. 24), так как он будет воображать, что он доставляет удовольствие тому, кого он ненавидит; а также (по кор. т. 15) и потому, что он будет принужден соединять образ любимого им предмета с образом того, кого он ненавидит, что большей частью имеет место в любви к женщине. В самом деле, если кто воображает, что женщина, которую он любит, отдается другому, тот не только будет подвергаться неудовольствию вследствие того, что ограничивается его влечение, но и будет еще питать к ней отвращение, потому что будет принужден соединять образ любимого предмета с срамными частями и извержениями другого. К этому присоединяется, наконец, и то, что ревнивец предмет его любви принимает не с тем видом, как бывало обыкновенно прежде, а это, как я сейчас покажу, тоже служит для любящего причиной неудовольствия.

Теорема 36

Кто вспоминает о предмете, от которого он когда-либо получил удовольствие, тот желает владеть им при той же обстановке, как было тогда, когда он наслаждался им в первый раз.

Королларий. Если, таким образом, любящий найдет, что чего-либо из этой обстановки недостает, то он почувствует неудовольствие.

Схолия. Такое неудовольствие, относящееся к отсутствию того, что мы любим, называется *тоской*.

Теорема 37

Желание, возникающее вследствие неудовольствия или удовольствия, ненависти или любви, тем сильнее, чем больше эти аффекты.

Теорема 38

Если кто начал любимый им предмет ненавидеть, так что любовь совершенно уничтожается, то вследствие одинаковой причины он будет питать к нему большую ненависть, чем если бы никогда не любил его, и тем большую, чем больше была его прежняя любовь.

Теорема 39

Если кто кого-либо ненавидит, тот будет стремиться причинить предмету своей ненависти зло, если только не боится, что из этого возникнет для него самого еще большее зло, и наоборот, если кто кого любит, тот будет стремиться по тому же закону сделать ему добро.

Схотлия. Под добром я разумею здесь всякий род удовольствия и затем все, что ведет к нему, в особенности же то, что утоляет тоску, какова бы она ни была; под злом же я разумею всякий род неудовольствия, и в особенности то, что препятствует утолению тоски. Выше (в сх. т. 9) было показано, что мы ничего не желаем потому, что оно добро, но, наоборот, называем добром то, чего желаем; и, следовательно, то, к чему чувствуем отвращение, называем злом. Поэтому всякий сообразно с своим аффектом судит или оценивает, что добро и что зло, что лучше и что хуже, что, наконец, самое лучшее и что самое худшее. Так, скупой считает за самое лучшее обилие денег, а недостаток их — за самое худшее. Честолюбивый же ничего так не желает, как славы, и, наоборот, ничего так не боится, как стыда. Далее, завистливому нет ничего приятнее, как несчастье другого, и ничего нет тягостнее чужого счастья. Точно так же всякий считает какую-либо вещь хорошей или дурной, полезной или бесполезной сообразно с своим аффектом. Впрочем, тот аффект, который располагает человека таким образом, что он не хочет того, чего хочет, или хочет того, чего не хочет, называется *трусостью*, которая поэтому есть не что иное, как *страх*, поскольку он располагает человека избегать предстоящего зла при помощи зла меньшего (см. т. 28).

Если же зло, которого он боится, есть стыд, тогда страх называется *стыдливостью*. Наконец, если стремление избежать будущего зла ограничивается боязнью какого-либо другого зла, так что человек не знает, которое из них предпочесть, то страх называется *оцепенением*, особенно когда оба зла, которых он боится, принадлежат к числу весьма больших.

Теорема 40

Если кто воображает, что его кто-либо ненавидит, и при этом не думает, что сам подал ему какой-либо повод к ненависти, то он в свою очередь будет его ненавидеть.

Схолия 1. Если кто воображает, что он подал справедливый повод к ненависти, то (по т. 30 и ее сх.) он будет чувствовать стыд. Но это (по т. 25) редко случается. Кроме того, такая взаимная ненависть может возникнуть также из того, что за ненавистью (по т. 39) следует стремление нанести зло тому, кто служит предметом ненависти. Поэтому, если кто воображает, что его кто-либо ненавидит, то он будет воображать его причиной какого-либо зла или неудовольствия; и, следовательно, подвергнется неудовольствию или страху, сопровождаемому идеей о том, кто его ненавидит, как причиной этого страха, т.е., как и выше, будет и сам ненавидеть его.

Королларий 1. Если кто воображает, что тот, кого он любит, питает к нему ненависть, тот будет в одно и то же время и ненавидеть, и любить его. Ибо, воображая, что он составляет для него предмет ненависти, он (по пред. т.) в свою очередь определяется к ненависти к нему. Но (по предположению) он тем не менее любит его. Следовательно, он в одно и то же время будет и ненавидеть, и любить его.

Королларий 2. Если кто воображает, что ему по ненависти причинил какое-нибудь зло кто-либо, к кому он до того времени не питал никакого чувства, то он тотчас же будет стремиться и ему причинить такое же зло.

Схолия 2. Стремление причинить зло тому, кого мы ненавидим, называется *гневом*; стремление же отплатить за полученное нами зло – *местью*.

Теорема 41

Если кто воображает, что его кто-либо любит, и при этом не думает, что сам подал к этому какой-либо повод (что может случиться по кор. т. 15 и по т. 16), то и он со своей стороны будет любить его.

Схолия 1. Если он будет думать, что подал справедливый повод для любви, то будет гордиться (по т. 30 с ее сх.), и это (по т. 25) случается чаще; противоположное этому бывает, как мы сказали, тогда, когда кто-либо воображает, что он составляет для кого-нибудь предмет ненависти (см. сх. пред. т.). Далее, такая взаимная любовь и, следовательно (по т. 39), стремление сделать добро тому, кто нас любит и (по той же т. 39) стремится делать нам добро, называется *признательностью* или *благодарностью*. Отсюда ясно также, что люди гораздо более расположены к мести, чем к воздаянию добром.

Королларий. Если кто воображает, что тот, кого он ненавидит, любит его, тот будет в одно и то же время волноваться и ненавистью, и любовью. Это доказывается тем же путем, как первый королларий предыдущей теоремы.

Схолия 2. Если одержит верх ненависть, то он будет стремиться причинить зло тому, кто его любит, и такой аффект называется *жестокостью*, в особенности если мы уверены, что тот, кто нас любит, не подал вообще никакого обычного повода для ненависти.

Теорема 42

Если кто сделал другому добро, движимый любовью или надеждой на удовлетворение своей гордости, тот будет чувствовать неудовольствие, если увидит, что его благодеяние принимается без благодарности.

Теорема 43

Ненависть увеличивается вследствие взаимной ненависти и, наоборот, может быть уничтожена любовью.

Теорема 44

Ненависть, совершенно побеждаемая любовью, переходит в любовь, и эта любовь будет вследствие этого сильнее, чем если бы ненависть ей вовсе не предшествовала.

Схолия. Хотя это и так, однако никто не станет стремиться ненавидеть что-либо или подвергаться неудовольствию, дабы наслаждаться затем еще большим удовольствием; т.е. никто не захочет, чтобы ему был нанесен вред в надежде снова восстановить этот вред, никто не захочет заболеть в надежде на выздоровление. Ибо каждый всегда будет стремиться сохранять свое существование и избегать, насколько возможно, неудовольствия. Если бы можно было представить себе обратное, т.е. что человек может желать кого-либо ненавидеть, с тем чтобы питать к нему затем еще большую любовь, то это значило бы, что он всегда будет желать ненавидеть этого человека. Ибо, чем больше была ненависть, тем больше будет и любовь, и поэтому он всегда будет желать, чтобы его ненависть все более и более увеличивалась; на том же основании человек будет стремиться болеть все больше и больше, дабы тем большее удовольствие получить затем вследствие восстановления своего здоровья, и потому он постоянно будет стремиться болеть, а это (по т. 6) нелепо.

Теорема 45

Если кто воображает, что кто-либо, подобный ему, питает ненависть к другому, подобному ему, предмету, который он любит, то он будет его ненавидеть.

Теорема 46

Кто получил удовольствие или неудовольствие от кого-нибудь, принадлежащего к другому сословию или другой народности, сопровождаемое идеей о нем как причине этого неудовольствия, под общим именем сословия или народности, тот будет любить или ненавидеть не только его, но и всех принадлежащих к тому же сословию или народности.

Теорема 47

Удовольствие, возникающее вследствие того, что мы воображаем, что предмет нашей ненависти разрушается или подвергается злу, возникает не без некоторого душевного неудовольствия.

Схoлия. Эта теорема может быть доказана также из кор. т. 17, ч. II. Действительно, всякий раз, как мы вспоминаем о таком предмете, хотя бы он в действительности (актуально) и не существовал, мы смотрим на него как на находящийся налицо, и тело наше подвергается со стороны его точно такому же аффекту. Поэтому, поскольку сильна еще память о предмете, человек определяется к тому, чтобы смотреть на него с неудовольствием, и это определение, пока существует образ предмета, только ограничивается памятью о вещах, исключающих его существование, но не уничтожается. А потому человек чувствует удовольствие лишь постольку, поскольку это определение ограничивается, и такое удовольствие, возникающее, как мы сказали, вследствие несчастья ненавидимого нами предмета, возобновляется, таким образом, всякий раз, как мы о нем вспоминаем. В самом деле, всякий раз, как возникает образ этого предмета, он, как мы сказали, обнимая собой существование этого предмета, заставляет человека смотреть на него с тем же неудовольствием, с которым он обыкновенно смотрел на него, когда он существовал. Но так как он соединил с образом этого предмета еще другие образы, исключающие его существование, то такое опреде-

ление к неудовольствию тотчас же будет ограничиваться, и человек снова будет чувствовать удовольствие, и так будет всякий раз, как это будет повторяться.

Это же составляет причину того, что люди чувствуют удовольствие всякий раз, как вспоминают о каком-либо прошедшем несчастье, и любят рассказывать об опасностях, от которых избавились. Воображая какую-либо опасность, они смотрят на нее еще как на будущую, и это заставляет их бояться. Но такое определение снова ограничивается той идеей освобождения, которую они соединили с идеей этой опасности, когда от нее избавились, и которая снова уничтожает их страх, и потому они снова чувствуют удовольствие.

Теорема 48

Любовь или ненависть, например, к Петру, исчезает, если удовольствие, которое заключает в себе первая, или неудовольствие, которое заключает в себе последняя, соединяется с идеей о другой причине их; то и другое уменьшается, поскольку мы воображаем, что не один только Петр был их причиной.

Теорема 49

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

Схолия. Отсюда следует, что люди, так как они считают себя свободными, питают друг к другу большую любовь и ненависть, чем к вещам; к этому присоединяется еще подражание аффектов, о котором см. т. 27, 34, 40 и 43 этой части.

Теорема 50

Всякая вещь может быть косвенной причиной надежды или страха.

Схолия. Вещи, которые являются косвенными причинами надежды или страха, называются *хорошими или дурными приметами*. Далее, составляя причину надежды или страха, они (по опр. надежды и страха в сх. 2 т. 18) составляют причину удовольствия или неудовольствия, и, следовательно (по кор. т. 15), мы их любим или ненавидим и (по т. 28) стремимся или применять их как средства к достижению того, на что надеемся, или удалять как препятствия или причины страха. Кроме того, из т. 25 следует, что мы по своей природе таковы, что легко верим в то, на что надеемся, и с трудом верим в то, чего боимся, или судим об этом преувеличенно, или придаем ему менее значения, чем следует. Отсюда возникли суеверия, которым люди повсюду подвержены.

Я не считаю, впрочем, нужным показывать здесь те колебания души, которые возникают из надежды и страха; из одного определения этих аффектов следует, что нет ни надежды без страха, ни страха без надежды (как я объясняю это более подробно в своем месте); кроме того, надеясь на что-либо или боясь чего-либо, мы это любим или ненавидим, и таким образом все, что мы сказали о любви и ненависти, всякий легко может приложить к надежде и страху.

Теорема 51

Различные люди могут подвергаться со стороны одного и того же объекта различным аффектам, и один и тот же человек может в разные времена подвергаться от одного и того же объекта разным аффектам.

Схолия. Итак, мы видим, что может случиться, что один любит то, что другой ненавидит, что один боится того, чего другой не боится, и что один и тот же человек может любить теперь то, что прежде ненавидел, и осмеливаться на то, чего прежде боялся, и т.д. Так как, далее, каждый судит о том, что хорошо и что

дурно, что лучше и что хуже, сообразно с своим аффектом (см. сх. т. 39), то, следовательно, люди могут расходиться в своих мнениях так же, как и в аффектах*. Отсюда происходит, что, когда мы сравниваем одних с другими, мы различаем их по одному только различию аффектов и называем одних бесстрашными, других трусами, третьих, наконец, еще как-либо. Бесстрашным, например, я буду называть того, кто презирает зло, которого я обыкновенно боюсь. Если я замечу, кроме того, что его желанию нанести зло тому, кого он ненавидит, и сделать добро тому, кого любит, не препятствует страх перед злом, которое меня обыкновенно удерживает, то я назову его смелым. Далее, трусом мне будет казаться тот, кто боится зла, которое я обыкновенно презираю; если же я замечу сверх того, что его желанию препятствует страх перед злом, которое меня удержать не может, я скажу, что он малодушен; точно так же будет судить и всякий. Из такой природы человека и непостоянства его суждений, а равным образом из того, что человек часто судит о вещах лишь по своему аффекту и что вещи, которые, по его мнению, ведут к удовольствию или неудовольствию и которым он старается поэтому (по т. 28) способствовать или удалять их, часто только воображаются (не говорю уже о прочем, касающемся непостоянства вещей, показанном нами в ч. II), мы легко можем понять, наконец, что сам человек часто может являться причиной как своего неудовольствия, так и удовольствия, иными словами – причиной того, что он подвергается неудовольствию или удовольствию, сопровождаемому идеей о самом себе как причине этого удовольствия или неудовольствия. Отсюда мы легко поймем, что такое раскаяние и что такое самодовольство, а именно: *раскаяние есть неудовольствие, сопровождаемое идеей о самом себе, а самодовольство*

* Что это возможно, несмотря на то что человеческая душа составляет часть божественного разума, мы доказали в сх. т. 13. ч. II.

есть удовольствие, сопровождаемое идеей о самом себе как его причине. Эти аффекты обладают величайшей силой благодаря тому, что люди считают себя свободными (см. т. 49 этой части).

Теорема 52

Объект, который мы раньше видели вместе с другими или который, по нашему воображению, имеет в себе только то, что общо нескольким вещам, мы будем созерцать не так долго, как тот, который, по нашему воображению, имеет в себе что-либо индивидуальное.

Схолия. Такое состояние души, т.е. воображение единичной вещи, поскольку оно одно только находится в душе, называется *поглощением внимания*; если оно возбуждается объектом, которого мы боимся, оно называется *оцепенением*, так как поглощение внимания каким-либо злом так приковывает человека к созерцанию одного только этого зла, что он не в состоянии думать о чем-либо другом, посредством чего он мог бы избежать его. Если же предметом нашего внимания является мудрость какого-либо человека, его трудолюбие или что-либо другое в этом роде, то такое поглощение внимания называется *почтением*, так как тем самым мы видим, что этот человек далеко нас превосходит. В других случаях оно называется *ужасом* – если наше внимание поглощается гневом какого-либо человека, завистью и т.д. Если, далее, наше внимание приковывается мудростью, трудолюбием и т.д. человека, которого мы любим, то любовь наша к нему станет вследствие этого еще больше (по т. 12), и такую любовь, соединенную с поглощением внимания или почтением, мы называем *преданностью*. Точно таким же образом мы можем представить себе в связи с поглощением внимания ненависть, надежду, беззаботность и другие аффекты и вывести таким образом аффектов более, чем существует слов для обозначения их. Отсюда ясно, что названия аффектов возникли скорее из обыкновенного словоупотребления, чем из точного их познания.

Поглощению внимания противоположно *пренебрежение*. Однако причину его большей частью составляет то, что мы, видя, что внимание кого-либо приковывается к известной вещи, что кто-либо любит ее, боится и т.д., или же вследствие того, что какая-либо вещь с первого взгляда кажется нам похожей на те вещи, которые поглощают наше внимание, которые мы любим, которых боимся и т.д., мы (по т. 15 с ее кор. и т. 27) определяемся к обращению на нее внимания, к любви, страху и т.д. Но если благодаря присутствию самой вещи или ближайшему ее рассмотрению мы принуждены будем признать, что в ней нет ничего, что может быть причиной поглощения внимания, любви, страха и т.д., то душа самым присутствием этой вещи будет более определяться к мышлению того, чего нет в объекте, чем того, что в нем есть. Далее, как преданность возникает из поглощения внимания предметом, который мы любим, так *осмеяние* возникает из пренебрежения к предмету, который мы ненавидим или которого боимся; *неуважение* — из пренебрежения к глупости, как благоговение из поглощения внимания мудростью. Мы можем, наконец, представить себе в связи с пренебрежением любовь, надежду, гордость и другие аффекты и вывести отсюда еще новые аффекты, которым мы не даем обыкновенно в отличие от других никаких специальных названий.

Теорема 53

Созерцая себя самое и свою способность к действию, душа чувствует удовольствие, и тем большее, чем отчетливее воображает она себя и свою способность к действию.

Доказательство. Человек познает самого себя только через состояния своего тела и их идеи (по т. 19 и 23, ч. II). Следовательно, в том случае, когда душа может созерцать самое себя, тем самым предполагается, что она переходит к большему совершенству, т.е. (по сх. т. 11) подвергается удовольствию, и тем большему, чем от-

четливее может она воображать себя и свою способность к действию; что и требовалось доказать.

Королларий. Такое удовольствие увеличивается все более и более, чем более человек воображает, что его другие хвалят. Ибо, чем более воображает он, что его другие хвалят, тем большее, по его воображению, доставляет он другим удовольствие, и притом сопровождаемое идеей о нем (по сх. т. 29). А потому (по т. 27) и сам он подвергается еще большему удовольствию, сопровождаемому идеей о самом себе; что и требовалось доказать.

Теорема 54

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

Теорема 55

Если душа воображает свою неспособность, она тем самым подвергается неудовольствию.

Королларий 1. Такое неудовольствие увеличивается все больше и больше, если человек воображает, что другие его порицают. Доказывается это точно так же, как кор. т. 53.

Схолия. Такое неудовольствие, сопровождаемое идеей о нашем бессилии, называется *приниженностью*; удовольствие же, происходящее из созерцания самих себя, называется *самолюбием* или самоудовлетворенностью. Так как последнее возникает всякий раз, как человек созерцает свои добродетели или свою способность к действию, то отсюда происходит то, что каждый стремится рассказывать свои подвиги и хвастаться своими силами, как телесными, так и духовными, и что люди по этой причине бывают тягостны друг для друга. Из этого в свою очередь происходит, что люди по природе своей завистливы (см. сх. т. 24 и сх. т. 32), иными словами, они находят удовольствие в бесси-

лии себе подобных, и, наоборот, им причиняет неудовольствие их сила. В самом деле, всякий раз, как кто-либо воображает свои действия, он чувствует (по т. 53) удовольствие, и тем большее, чем больше совершенства выражают, по его воображению, эти действия и чем отчетливее он их воображает, т.е. (по сказанному в сх. 1, т. 40, ч. II) чем более может он обличить их от чужих действий и рассматривать как единственные в своем роде. Поэтому всякий, созерцая себя, будет всего более чувствовать удовольствие тогда, когда он будет находить в себе что-либо такое, что по отношению к другим он отрицает. Если же то, что он утверждает о себе, он относит к общей идее человека или животного, то он будет чувствовать удовольствие не в такой степени и, наоборот, будет чувствовать неудовольствие, если вообразит, что его действия при сравнении с действиями других оказываются более бессильными. Неудовольствие это он будет (по т. 28) стремиться удалить, или превратно истолковывая действия себе подобных, или украшая, насколько возможно, свои. Поэтому ясно, что люди уже по природе своей склонны к ненависти и зависти, а к этому присоединяется еще и само их воспитание. Ибо родители обыкновенно побуждают детей к добродетели, возбуждая в них честолюбие и зависть.

Может быть, останется недоумение, почему же мы нередко поражаемся добродетелями людей и благоговеем перед ними. Чтобы удалить это недоумение, я прибавлю второй королларий.

Королларий 2. Всякий завидует только добродетели себе равного.

Схолия. Если таким образом мы говорили выше в сх. т. 52 этой части, что мы чувствуем почтение к какому-либо человеку вследствие того, что поражаемся его мудростью, мужеством и т.д., то это потому, что мы (как ясно из этой теоремы) воображаем эти добродетели присущими единственно ему, а не общими и нашей природе;

а потому мы будем завидовать им не более, как высоте деревьев, храбрости львов и т.д.

Теорема 56

Существует столько же видов удовольствия, неудовольствия и желания, а следовательно, и всех аффектов, слагающихся из них (каково душевное колебание) или от них производных (каковы любовь, надежда, страх и т.д.), сколько существует видов тех объектов, со стороны которых мы подвергаемся аффектам.

Доказательство. <...> Что касается желания, то оно есть самая сущность или природа каждого, поскольку она представляется определенной к какому-либо действию из данного ее состояния (см. сх. т. 9). Следовательно, сообразно с тем, подвергается ли человек со стороны внешних причин тому или другому виду удовольствия, неудовольствия, любви и т.д., т.е. сообразно с тем, в какое состояние приводится его природа, и его желание необходимо будет таким или другим, и природа одного желания необходимо отличается от природы другого настолько же, насколько различаются между собой те аффекты, из которых возникает каждое из них. Итак, существует столько же видов желания, сколько видов удовольствия, неудовольствия, любви и т.д., и, следовательно (по только что показанному), столько же, сколько видов тех объектов, со стороны которых мы подвергаемся аффектам; что и требовалось доказать.

Схолия. Между видами аффектов, которые (по пред. т.) должны быть весьма многочисленны, замечательны *чревоугодие, пьянство, разврат, скупость и честолюбие*, составляющие не что иное, как частные понятия любви или желания, выражающие природу обоих этих аффектов по тем объектам, к которым они относятся. Ибо под чревоугодием, пьянством, развратом, скупостью и честолюбием мы понимаем не что иное, как неумеренную любовь или стремле-

ние к пиршествам, питью, половым сношениям, богатству и славе. Сверх того эти аффекты в силу того, что мы различаем их от других только по тому объекту, к которому они относятся, не имеют себе противоположных. Ибо умеренность, трезвость и, наконец, целомудрие, которые мы обыкновенно противопоставляем чревоугодию, пьянству и разврату, не составляют аффектов, иными словами, страдательных состояний, а указывают на способность души, умеряющую эти аффекты.

Я не могу, впрочем, объяснять здесь остальные виды аффектов (так как их столько же, сколько видов объектов), да если бы и мог, то в этом нет надобности. Для нашей цели, а именно для определения силы аффектов и могущества над ними души, нам достаточно иметь общее определение каждого аффекта. Нам достаточно, говорю я, уразуметь общие свойства аффектов и души, чтобы быть в состоянии определить, в чем заключается и сколь велико могущество души в умерении и обуздании аффектов. Поэтому, хотя между различными аффектами любви, ненависти или желанья, например, между любовью к детям и любовью к жене, есть большая разница, однако нам нет нужды знать эти различия и делать дальнейшие изыскания об их природе и происхождении.

Теорема 57

Всякий аффект одного индивидуума отличается от аффекта другого настолько, насколько сущность одного отличается от сущности другого.

Доказательство. Эта теорема явствует из акс. 1, которую см. после леммы 3, сх. т. 13, ч. II. Тем не менее мы докажем ее из определений трех первоначальных аффектов.

Все аффекты, как это показывают данные нами их определения, относятся к желанию, удовольствию или неудоволь-


ствию. Но желание есть самая природа или сущность каждого (см. его опр. в сх. т. 9); следовательно, желание всякого индивидуума отличается от желания другого настолько, насколько природа или сущность одного отличается от сущности другого. Далее, удовольствие и неудовольствие составляют страдательные состояния, которыми способность или стремление каждого пребывать в своем существовании увеличивается или уменьшается, способствуется или ограничивается (по т. 11 и ее сх.). Но под стремлением пребывать в своем существовании, поскольку оно относится вместе и к душе, и к телу, мы разумеем влечение и желание (см. сх. т. 9); следовательно, удовольствие и неудовольствие составляют самое желание или влечение, поскольку оно увеличивается или уменьшается, способствуется или ограничивается внешними причинами, т.е. они (по той же сх.) составляют самую природу каждого индивидуума. А потому удовольствие или неудовольствие одного отличается от удовольствия или неудовольствия другого настолько же, насколько природа или сущность одного отличается от сущности другого. И, следовательно, всякий аффект одного индивидуума отличается от аффекта другого настолько и т.д.; что и требовалось доказать.

Схолия. Отсюда следует, что аффекты животных, которых называют лишенными разума (считать их бездушными после того, как мы узнали происхождение души, мы никоим образом не можем¹), отличаются от аффектов человека настолько, насколько их природа отличается от природы человеческой. Так, и человек, и лошадь подвержены страсти производить потомство, но последняя – страсти лошадиной, первый – человеческой. Точно так же страсти и влечения насекомых, рыб и птиц должны быть различны. Хотя, таким образом,


¹ Возражение Декарту, отрицавшему наличие души у животных. Он считал их автоматами, движущимися по законам механики.

каждый индивидуум живет в довольстве своей данной природой и находит в ней удовольствие, однако эта жизнь, которой каждый доволен, и удовольствие есть не что иное, как идея или душа того же самого индивидуума; а потому удовольствие одного отличается по своей природе от удовольствия другого настолько, насколько сущность одного отличается от сущности другого. Из предыдущей теоремы следует, наконец, что немало также разницы между удовольствием, которым увлекается, например, пьяница, и удовольствием, которым обладает философ; я говорю это здесь мимоходом.

Вот все, что я хотел сказать об аффектах, относящихся к человеку, поскольку он пассивен. Остается прибавить несколько слов о тех аффектах, которые относятся к нему, поскольку он активен.



Сущность «страстей», или пассивных аффектов души, зависит, с одной стороны, от объектов – внешних тел, оказывающих воздействие на тело человека (или животного), с другой стороны, от «самой природы или сущности» индивидуума, находящегося в состоянии аффекта. Сколько есть видов живых существ и сколько внешних тел, вызывающих аффекты, столько же бывает и разных страстей души. Язык не в состоянии передать все эти различия. Одним и тем же словом именуются совершенно разные аффекты, безразлично, страсти это или активные состояния души. Так, слово «радость» обозначает душевные состояния и резвящегося ребенка, и заключившего удачную сделку купца, и философа, открывшего новый закон природы, – хотя природа этих аффектов абсолютно различна.



Теорема 58

Кроме удовольствия и желания, составляющих страдательные состояния, существуют еще другие аффекты удовольствия и желания, которые присущи нам, поскольку мы активны.

Доказательство. Когда душа постигает себя самое и свою способность к действию, она чувствует удовольствие (по т. 53). Душа же необходимо созерцает себя самое тогда, когда она постигает истинные или адекватные идеи (по т. 43, ч. II). Но она постигает некоторые адекватные идеи (по сх. 2 т. 40, ч. II). Следовательно, она чувствует и удовольствие, поскольку она постигает идеи адекватные, т.е. (по т. 1) поскольку она активна. Далее, душа (по т. 9) стремится пребывать в своем существовании, и поскольку она имеет идеи смутные, и поскольку имеет идеи ясные и отчетливые. Но под стремлением мы разумеем желание (по сх. той же т.). Следовательно, желание присуще нам также, поскольку мы познаем, иными словами (по т. 1), поскольку мы активны; что и требовалось доказать.

Все активные аффекты души проистекают из ее природы как «вещи мыслящей», т.е. из способности души к познанию второго и третьего рода – рассудочному и интуитивному. Душа активна, когда она познает вещи или саму себя присущим ей от природы разумом, «интеллектом», опираясь на простые идеи, заключенные в ее «формальной сущности».


Теорема 59

Между всеми аффектами, относящимися к душе, поскольку она активна, нет никаких, кроме относящихся к удовольствию и желанию.


Схолия. Все активные состояния, вытекающие из аффектов, относящихся к душе, поскольку она познает, я отношу к твердости духа (*Fortitudo*), которую подразделяю на мужество (*Animositas*) и великодушие (*Generositas*). Под мужеством я раз-

умею то желание, в силу которого кто-либо стремится сохранять свое существование по одному только предписанию разума. Под великодушием же я понимаю то желание, в силу которого кто-либо стремится помогать другим людям и привязывать их к себе дружбой по одному только предписанию разума. Итак, те действия, которые имеют в виду одну только пользу действующего, я отношу к мужеству, а те, которые имеют в виду также и пользу другого, я отношу к великодушию. Следовательно, умеренность, трезвость, присутствие духа в опасностях и т.д. суть виды мужества; скромность, милосердие и т.д. — виды великодушия.

Думаю, что я изъяснил, таким образом, главнейшие аффекты и душевные колебания, происходящие из сложения трех первоначальных аффектов, именно желания, удовольствия (радости) и неудовольствия (печали), и показал их первые причины. Из сказанного ясно, что мы различным образом возбуждаемся внешними причинами и волнуемся, как волны моря, гонимые противоположными ветрами, не зная о нашем исходе и судьбе.



Аффекты желания и удовольствия бывают пассивными и активными; аффекты же неудовольствия (печали) всегда остаются пассивными. Активные аффекты возникают, когда человек поступает «по одному только предписанию разума», увеличивая свою способность к действию. Сравнение человека с морской волной не следует трактовать слишком прямолинейно, ибо волну вряд ли можно назвать «активной», тем более — действующей «по предписанию разума».



Я указал, как уже было сказано, только главнейшие возбуждения души, а не все, какие только могут быть. Идя тем же путем, как выше, мы легко могли бы показать, например, что любовь соединяется с раскаянием, неуважением, стыдом и т.д.

Мало того, надеюсь, каждому очевидно из сказанного, что аффекты могут слагаться друг с другом столькими способами, и отсюда может возникнуть столько новых видоизменений, что их невозможно определить никаким числом. Но для моей цели достаточно перечислить только главнейшие; ибо остальные, опущенные мною, более удовлетворяли бы любопытство, чем приносили пользу.

Относительно любви, однако, следует заметить, что весьма часто случается, что в то время, как мы наслаждаемся чем-либо, к чему стремились, тело наше вследствие этого наслаждения приобретает новое состояние, которым оно определяется иначе, в нем пробуждаются новые образы вещей, и вместе с тем душа начинает воображать и желать иного. Так, например, воображая что-либо, что услаждает нас своим вкусом, мы желаем наслаждаться им, именно съесть. Но, пока мы им таким образом наслаждаемся, желудок наш наполняется, и тело приходит в иное состояние. Поэтому, если после того, как тело пришло уже в новое состояние, образ этого яства будет еще сохраняться, так как последнее продолжает еще находиться перед нами, а следовательно, будет сохраняться также и стремление или желание съесть его, то этому желанию или стремлению будет противодействовать означенное новое состояние и, следовательно, присутствие яства, которого мы домогались, будет нам ненавистно. Это и есть то, что мы называем *омерзением и отвращением*.

Я опустил далее внешние состояния тела, которые наблюдаются в таких аффектах, каковы дрожь, бледность, рыдание, смех и т.д., так как они относятся к одному только телу без всякого отношения к душе.

▲ Аффектами, «относящимися только к телу, без всякого отношения к душе», Спиноза именует те физиологические реакции, которые

станут впоследствии называться «рефлексами». Схему протекания этих реакций описал уже Декарт в «Страстях души».

Наконец, следует сделать несколько замечаний относительно *определений аффектов*, которые поэтому я по порядку здесь повторю и вставлю то, что следует относительно каждого из них заметить.

Определение аффектов

1. *Желание* есть самая сущность человека, поскольку она представляется определенной к какому-либо действию каким-либо данным ее состоянием. <...>

2. *Удовольствие* есть переход человека от меньшего совершенства к большему.

3. *Неудовольствие* есть переход человека от большего совершенства к меньшему.

Объяснение. Я говорю *переход*, ибо удовольствие не составляет самого совершенства. Если бы человек родился с тем совершенством, к которому он переходит, он владел бы им без аффекта удовольствия. Это яснее становится из аффекта неудовольствия, который противоположен этому. Что неудовольствие состоит в переходе к меньшему совершенству, а не в самом меньшем совершенстве, этого никто не может отрицать, так как человек не может чувствовать неудовольствия, поскольку он обладает каким-либо совершенством. Мы не можем сказать также, что неудовольствие состоит в лишении большого совершенства, ибо лишение есть ничто, а аффект неудовольствия есть некоторый акт, который поэтому не может быть никаким другим актом, кроме акта перехода к меньшему совершенству, т.е. акта, в котором

способность человека к действию уменьшается или ограничивается (см. сх. т. 11).

Аффекты не просто *состояния* тела и души, как то утверждалось в их начальной дефиниции, но сверх того еще и *акты*, укрепляющие либо ослабляющие способность к действию. И «пассивные» аффекты суть тоже действия, а не состояния бездействия.

Определения *веселости, приятности, меланхолии и боли* я опускаю, так как они относятся главным образом к телу и суть не что иное, как виды удовольствия и неудовольствия. <...>

6. *Любовь* есть удовольствие, сопровождаемое идеей внешней причины.

Объяснение. Такое определение достаточно ясно выражает сущность любви. Определение некоторых авторов, определяющих любовь как желание любящего соединиться с любимой вещью, выражает не сущность любви, но ее свойство. И так как эти авторы недостаточно усмотрели сущность любви, то они не могли иметь и ясного представления о ее свойстве; отсюда произошло то, что все считали их определение весьма темным. Но должно заметить, что, когда я говорю, что свойство любящего – соединяться волею с любимой вещью, я не разумею под волей обдуманное определение души, или свободный выбор (мы доказали в т. 48, ч. II, что это только вымысел), а также и не желание соединиться с любимой вещью, когда она отсутствует, или пребывать в ее присутствии, когда она налицо (ибо любовь можно представить и без таких желаний); я разумею под волей удовлетворение, которое возникает у любящего вследствие присутствия любимой вещи, укрепляющего в любящем его удовольствие или по крайней мере способствующего ему.

Мы находим здесь новое, «аффективное» понятие воли, отличное от предложенного в части II (теор. 49) «рационального» понятия, отождествившего волю и разум. Теперь воля определяется как разновидность «удовлетворения» (в оригинале – *acquiescentia*: успокоение, умиротворенность), возникающего в присутствии предмета желания.

7. *Ненависть* есть неудовольствие, сопровождаемое идеей внешней причины. <...>

12. *Надежда* есть непостоянное удовольствие, возникающее из идеи будущей или прошедшей вещи, в исходе которой мы до некоторой степени сомневаемся.

13. *Страх* есть непостоянное неудовольствие, возникшее из идеи будущей или прошедшей вещи, в исходе которой мы до некоторой степени сомневаемся (см. об этих аффектах сх. 2 т. 18).

Объяснение. Из этих определений следует, что нет ни надежды без страха, ни страха без надежды. В самом деле, если кто находится в надежде и сомневается в исходе вещи, тот, по предположению, воображает что-либо, исключаящее существование будущей вещи; а потому он чувствует в силу этого неудовольствие (по т. 19) и, следовательно, пребывая в надежде, в то же время боится за исход вещи. И, наоборот, кто боится, т.е. сомневается в исходе ненавистной ему вещи, также воображает что-либо, исключаящее существование этой вещи, и потому (по т. 20) чувствует удовольствие и, следовательно, имеет в силу этого надежду, что этого не произойдет. <...>

18. *Сострадание* есть неудовольствие, сопровождаемое идеей зла, приключившегося с другим, кого мы воображаем себе подобным (см. сх. т. 22 и сх. т. 27).

Объяснение. Между состраданием и сочувствием нет, кажется, никакого различия, кроме разве того только, что сострадание

относится к отдельным случаям аффекта, а сочувствие – к постоянному расположению к нему.

19. *Благорасположение* есть любовь к кому-либо, кто сделал добро другому.

20. *Негодование* есть ненависть к кому-либо, кто сделал зло другому.

Объяснение. Я знаю, что эти названия в обыкновенном словоупотреблении обозначают нечто другое. Но моя цель – объяснить не значение слов, а сущность вещей и обозначать их названиями, обыкновенное значение которых не расходилось бы совершенно с тем, которое я хочу придать им; пусть это и будет замечено раз навсегда (см. о причине этих аффектов кор. 1 т. 27 и сх. т. 22 этой части).

Вариация на тему первого «правила жизни», установленного в ТПЕ: по возможности приравниваться к языку и обычаям толпы (§ 17). При этом можно и нужно *изменять значения слов* так, как того требует «сущность вещей». Если, например, привычные окружающим людям слова «Бог» или «бессмертие» и «спасение» души вызывают аффекты, благоприятствующие разумному познанию и поведению, то философу имеет смысл ими воспользоваться. Придавая этим словам иные значения, более соответствующие природе вещей, философ исправляет язык толпы и облегчает ей восприятие истины.

<...>


Общее определение аффектов

Аффект, называемый *страстью души*, есть смутная идея, в которой душа утверждает большую или меньшую, чем прежде, силу существования своего тела или какой-либо его части и которой


сама душа определяется к мышлению одного преимущественно перед другим.

Объяснение. Я говорю, во-первых, что аффект, или страдательное состояние духа, есть «смутная идея», ибо мы показали (см. т. 3), что душа пассивна только постольку, поскольку имеет идеи неадекватные или смутные. Далее я говорю: «в которой душа утверждает большую или меньшую, чем прежде, силу существования своего тела или какой-либо его части», так как все наши идеи о телах (по кор. 2 т. 16, ч. II) более указывают состояния нашего тела, чем природу тела внешнего; та же идея, которая составляет форму аффекта, должна указывать или выражать состояние тела или какой-либо его части, которое имеет тело или какая-либо его часть вследствие того, что его способность к действию, иными словами, сила существования, увеличивается или уменьшается, способствуется или ограничивается. Но должно заметить, что, когда я говорю «большую или меньшую, чем прежде, силу существования», я не подразумеваю, что душа сравнивает настоящее состояние тела с прошедшим, но что идея, составляющая форму аффекта, утверждает о теле что-либо, на самом деле заключающее в себе более или менее реальности, чем прежде. А так как сущность души (по т. 11 и т. 13, ч. II) состоит в том, что она утверждает действительное существование своего тела, и так как под совершенством мы разумеем самую сущность вещи, то отсюда следует, что душа переходит к большему или меньшему совершенству тогда, когда ей случается утверждать о своем теле или какой-либо его части что-нибудь такое, что заключает в себе более или менее реальности, чем прежде. Поэтому, сказав выше, что способность души к мышлению увеличивается или уменьшается, я хотел разуметь под этим только то, что душа образовала о своем теле или какой-либо его части идею, выражающую более или менее реальности, чем она прежде утверждала о своем теле. Ибо превосходство идей и дей-

ствительная (актуальная) способность к мышлению оцениваются по превосходству объекта. Наконец, я прибавил: «и которой сама душа определяется к мышлению одного преимущественно перед другим», для того чтобы кроме природы удовольствия и неудовольствия, которую выражает первая часть определения, выразить также и природу желания.



В третьей части «Этики» речь шла в основном о пассивных аффектах, или «страстях души», проистекающих из смутных идей. Термин «пассивный», повторим, не следует понимать в том смысле, будто душа бездействует. Напротив, охваченный страстью человек может действовать с необычайной энергией, отдавать делу все свои душевные и физические силы... Вопрос в том, раскрывается ли в трудах и поступках индивида присущая ему человеческая природа – или же ими правят силы, чуждые и противные этой природе? Укрепляется или разрушается существование данного индивидуума? Расширяется или сужается круг его творческих возможностей и способностей? Чтобы решить это, необходимо исследовать *предметное содержание* наших мыслей – «ибо превосходство идей и действительная способность к мышлению оцениваются по превосходству объекта».



О человеческом рабстве, или о силах аффектов

Предисловие

Человеческое бессилие в укрощении и ограничении аффектов я называю *рабством*. Ибо человек, подверженный аффектам, уже не владеет сам собой, но находится в руках фортуны, и притом в такой степени, что он, хотя и видит перед собой лучшее, однако принужден следовать худшему. Я намерен показать в этой части причину этого и раскрыть, кроме того, что имеют в себе аффекты хорошего и дурного. Но, прежде чем приступить к этому, я хочу предпослать несколько слов *о совершенстве и несовершенстве и о добре и зле*.

Кто предложил сделать что-либо и сделал, тот назовет это *совершенным*, и не только он сам, но и всякий, кто верно знает мысль и цель этого произведения или думает, что знает их. Если, например, кто-нибудь увидит какое-либо произведение (я предполагаю его еще не оконченным) и узнает, что цель творца его построить дом, тот назовет этот дом несовершенным и, наоборот, – совершенным, как только увидит, что дело доведено до конца, предполагаемого задумавшим его. Если же кто видит какое-либо произведение, подобного которому он никогда не видал, и не знает мысли его творца, то он, конечно, не может знать, совершенно ли это произведение или нет. Таково, кажется, было первое значение этих слов.

Но после того, как люди начали образовывать общие идеи и создавать образцовые представления домов, зданий, башен и т.д.

и предпочитать одни образцы вещей другим, то каждый стал называть *совершенным* то, что ему казалось согласным с общей идеей, образованной для такого рода вещей, и, наоборот, — *несовершенным* то, что казалось менее согласным с составленным для него образцом, хотя бы оно, по мысли творца, и было вполне законченным. На том же самом основании, кажется, обыкновенно называют совершенными или несовершенными вещи естественные, т.е. те, которые не произведены человеческой рукой: люди имеют ведь обыкновение образовывать общие идеи как для искусственных вещей, так и для естественных, эти идеи считают как бы образцами вещей и уверены, что природа (которая, по их мнению, ничего не производит иначе, как ради какой-либо цели) созерцает их и ставит себе в качестве образцов. Поэтому когда они видят, что в природе происходит что-либо, не совсем согласное с составленным для такого рода вещей образцом, то они уверены, что сама природа оказалась недостаточно сильной или погрешила и оставила эту вещь несовершенной.

Таким образом, мы видим, что люди привыкли называть естественные вещи *совершенными* или *несовершенными* более вследствие предрассудка, чем вследствие истинного познания их. В самом деле, мы показали в Прибавлении к первой части, что природа не действует по цели; ибо то вечное и бесконечное существо, которое мы называем Богом или природой, действует по той же необходимости, по которой существует, — мы показали, что, по какой необходимости природы оно существует, по той же оно и действует (см. т. 16, ч. 1). Таким образом, основание или причина, почему Бог или природа действует и почему она существует, одна и та же. Поэтому как природа существует не ради какой-либо цели, так и действует не ради какой-либо цели; но как для своего существования, так и для своего действия не имеет никакого принципа или цели. Причина же, называемая конечной, есть не что иное, как

самое человеческое влечение, поскольку оно рассматривается как принцип или первоначальная причина какой-либо вещи. Так, например, когда мы говорим, что обитание было конечной причиной того или другого дома, то под этим мы, конечно, подразумеваем только то, что человек, вследствие того что он вообразил себе удобства жизни в жилище, возымел влечение построить дом. Поэтому обитание, поскольку оно рассматривается как конечная причина, есть не что иное, как такое отдельное влечение, составляющее в действительности причину производящую, на которую смотрят как на конечную вследствие того, что люди обыкновенно не знают причин своих влечений. Ибо, как я уже много раз говорил, свои действия и влечения они сознают, причин же, которыми они определяются к ним, не знают. Что же касается ходячих мнений, будто бы природа обнаруживает иногда недостатки или погрешает и производит вещи несовершенные, то я ставлю их в число тех вымыслов, о которых говорил в Прибавлении к первой части.

Итак, *совершенство и несовершенство* в действительности составляют только модусы мышления, именно понятия, обыкновенно образуемые нами путем сравнения друг с другом индивидуумов одного и того же вида или рода. По этой-то причине я и сказал выше (опр. 6, ч. II), что под реальностью и совершенством я разумею одно и то же. В самом деле, все индивидуумы природы мы относим обыкновенно к одному роду, называемому самым общим, именно – к понятию сущего, которое обнимает собой абсолютно все индивидуумы природы. Поэтому, относя индивидуумы природы к этому роду, сравнивая их друг с другом и находя, что одни заключают в себе более бытия или реальности, чем другие, мы говорим, что одни *совершеннее* других. Приписывая же им что-либо, заключающее в себе отрицание, как то: предел, конец, неспособность и т.д., мы называем их *несовершенными* вследствие того, что они не производят на нашу душу такого же действия, как те, которые мы называем совершенными,

а вовсе не вследствие того, чтобы им недоставало чего-либо им свойственного или чтобы природа погрешила. Ведь природе какой-либо вещи свойственно только то, что вытекает из необходимости природы ее производящей причины; а все, что вытекает из необходимости природы производящей причины, необходимо и происходит.

Что касается до *добра и зла*, то они также не показывают ничего положительного в вещах, если их рассматривать самих в себе, и составляют только модусы мышления, или понятия, образуемые нами путем сравнения вещей друг с другом. Ибо одна и та же вещь в одно и то же время может быть и хорошей, и дурной, равно как и безразличной. Музыка, например, хороша для меланхолика, дурна для носящего траур, а для глухого она ни хороша, ни дурна.

Но, хотя это и так, однако названия эти нам следует удерживать. Ибо так как мы желаем образовать идею человека, которая служила бы для нас образцом человеческой природы, то нам будет полезно удерживать эти названия в том смысле, в каком я сказал. Поэтому под *добром* я буду понимать в последующем то, что составляет для нас, как мы наверное знаем, средство к тому, чтобы все более и более приближаться к предначертанному нами образцу человеческой природы; под *злом* же то, что, как мы наверное знаем, препятствует нам достигать такого образца. Далее, мы будем называть людей *более* или *менее совершенными*, смотря по тому более или менее приближаются они к этому образцу. Ибо прежде всего следует заметить, что когда я говорю, что кто-либо переходит от меньшего совершенства к большему, и наоборот, то я разумею под этим не то, что он изменяется из одной сущности или формы в другую (что лошадь, например, исчезает, превращаясь как в человека, так и в насекомое), но что, по нашему представлению, его способность к действию, поскольку она уразумевается через его природу, увеличивается или уменьшается. Наконец, вообще под *совершенством* я буду понимать, как сказал уже, реальность, т.е. сущность, всякой

вещи, поскольку она известным образом существует и действует, безотносительно к ее временному продолжению. Ибо никакая единичная вещь не может быть названа более совершенной вследствие того, что пребывала в своем существовании более времени; так как временное продолжение вещей не может быть определено из их сущности: сущность вещей не обнимает собой известного и определенного времени существования; но всякая вещь, будет ли она более совершенной или менее, всегда будет иметь способность пребывать в своем существовании с той же силой, с какой она начала его, так что в этом отношении все вещи равны.


Добро и зло, совершенное и несовершенное относятся к числу «рассудочных сущностей», выражающих сходства и различия, но не затрагивающих сущности вещей. Слово «совершенное» первоначально указывало на осуществленное желание, достигнутую цель, а впоследствии стало обозначать соответствие бытия вещи некой «общей идее», выступающей в роли идеала или образца для реальных единичных вещей. Всё это предрассудки, заявляет Спиноза. Цели и идеалы суть «только модусы мышления, или понятия, образуемые нами путем сравнения вещей друг с другом». Истинное совершенство (или «реальность», или «сущность») вещи состоит не в приближении к некой цели или идеалу и не в продолжительности существования во времени, а в «способности к действию». Чем эта способность больше, тем совершеннее вещь. Всё, что увеличивает способность вещи к действию, является для нее «добром», а что уменьшает – «злом».

Определения


1. Под *добром* я понимаю то, что, как мы наверное знаем, для нас полезно.
2. Под *злом* же – то, что, как мы наверное знаем, препятствует нам обладать каким-либо добром. <...>

3. Я называю единичные вещи *случайными*, поскольку мы, обращая внимание на одну только их сущность, не находим ничего, что необходимо полагало бы их существование или необходимо исключало бы его.

4. Те же самые единичные вещи я называю *возможными*, поскольку мы, обращая внимание на причины, которыми они должны быть производимы, не знаем, определены ли последние к производству этих вещей. <...>



С помощью категорий случайного и возможного рассудок познает существование вещей, которые не могут быть восприняты нами ясно и отчетливо вследствие ограниченности человеческого разума.



5. Под *противоположными аффектами* я буду разуметь в дальнейшем такие аффекты, которые влекут человека в различные стороны, хотя бы они были и одного и того же рода, как, например, чревоугодие и скупость, составляющие виды любви и противоположные друг другу не по природе, но по случайным обстоятельствам.

6. Что я разумею под *аффектом* к вещи *будущей, настоящей и прошедшей*, я изложил в сх. 1 и 2 т. 18, ч. III, которые и смотри.

Но здесь должно заметить, кроме того, что как пространственное, так и временное расстояние мы можем отчетливо воображать только до известного предела, т.е. подобно тому, как мы воображаем обыкновенно, что все объекты, отстоящие от нас более чем на 200 шагов, иными словами, расстояние которых от того места, в котором мы находимся, превышает то, которое мы отчетливо воображаем, отстоят от нас одинаково и потому находятся как бы на одной и той же поверхности; точно так же мы воображаем, что все объекты, время существования которых, по нашему воображению, отстоит от настоящего на больший промежуток, чем какой мы обык-

новенно отчетливо воображаем, отстоят от настоящего времени все одинаково, и относим их как бы к одному моменту времени.

7. Под *целью*, ради которой мы что-либо делаем, я разумею влечение.

Под *добродетелью и способностью* (potentia) я разумею одно и то же; т.е. (по т. 7, ч. III) добродетель, поскольку она относится к человеку, есть самая сущность или природа его, поскольку она имеет способность производить что-либо такое, что может быть понято из одних только законов его природы.

Аксиома

В природе вещей нет ни одной отдельной вещи, могущественнее и сильнее которой не было бы никакой другой. Но для всякой данной вещи существует другая, более могущественная, которой первая может быть разрушена.


Никакая «отдельная вещь» не существует вечно. Вещь разрушается и в конце концов гибнет в результате воздействия на нее «более могущественных» (превосходящих по величине способности к действию) внешних причин, природа которых несовместима с природой данной вещи.

Теорема 1

Ничто из того, что заключает в себе ложная идея положительно, не уничтожается наличием истинного, поскольку оно истинно.

Схолия. Эту теорему яснее можно уразуметь из кор. 2 т. 16, ч. II. Воображение есть идея, показывающая более наличное состояние человеческого тела, чем природу тела внешнего, и притом не отчетливо, а смутно. Отсюда и происходит то, что душа, как говорят, заблуждается. Так, например, когда мы смотрим на солнце, мы

воображаем, что оно отстоит от нас приблизительно на 200 шагов; и мы ошибаемся в этом отношении до тех пор, пока остаемся в неведении истинного его расстояния. Когда же это расстояние узнано, то уничтожается и ошибка, но не воображение, т.е. идея солнца, выражающая его природу лишь постольку, поскольку наше тело подвергается действию со стороны его. Поэтому, хотя мы и узнаем истинное расстояние солнца, мы все-таки будем воображать его вблизи от нас. Ибо, как мы сказали в сх. т. 35, ч. II, мы воображаем солнце так близко не по той причине, что не знаем его истинного расстояния, но потому, что душа представляет величину солнца постольку, поскольку тело подвергается действию со стороны его. Точно так же, когда лучи солнца, падая на поверхность воды, отражаются к нашим глазам, то мы воображаем, будто оно находится в воде, хотя и знаем истинное его положение. Точно так же и другие воображения, обманывающие душу, показывают ли они естественное состояние тела или то, что его способность к действию увеличивается или уменьшается, не противны истине и не устраняются ее наличностью. Бывают, конечно, случаи, что когда мы ложно боимся какого-либо зла, то страх перед ним исчезает, как только мы получим истинное сведение о нем; но бывает также и наоборот: когда мы боимся зла, которое наверно случится, страх перед ним также уничтожается вследствие того, что мы получаем о нем ложное сведение. Следовательно, такие воображения устраняются не наличностью истинного, поскольку оно истинно, но вследствие того, что являются другие, более сильные воображения, которые исключают наличное существование воображаемых нами вещей, как мы показали это в т. 17, ч. II.



Абсолютно ложных идей не бывает, любая идея содержит в себе нечто «положительное». Объектом смутной идеи воображения является состояние человеческого тела, возникающее под воздействием внешних тел. Это состояние само по себе полезно: без него душа

не имела бы представления ни о внешней вещи, ни о собственном теле. Заблуждение возникает лишь в том случае, когда это аффективное состояние тела принимается за состояние какой-либо внешней вещи. Разум вполне способен исправить подобное заблуждение, но от этого чувственный образ как таковой ничуть не меняется. Изменить его могут лишь «более сильные воображения», т.е. аффективно заряженные чувственные образы.

Теорема 2

Мы пассивны постольку, поскольку составляем такую часть природы, которая не может быть представляема сама через себя и без других.

Теорема 3

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

Теорема 4

Невозможно, чтобы человек не был частью природы и претерпевал только такие изменения, которые могли бы быть поняты из одной только его природы и для которых он составлял бы адекватную причину.

Королларий. Отсюда следует, что человек необходимо подвержен всегда пассивным состояниям, следует общему порядку природы, повинуется ему и приспосабливается к нему, насколько того требует природа вещей.

Теорема 5

Сила и возрастание всякого пассивного состояния и пребывание его в существовании определяются не способностью, в силу которой мы стремимся пребывать в своем существовании, но соотношением могущества внешней причины с нашей собственной способностью.

Теорема 6

Сила какого-либо пассивного состояния или аффекта может превосходить другие действия человека, иными словами, его способность, так что этот аффект будет упорно преследовать его.

Теорема 7

Аффект может быть ограничен или уничтожен только противоположным и более сильным аффектом, чем аффект, подлежащий укрощению.

Королларий. Аффект, поскольку он относится к душе, может быть ограничен или уничтожен только посредством идеи противоположного состояния тела, более сильного, чем то состояние, которое мы претерпеваем. В самом деле, аффект, который мы претерпеваем, может быть ограничен или уничтожен только посредством аффекта более сильного, чем он, и ему противоположного (по пред. т.), т.е. (по общему определению аффектов) только посредством идеи состояния тела более сильного и противоположного тому состоянию, которое мы претерпеваем.

Все люди в той или иной мере подвержены пассивным аффектам, страстям, поскольку мощь внешних причин может превосходить – и зачастую намного превосходит – способность человека к активным действиям. Разум как таковой от страстей не спасает: аффект может быть побежден лишь другим, притом более мощным, аффектом. «Хитрость разума» (пользуясь излюбленным выражением Гегеля) заключается в том, чтобы вызвать *активный аффект*, способный подавить страсть, разрушающую наше существование. Об этом трактует финальная, пятая часть «Этики».

Теорема 8

Познание добра и зла есть не что иное, как аффект удовольствия или неудовольствия, поскольку мы создаем его.

Доказательство. Мы называем добром или злом то, что способствует сохранению нашего существования или препятствует ему (по опр. 1 и 2), т.е. (по т. 7, ч. III) то, что увеличивает нашу способность к действию или уменьшает ее, способствует ей или ее ограничивает. Таким образом, мы называем какую-либо вещь хорошей или дурной, смотря по тому, доставляет ли она нам удовольствие или неудовольствие (по опр. удовольствия и неудовольствия в сх. т. 11, ч. III), и следовательно, познание добра и зла есть не что иное, как идея удовольствия или неудовольствия, необходимо вытекающая (по т. 22, ч. II) из самого аффекта удовольствия или неудовольствия. Но эта идея соединена с аффектом точно таким же образом, как душа соединена с телом (по т. 21, ч. II), т.е. (как показано в схолии той же теоремы) эта идея отличается в действительности от самого аффекта, иными словами (по общему определению аффектов), от идеи состояния тела, только в представлении. Следовательно, это познание добра и зла есть не что иное, как самый аффект, поскольку мы сознаем его; что и требовалось доказать.

Теорема 9

Аффект, причина которого, по нашему воображению, находится перед нами в наличности, сильнее, чем если бы мы воображали ее не находящейся перед нами. <...>

Теорема 10

К будущей вещи, которая, по нашему воображению, скоро случится, мы питаем более сильный аффект, чем если бы мы воображали, что время ее существования отстоит от настоящего на более далекое время; точно так же и наша память о вещи, которая, по нашему воображению, произошла недавно, действует на нас сильнее, чем если бы мы воображали, что она произошла давно.

Схолия. Из замечания к опр. 6 этой части следует, что мы чувствуем одинаково слабый аффект по всем объектам, отстоящим от настоящего времени на больший промежуток времени, чем какой мы можем определить в воображении, хотя бы мы и понимали, что они отстоят друг от друга на большой промежуток времени.

Теорема 11

Аффект к вещи, которую мы воображаем необходимой, при прочих условиях равных, сильнее, чем к вещи возможной или случайной, другими словами, — к вещи не необходимой.

Теорема 12

Аффект к вещи, которая, как мы знаем, не существует в настоящее время, но которую мы воображаем возможной, при прочих условиях равных, сильнее, чем к вещи случайной.

Королларий. Аффект к вещи, которая, как мы знаем, в настоящее время не существует и которую мы воображаем случайной, гораздо слабее, чем если бы мы воображали, что вещь существует перед нами в наличности.

Теорема 13

Аффект к вещи случайной, которая, как мы знаем, в настоящее время не существует, при прочих условиях равных, слабее, чем аффект к вещи прошедшей.

Теорема 14

Истинное познание добра и зла, поскольку оно истинно, не может препятствовать никакому аффекту; оно способно к этому лишь постольку, поскольку оно рассматривается как аффект.

Доказательство. Аффект (по общему определению аффектов) есть идея, которой душа утверждает большую или меньшую, чем прежде, силу существования своего тела; а потому (по т. 1) он не имеет в себе ничего положительного, что могло бы быть уничтожено присутствием истинного; и, следовательно, истинное познание добра и зла, поскольку оно истинно, не может препятствовать никакому аффекту. Оно (по т. 7) может препятствовать ему лишь постольку, поскольку оно составляет аффект (см. т. 8) более сильный, чем тот, который нужно сдерживать; что и требовалось доказать.

Познание предметов желаний – всего, что увеличивает или уменьшает нашу способность к действию и, соответственно, воспринимается как «добро» или «зло», – имеет аффективную окраску. Иначе говоря, любая идея о желаемой или нежелательной вещи всегда аффективно заряжена: «смутные» (ложные, фиктивные и сомнительные) идеи предметов желания вызывают в душе аффекты пассивные; адекватные же идеи предметов желания вызывают аффекты активные. Если мыслимая вещь для нас ни «добра», ни «зла», т.е. никоим образом не связана с нашим желанием, – в таком случае ее идея будет аффективно нейтральной.

Теорема 15

Желание, возникающее из истинного познания добра и зла, может быть подавлено или ограничено многими другими желаниями, возникающими из волнующих нас аффектов.

Доказательство. Из истинного познания добра и зла, поскольку оно (по т. 8) составляет аффект, необходимо возникает желание (по 1 опред. аффектов). И это желание бывает тем больше, чем больше аффект, из которого оно возникает (по т. 37, ч. III). Но так как это желание (по предположению) возникает вследствие

того, что мы приобретаем истинное уразумение чего-либо, то оно, следовательно, проистекает в нас в силу того, что мы активны (по т. 1, ч. III). Поэтому (по опр. 2, ч. III) оно должно быть понимаемо через одну только нашу сущность; и, следовательно (по т. 7, ч. III), его сила и возрастание должны определяться единственно человеческой способностью. Далее, желания, возникающие из волнующих нас аффектов, бывают тем больше, чем сильнее эти аффекты; поэтому их сила и возрастание (по т. 5) должны определяться единственно могуществом внешних причин, которое (по т. 3) при сравнении с нашей способностью беспредельно ее превосходит. А потому желания, возникающие из подобных аффектов, могут быть сильнее того, которое возникает из истинного познания добра и зла; и поэтому (по т. 7) они могут его ограничить или подавить; что и требовалось доказать.

Теорема 16

Желание, возникающее из познания добра и зла, поскольку это познание относится к будущему, может быть еще легче ограничено или подавлено желанием вещей, приятных для нас в настоящем.

Теорема 17

Желание, возникающее из истинного познания добра и зла, поскольку оно касается вещей случайных, может быть еще с гораздо большей легкостью ограничено пожеланием вещей, существующих в наличности.

Схолия. Я думаю, что я показал, таким образом, причину того, почему люди руководствуются более своими мнениями, чем истинным разумом, и почему истинное познание добра и зла возбуждает душевные волнения и часто уступает место вожделениям всякого рода. Отсюда родилось известное изречение поэта: «Вижу и одо-

бряю лучшее, а следую худшему»¹. То же самое разумел, кажется, и Экклезиаст, сказав: «Увеличивающий свое знание увеличивает свое страдание»². Я говорю это не с той целью, чтобы заключить отсюда, что лучше не знать, чем знать, или что в обуздании аффектов нет никакого различия между разумным и глупым, но потому, что необходимо знать как способность, так и неспособность нашей природы, дабы иметь возможность определить, на что способен разум в обуздании аффектов и на что нет. Я сказал уже, что в этой части я буду иметь дело с одной только человеческой неспособностью, ибо о могуществе разума над аффектами я предположил говорить отдельно.

«Вещами случайными» Спиноза именует такие вещи, причины которых нам в данный момент неизвестны или же вообще не могут быть познаны конечным человеческим разумом.

Теорема 18

Желание, возникающее из удовольствия, при прочих условиях равных, сильнее, чем желание, возникающее из неудовольствия.

Доказательство. Желание есть самая сущность человека (по 1 опр. аффектов), т.е. (по т. 7, ч. III) стремление человека пребывать в своем существовании. Поэтому желание, возникающее из удовольствия, способствуется или увеличивается самым аффектом удовольствия (по опр. удовольствия в сх. т. 11, ч. III); наоборот – возникающее из неудовольствия уменьшается или ограничивается самым аффектом неудовольствия (по той же сх.). Поэтому сила желания, возникающего из удовольствия, должна определяться как человеческой способностью, так и могуществом внешней причины, того же, которое возникает из неудовольствия, – одной только че-

¹ *Ovidii, Metamorphoses (Овидий, Метаморфозы)*, VII, 20 и след.

² Экклезиаст, I, 18.

ловеческой способностью; а потому первое сильнее второго; что и требовалось доказать.

Схолия. В этих немногих словах я объяснил причины человеческой неспособности и непостоянства и того, почему люди не соблюдают предписаний разума. Теперь остается показать, в чем состоят эти предписания разума и какие именно аффекты согласны с правилами человеческого разума и какие противны им. Но, прежде чем начать доказывать это по нашему обыкновению в подробном геометрическом порядке, я хочу сначала показать здесь вкратце самые *предписания разума*, для того чтобы каждый легче мог усвоить то, что я думаю.

Так как разум не требует ничего противного природе, то он требует, следовательно, чтобы каждый любил самого себя, искал для себя полезного, что действительно полезно, и стремился ко всему тому, что действительно ведет человека к большему совершенству, и вообще чтобы каждый, насколько это для него возможно, стремился сохранять свое существование. Это так же необходимо истинно, как то, что целое больше своей части (см. т. 4, ч. III). Далее, так как добродетель (по опр. 8) состоит не в чем ином, как в действовании по законам собственной природы, и так как всякий (по т. 7, ч. III) стремится сохранять свое существование лишь по законам своей собственной природы, то отсюда следует, во-первых, что основание добродетели составляет самое стремление сохранять собственное существование и что счастье состоит в том, что человек может сохранять его. Во-вторых, следует, что добродетели должно искать ради нее самой и что нет ничего лучше нее или полезнее для нас, ради чего должно было бы к ней стремиться. Наконец, в-третьих, следует, что самоубийцы бессильны духом и совершенно побеждаются внешними причинами, противными их природе.

Далее, из постулата 4, ч. II, следует, что мы никогда не можем сделать так, чтобы не нуждаться для сохранения своего

существования ни в чем внешнем и жить таким образом, чтобы не иметь с внешними вещами никакого сношения. И мало того, если мы обратим внимание на нашу душу, то найдем, конечно, что наш разум был бы менее совершенен, если бы душа оставалась одинокой и не познавала ничего, кроме самой себя. Таким образом, вне нас существует многое, что для нас полезно и к чему вследствие этого должно стремиться. Из числа этого ничего нельзя придумать лучше того, что совершенно согласно с нашей природой. В самом деле, если, например, два индивидуума совершенно одной и той же природы соединяются друг с другом, то они составляют индивидуум вдвое сильнейший, чем каждый из них в отдельности. Поэтому для человека нет ничего полезнее человека; люди, говорю я, не могут желать для сохранения своего существования ничего лучшего, как того, чтобы все, таким образом, во всем согласовались друг с другом, чтобы души и тела всех составляли как бы одну душу и одно тело, чтобы все вместе, насколько возможно, стремились сохранять свое существование и все вместе искали бы общепользующего для всех. Отсюда следует, что люди, управляемые разумом, т.е. люди, ищущие собственной пользы по руководству разума, не чувствуют влечения ни к чему, чего не желали бы другим людям, а потому они справедливы, верны и честны.

Вот те предписания разума, которые я предположил указать здесь в кратких словах, прежде чем начать доказывать их более пространно. Я сделал это по той причине, чтобы, если можно, привлечь к себе внимание тех, которые уверены, что это начало, а именно, чтобы каждый руководствовался исканием собственной пользы, составляет основу нечестия, а не добродетели и благочестия. Поэтому, показав вкратце, что это совершенно наоборот, я перехожу к доказательству того же самого тем же путем, каким мы шли до сих пор.

Естественным состоянием общества является *взаимное согласие*, а не «война всех против всех», как полагал Томас Гоббс. Чем более сходна природа вещей, тем полезнее бывают они друг для друга и тем прочнее их взаимосвязь, — «поэтому для человека нет ничего полезнее человека». Врагами людей делают *страсти*, противные общей им человеческой сущности, такие как гнев, зависть, жестокость и т.п. (об этом подробно повествуется в «Политическом трактате»). Аффекты вражды, а значит, и все конфликты в общественной жизни, возникают не из сущности человека, но всегда из внешних причин.

Общество для Спинозы не абстракция и не простое множество индивидуальностей, но *особый индивидуум*, образующийся в силу взаимной связи людей. Действование сообща и слияние в единый общественный организм многократно умножает способность к действию каждого отдельного человека. Отсюда *общественный идеал* Спинозы: люди должны «во всем согласоваться друг с другом» так, чтобы «души и тела всех составляли как бы одну душу и одно тело».

Теорема 19


Всякий по законам своей природы необходимо чувствует влечение к тому, что считает добром, или отвращается от того, что считает злом.

Теорема 20

Чем более кто-либо стремится искать для себя полезного, т.е. сохранять свое существование, и может это, тем более он добродетелен; и наоборот, поскольку кто-либо небрежет собственной пользой, т.е. сохранением своего существования, постольку он бессилён.


Схолия. Таким образом, никто не пренебрегает влечением к собственной пользе, иными словами — сохранением своего существования, разве только побежденный внешними, противными его природе причинами. Никто, говорю я, не отвращается от пищи

и не убивает самого себя (а это возможно многими способами) по необходимости своей природы, но только принужденный к тому причинами внешними. В самом деле, человек убивает себя или принужденный к тому другим, который обращает его руку, случайно державшую меч, и принуждает его направить меч к сердцу; или же вследствие того, что он, как Сенека, приказанием тирана принуждается открыть свои жилы, т.е. вследствие того, что он желает избежать большего зла через меньшее¹; или, наконец, вследствие того, что скрытые внешние причины таким образом располагают его воображение и так действуют на его тело, что оно принимает новую природу, противоположную первой, идея которой (по т. 10, ч. III) в душе существовать не может. Но, чтобы человек побуждался к небытию или изменению в иную форму необходимостью своей природы, это так же невозможно, как то, чтобы из ничего произошло что-либо, как это каждый может видеть, поразмыслив хотя немного.



Всякая вещь, насколько это зависит от нее самой, остается неизменной (закон сохранения бытия, своего рода принцип инерции в метафизике). Все изменения в мире происходят вследствие взаимодействия *данной* вещи с *внешними* вещами-причинами. В ходе такого взаимодействия конечные вещи раньше или позже гибнут, будучи разрушены и побеждены противными их природе воздействиями извне. В этом состоит и «бессилие» человека перед внешним миром.

А как быть с самоубийцами? Спиноза доказывает, что и в этом случае человек выбирает смерть не по своей воле, а в силу каких-то внешних обстоятельств жизни, сделавших невозможным его дальнейшее существование – как в случае с Сенекой.



¹ Римский философ-стоик Сенека покончил с собой по приказу императора Нерона, своего ученика. В работах и письмах Сенеки самоубийство не раз обсуждалось и, в некоторых ситуациях, было признано правомерным.

Теорема 21

Никто не может желать быть счастливым, хорошо действовать и жить, не желая вместе с тем быть, действовать и жить, т.е. существовать в действительности (актуально).

Теорема 22


Нельзя представить себе никакой другой добродетели первее этой (именно стремления сохранять свое существование). <...>

Теорема 23

Поскольку человек определяется к какому-либо действию вследствие того, что он имеет идеи неадекватные, про него нельзя сказать безусловно, что он действует вследствие добродетели; последнее возможно лишь постольку, поскольку он определяется вследствие того, что познает.


Теорема 24

Действовать абсолютно по добродетели есть для нас не что иное, как действовать, жить, сохранять свое существование (эти три выражения обозначают одно и то же) по руководству разума на основании стремления к собственной пользе.



Человек по своей природе – «вещь мыслящая», его душа образует частицу бесконечного разума, поэтому всякий человек стремится поступать «по руководству разума», когда тому не препятствуют какие-либо внешние причины и вызываемые ими «страсти души». Разумный образ жизни является для нас *естественным*, отвечающим нашей человеческой природе и наиболее полезным для сохранения своего существования.

Разум есть главная добродетель «вещи мыслящей», посему действовать разумно = жить добродетельно.



Теорема 25

Никто не стремится сохранять свое существование ради другой вещи.

Теорема 26

Все, к чему мы стремимся вследствие разума (Ratio), есть не что иное, как познание; и душа, поскольку она руководствуется разумом, считает полезным для себя только то, что ведет к познанию.

Теорема 27

Мы ни про что не знаем с достоверностью, что оно хорошо или дурно, кроме как про то, что действительно приводит к познанию или что может препятствовать ему.

Теорема 28

Высшее благо для души есть познание Бога, а высочайшая добродетель – познавать его.

Тут стоит вспомнить, что простая идея Бога не требует познавательных усилий, каждое мыслящее существо обладает ею от природы. Стало быть, «познание Бога» означает не приобретение идеи Бога, а ее конкретизацию – познание модусов, или единичных вещей. «Чем больше познаем мы единичные вещи, тем больше мы познаем Бога» (V, теор. 24).

Теорема 29

Никакая единичная вещь, природа которой совершенно отлична от нашей, не может нашей способности к действию ни благоприятствовать, ни препятствовать, и вообще никакая вещь не может быть для нас хорошей или дурной, если она не имеет с нами чего-либо общего.

Теорема 30

Никакая вещь не может быть дурной через то, что она имеет с нашей природой общего; но поскольку она для нас дурна, постольку она нам противна.

Теорема 31

Поскольку какая-либо вещь сходна с нашей природой, постольку она необходимо хороша.

Королларий. Отсюда следует, что, чем более какая-либо вещь имеет сходства с нашей природой, тем она для нас полезнее или лучше, и наоборот, чем какая-либо вещь полезнее для нас, тем более имеет она сходства с нашей природой. В самом деле, не имея сходства с нашей природой, она необходимо будет или отлична от нее, или противоположна ей. Если отлична, то (по т. 29) она не может быть ни хорошей, ни дурной; если же противоположна, то она будет противоположна также и тому, что сходно с нашей природой, т.е. (по пред. т.) противоположна хорошему, иначе дурна. Таким образом, хорошим что-либо может быть лишь постольку, поскольку оно имеет сходство с нашей природой. И, следовательно, чем более какая-либо вещь имеет сходства с нашей природой, тем она полезнее, и наоборот; что и требовалось доказать.

Теорема 32

Поскольку люди подвержены пассивным состояниям, про них нельзя сказать, что они сходны по своей природе.

Схолия. Это ясно также и само собой. Кто говорит, что белое и черное сходно только в том, что ни то, ни другое не красно, тот вообще утверждает, что белое и черное ни в чем не сходно. Точно так же, если кто говорит, что камень и человек сходны только в том, что и тот и другой конечен, бессилен или не существует по необходимо-

сти своей природы, или, наконец, что их бесконечно превосходит могущество внешних причин, тот вообще утверждает этим, что камень и человек ни в чем не сходны между собой. Ибо вещи, сходные в одном только отрицании, иными словами — в том, чего у них нет, на самом деле ни в чем не сходны.

Теорема 33

Люди могут быть различны по своей природе постольку, поскольку они волнуются аффектами, составляющими пассивные состояния; в этом отношении даже один и тот же человек бывает изменчив и непостоянен.

Теорема 34

Поскольку люди волнуются аффектами, составляющими пассивные состояния, они могут быть противны друг другу.

Люди бывают противны друг другу не по природе своей. Неприязнь человека к себе подобным — это аффект неудовольствия, т.е. состояние пассивное, «страсть», проистекающая всегда из внешних причин. Впрочем, страсти могут как разъединять людей, превращая их в противников, так и сплачивать их чувствами сопереживания — «общей надеждой или страхом, или желанием отомстить за общую обиду» (Политический трактат, VI, § 1). Такого рода аффективную консолидацию осуществляет, в частности, религия, что и позволяет ей приносить немалую пользу обществу. Поэтому Спиноза употребляет здесь модальный глагол: волнуемые пассивными аффектами люди *могут быть* противны друг другу. Бывает ведь и наоборот — общая страсть становится «клеем» общественной жизни. Но, конечно, Спиноза отдает предпочтение сообществу, основанному не на пассивных аффектах, а на общей природе людей, живущих «по руководству разума».

Теорема 35

Люди лишь постольку всегда необходимо сходны между собой по своей природе, поскольку они живут по руководству разума (Ratio).

Доказательство. Поскольку люди волнуются аффектами, составляющими пассивные состояния, они могут быть различны по своей природе (по т. 33) и (по пред. т.) противны друг другу. Активными же (по т. 3, ч. III) люди называются лишь постольку, поскольку они живут по руководству разума; а потому все, что вытекает из человеческой природы, поскольку она определяется разумом, должно быть познаваемо (по опр. 2, ч. III), как через свою ближайшую причину, единственно через самую человеческую природу. Но так как (по т. 19) всякий по законам своей природы чувствует влечение к тому, что считает добром, и стремится удалять то, что, по его мнению, составляет зло, и так как, кроме того (по т. 41, ч. II), все, что мы считаем добром или злом по внушению разума, необходимо есть добро или зло, то, следовательно, люди, поскольку они живут по руководству разума, необходимо делают только то, что хорошо для человеческой природы, а следовательно, и для каждого отдельного человека, т.е. (по кор. т. 31) что согласно с природой каждого человека. Следовательно, и сами люди, поскольку они живут по руководству разума, необходимо всегда сходны друг с другом; что и требовалось доказать.

Королларий 1. В природе вещей нет ничего единичного, что было бы для человека полезнее человека, живущего по руководству разума. Ибо для каждого человека всего полезнее то, что всего более имеет сходства с его природой (по кор. т. 31), т.е. (само собой разумеется) человек. Но человек (по опр. 2, ч. III) действует вполне по законам своей природы тогда, когда он живет по руководству разума, и лишь постольку он (по пред. т.) необходимо всегда сходен с природой другого человека. Следовательно, для человека среди

единичных вещей нет ничего более полезного, как человек и т.д.; что и требовалось доказать.

Королларий 2. Когда всякий отдельный человек всего более ищет для себя собственной пользы, тогда люди бывают всего более полезными друг для друга. Ибо, чем более каждый ищет собственной пользы и стремится сохранять самого себя, тем он (по т. 20) добродетельнее или, что то же (по опр. 8), тем способнее к действию по законам своей природы, т.е. (по т. 3, ч. III) к жизни по руководству разума. Люди же всего более сходны по своей природе тогда, когда они живут по руководству разума (по пред. т.). Следовательно (по пред. кор.), люди будут всего более полезными друг для друга тогда, когда каждый всего более ищет для себя своей собственной пользы; что и требовалось доказать.

Схолия. И самый опыт ежедневно свидетельствует истинность только что показанного нами столькими прекрасными примерами, что почти у всех сложилась поговорка: человек человеку Бог. Однако редко бывает, чтобы люди жили по руководству разума; напротив, все у них сложилось таким образом, что они большей частью бывают ненавистны и тягостны друг для друга. И тем не менее они едва ли могут вести одинокую жизнь, так что многим весьма нравится известное определение человека как животного общественного; и в действительности дело обстоит таким образом, что из общего сожития людей возникает гораздо более удобств, чем вреда. Поэтому пускай сатирики, сколько хотят, осмеивают дела человеческие, пускай проклинаят их теологи, пускай меланхолики превозносят, елико возможно, жизнь первобытную и дикую, презирают людей и приходят в восторг от животных, — опыт все-таки будет говорить людям, что при взаимной помощи они гораздо легче могут удовлетворять свои нужды и только соединенными силами могут избегать опасностей, отовсюду им грозящих; я уже не говорю о том, что гораздо лучше и достойнее нашего познания рассматривать действия людей, чем животных. Но об этом подробнее в другом месте.

Если человек – частица общества, «животное общественное», значит всё, что он делает полезного для себя, идет на пользу обществу в целом; и обратно, всё, что он делает на благо людям, идет на пользу и ему самому. Ну а все поступки, причиняющие вред ближнему, рикошетом бьют по их «субъекту», ибо разрушают общественный «индивидуум», частицами которого все мы являемся.

Общество и дела человеческие негоже *осмеивать*, как сатирики, ни *проклинать*, как теологи, ни *презирать*, как меланхолики (например, Диоген-киник или, уже в XVIII столетии, Жан-Жак Руссо). Необходимо *понять*, почему же люди враждуют, когда опыт свидетельствует, что им лучше жить в согласии. Так ставит проблему Спиноза. Если от природы «человек человеку Бог», то почему в реальной жизни нередко «человек человеку волк»? И возможно ли одолеть причину всех наших раздоров – страсти?

Теорема 36

Высшее благо тех, которые следуют добродетели, общо для всех, и все одинаково могут наслаждаться им.

Схолия. Если же кто спросит: что если бы высшее благо тех, которые следуют добродетели, не было общим для всех? не следовало ли бы отсюда, как и выше (см. т. 34), что люди, живущие по руководству разума, т.е. (по т. 35) люди, поскольку они сходны по своей природе, были бы противны друг другу? Ответ на это таков: высшее благо человека является общим для всех не случайно, но в силу самой природы разума, а именно потому, что это вытекает из самой сущности человека, поскольку она определяется разумом, и что человек не мог бы ни существовать, ни быть представляем, если бы не имел способности наслаждаться этим высшим благом. В самом дела (по т. 47, ч. II), самой сущности человеческой души свойственно иметь адекватное познание вечной и бесконечной сущности Бога.

Теорема 37.

Всякий, следующий добродетели, желает другим того же блага, к которому сам стремится, и тем больше, чем большего познания Бога достиг он.

Схолия 1. Кто вследствие одного только аффекта стремится к тому, чтобы другие любили то же, что он любит, и жили по его желанию, тот действует лишь под влиянием страсти и поэтому будет ненавистен в особенности тем, которым нравится другое и которые вследствие этого под влиянием такой же страсти стараются и стремятся, чтобы другие, наоборот, жили по-ихнему. Далее, так как то высшее благо, к которому люди влекутся вследствие аффекта, часто бывает таково, что им может обладать только один кто-нибудь, то отсюда происходит, что те, которые любят что-либо, не всегда остаются верны самим себе и, находя удовольствие восхвалять любимую ими вещь, в то же самое время боятся, как бы им не поверили. Наоборот, кто стремится руководить другими разумно, тот действует не под влиянием страсти, но гуманно и кротко и всего более бывает верен сам себе.

Далее, всякое желание и действие, причину которого мы составляем, поскольку мы имеем идею Бога, иными словами, поскольку познаем его, я отношу к *благочестию* (religio). Желание же делать добро, зарождающееся в нас вследствие того, что мы живем по руководству разума, я называю *уважением к общему благу* (pietas). Далее, желание человека, живущего по руководству разума, соединить с собой узами дружбы других людей я называю *честностью*, а *честным* – то, что одобряют люди, живущие по руководству разума, и наоборот, *постыдным* – что препятствует дружественным связям. Кроме того, я показал также, в чем коренятся основы государства.

Далее, из вышесказанного легко можно усмотреть, в чем состоит разница между истинной добродетелью и бессилием:

а именно, истинная добродетель есть не что иное, как жизнь по одному только руководству разума; а следовательно, бессилие состоит в одном только том, что человек отдает себя на произвол вещей, существующих вне его, и определяется ими к таким действиям, которых требует общее состояние внешних вещей, а не самая природа его, рассматриваемая единственно сама в себе.

Вот то, что я обещал доказать в сх. т. 18 этой части. Отсюда явствует, что известный закон, запрещающий убивать животных, основан более на пустом суеверии и женской сострадательности, чем на здравом разуме. Разум учит нас, что необходимость искать того, что нам полезно, связывает нас с людьми, а не с животными или вещами, природа которых отлична от человеческой: по отношению к последним мы имеем то же право, какое они имеют по отношению к нам. Мало того, так как всякое право определяется добродетелью или могуществом каждого, то люди имеют гораздо большее право над животными, чем животные над людьми. Я не отрицаю, однако, что животные чувствуют¹, а отрицаю только то, что будто бы вследствие этого нельзя заботиться о собственной пользе, пользоваться ими по произволу и обращаться с ними так, как нам нужно; ибо они не сходны с нами по своей природе, и их аффекты по своей природе различны от аффектов человеческих (см. сх. т. 57, ч. III).

Остается еще показать, что такое справедливое и несправедливое, преступление и, наконец, заслуга. Об этом см. следующую схолию.

Схолия 2. В Прибавлении к первой части я обещал объяснить, что такое похвала и порицание, заслуга и преступление, справедливое и несправедливое. Что касается до похвалы и порицания, то я изложил это в сх. т. 29, ч. III; об остальном должно будет сказать

¹ Наличие чувств у животных отрицал Декарт.

здесь. Но прежде следует сказать несколько слов о *естественном и гражданском состоянии человека*.

Каждый существует по высшему праву природы, и, следовательно, каждый по высшему праву природы делает то, что вытекает из необходимости его природы. А потому каждый по высшему праву природы судит о том, что хорошо и что дурно, по-своему заботится о собственной пользе (см. т. 19 и 20), мстит за себя (см. кор. 2 т. 40, ч. III) и стремится сохранить то, что любит, и уничтожить, что ненавидит (см. т. 28, ч. III). Если бы люди жили по руководству разума, то каждый (по кор. 1 т. 35) обладал бы этим своим правом без всякого ущерба для других.

Но так как люди (по кор. т. 4) подвержены аффектам, далеко превосходящим способность или добродетель человека (по т. 6), то часто они влекутся в разные стороны (по т. 33) и бывают противны друг другу (по т. 34), нуждаясь между тем во взаимной помощи (по т. 35). Поэтому, для того чтобы люди могли жить согласно и служить друг другу на помощь, необходимо, чтобы они поступились своим естественным правом и обязались друг другу не делать ничего, что может служить во вред другому. Каким образом может произойти это, а именно, чтобы люди, необходимо подверженные аффектам (по кор. т. 4), и притом непостоянные и изменчивые (по т. 33), могли заключить между собой обязательство и иметь друг к другу доверие, это ясно из т. 7 этой части и т. 39, ч. III, а именно из того, что всякий аффект может быть ограничен только аффектом более сильным и противоположным ему и что каждый удерживается от нанесения вреда другому боязнью большего вреда для себя. При таком условии общество может утвердиться только в том случае, если оно присвоит себе право каждого мстить за себя и судить о том, что хорошо и что дурно. А потому оно должно иметь власть предписывать общий образ жизни и устанавливать законы, делая их

твердыми не посредством разума, который (по сх. т. 17) ограничить аффекты не в состоянии, но путем угроз. Такое общество, зиждущееся на законах и власти самосохранения, называется *государством*, а люди, находящиеся под защитой его права, — *гражданами*.

Отсюда легко понять, что в естественном состоянии нет ничего, что было бы добром или злом по общему признанию, так как каждый, находящийся в естественном состоянии, заботится единственно о своей собственной пользе и по собственному усмотрению определяет, что добро и что зло, руководствуясь только своей пользой, и никакой закон не принуждает его повиноваться кому-либо другому, кроме самого себя. А потому в естественном состоянии нельзя представить себе *преступления*; оно возможно только в состоянии гражданском, где по общему согласию определяется, что хорошо и что дурно, и где каждый должен повиноваться государству. Таким образом, *преступление* есть не что иное, как неповиновение, наказываемое вследствие этого только по праву государственному; наоборот, повиновение ставится гражданину в *заслугу*, так как тем самым он признается достойным пользоваться удобствами государственной жизни. Далее, в естественном состоянии никто не является господином какой-либо вещи по общему признанию, и в природе нет ничего, про что можно было бы сказать, что оно есть собственность такого-то человека, а не другого; но все принадлежит всем, и вследствие этого в естественном состоянии нельзя представить никакого желания отдавать каждому ему принадлежащее или брать чужое, т.е. в естественном состоянии нет ничего, что можно было бы назвать *справедливым или несправедливым*.

Из сказанного ясно, что справедливость и несправедливость, преступление и заслуга составляют понятия внешние, а не атрибуты, выражающие природу души. Но достаточно об этом.

«Высшее право природы» гласит: поступай в соответствии со своей природой и делай всё, что требуется для сохранения собственного существования. Осуществление этого «естественного права» ограничивается «общим порядком природы» – мощью внешних причин, перед которыми человек бессилён. Под воздействием внешних причин и пассивных аффектов люди часто действуют вопреки своей (разумной) природе, причиняя ущерб друг другу, обществу в целом, и тем самым разрушая собственную жизнь. Спасение – пусть частичное и весьма относительное – от такого саморазрушения даёт «гражданское состояние», в котором эгоистические страсти индивидов умирятся гораздо более мощными общественными аффектами. Последние отливаются в форму права, прежде всего прав собственности и государственного насилия, а также в формы представлений о справедливом и несправедливом.

Альтернативу *аффективному* аппарату регуляции человеческого поведения в гражданском обществе Спиноза видит в *этической* саморегуляции личности – в жизни «по руководству разума».

Теорема 38

То, что располагает тело человеческое таким образом, что оно может подвергаться многим воздействиям, или что делает его способным действовать многими способами на внешние тела, полезно человеку, и тем полезнее, чем способнее делается им тело подвергаться многим воздействиям и действовать на другие тела многими способами; и наоборот, вредно то, что делает тело менее способным к этому.

Теорема 39

Что способствует сохранению того способа движения и покоя, какой имеют части человеческого тела по отношению друг к другу, то хорошо; и наоборот – дурно то, что заставляет части человеческого тела принимать иной способ движения и покоя относительно друг друга.

Схолия. Насколько это может приносить пользу или вред душе, это будет объяснено в пятой части. Здесь должно заметить, что, по моему понятию, тело подвергается смерти тогда, когда его части располагаются таким образом, что они принимают относительно друг друга иной способ движения и покоя. Ибо я не осмеливаюсь отрицать, что человеческое тело без прекращения кровообращения и прочего, по чему судят о жизненности тела, может тем не менее измениться в другую природу, совершенно от своей отличную. Я не вижу никакого основания полагать, что тело умирает только тогда, когда обращается в труп. Самый опыт, как кажется, учит совершенно другому. Иногда случается, что человек подвергается таким изменениям, что его едва ли возможно будет назвать тем же самым. Так, я слышал рассказ об одном испанском поэте, который заболел и, хотя затем и выздоровел, однако настолько забыл свою прежнюю жизнь, что рассказы и трагедии, им написанные, не признавал за свои и, конечно, мог бы быть принят за взрослого ребенка, если бы забыл также и свой родной язык. Если же это кажется невероятным, то что же мы должны сказать о детях, природу которых взрослый человек считает настолько отличной от своей, что его нельзя было бы убедить, что он когда-то был ребенком, если бы он не судил о себе по другим. Но, чтобы не давать суеверным людям материала для возбуждения новых вопросов, я предпочитаю более не говорить об этом.

Теорема 40

Что ведет людей к жизни общественной, иными словами, что заставляет людей жить согласно, то полезно, и наоборот, дурно то, что вносит в государство несогласие.

Теорема 41

Удовольствие, рассматриваемое прямо, не дурно, а хорошо; неудовольствие же, наоборот, прямо дурно.

Как таковое – «рассматриваемое прямо» – удовольствие увеличивает способность к действию, а неудовольствие ее уменьшает. Поэтому первое хорошо, а второе дурно. Однако *пассивные* аффекты удовольствия могут быть и чрезмерными – в таком случае удовольствие делается дурным, губительным для человека. И наоборот, неудовольствие может быть благом, если его объект – дурная, вредная вещь или поступок; тем самым пассивный аффект неудовольствия может препятствовать уменьшению способности к действию (хотя напрямую ее и не увеличивает).

Теорема 42

Веселость не может быть чрезмерной, но всегда хороша, и наоборот, – меланхолия всегда дурна.

Теорема 43

Приятность может быть чрезмерной и дурной, боль же может быть хорошей постольку, поскольку приятность или удовольствие бывают дурными.

Хороша, например, боль (*dolor*, означает также: печаль, гнев, досада), возникающая при виде дурного поступка. Вообще, пассивный аффект бывает хорош (читай: полезен), коль скоро он ограничивает более пагубные страсти души, – но от этого он не становится добродетелью. К числу сравнительно полезных страстей Спиноза относит стыд и сострадание.

Теорема 44

Любовь и желание могут быть чрезмерны.

Схолия. Веселость, которую я назвал хорошей, легче себе представить, чем наблюдать в действительности. Ибо те аффекты, которыми мы ежедневно волнуемся, в большинстве случаев относятся к какой-либо одной части тела, которая подвергает-

ся воздействию преимущественно перед другими. Вследствие этого аффекты бывают в большинстве случаев чрезмерны и так привязывают душу к созерцанию какого-либо одного объекта, что она не в состоянии мыслить о других; и хотя люди и подвержены многим аффектам и вследствие этого редко бывает, чтобы кто-либо постоянно волновался одним и тем же аффектом, однако же есть и такие, которые упорно бывают одержимы одним и тем же аффектом. В самом деле, мы видим, что иногда какой-либо один объект действует на людей таким образом, что, хотя он и не существует в наличности, однако они бывают уверены, что имеют его перед собой, и когда это случается с человеком бодрствующим, то мы говорим, что он сумасшествует или безумствует. Не менее безумными считаются и те, которые пылают любовью и дни и ночи мечтают только о своей любовнице или наложнице, так как они обыкновенно возбуждают смех. Но когда скупой ни о чем не думает, кроме наживы и денег, честолюбец – ни о чем, кроме славы, и т.д., то мы не признаем их безумными, так как они обыкновенно тягостны для нас и считаются достойными ненависти. На самом же деле скупость, честолюбие, разврат и т.д. составляют виды сумасшествия, хотя и не причисляются к болезням.


Теорема 45

Ненависть никогда не может быть хороша. <...>


Схoлия 2. Между *осмеянием* (которое, как я сказал в кор. 1, дурно) и *смехом* я признаю большую разницу. Смех точно так же, как и шутка, есть чистое удовольствие и, следовательно, если только он не чрезмерен, сам по себе (по т. 41) хорош.

Конечно, только мрачное и печальное суеверие может препятствовать нам наслаждаться. В самом деле, почему более подобает утолять голод и жажду, чем прогонять меланхолию?

Мое воззрение и мнение таково: никакое божество и никто, кроме ненавидящего меня, не может находить удовольствия в моем бессилии и моих несчастьях и ставить нам в достоинство слезы, рыдания, страх и прочее в этом роде, свидетельствующее о душевном бессилии. Наоборот, чем большему удовольствию мы подвергаемся, тем к большему совершенству мы переходим, т.е. тем более мы становимся необходимым образом причастными божественной природе. Таким образом, дело мудреца пользоваться вещами и, насколько возможно, наслаждаться ими (но не до отращения, ибо это уже не есть наслаждение). Мудрецу следует, говорю я, поддерживать и восстанавливать себя умеренной и приятной пищей и питьем, а также благовониями, красотой зеленеющих растений, красивой одеждой, музыкой, играми и упражнениями, театром и другими подобными вещами, которыми каждый может пользоваться без всякого вреда другому. Ведь тело человеческое слагается из весьма многих частей различной природы, которые беспрестанно нуждаются в новом и разнообразном питании, для того чтобы все тело было одинаково способно ко всему, что может вытекать из его природы и, следовательно, чтобы душа также была способна к совокупному постижению многих вещей. Таким образом, указанный строй жизни является всего более согласным и с нашими началами и с общим обычаем. Поэтому, если и есть другие образы жизни, то этот все-таки самый лучший, и его всячески должно советовать, а яснее и подробнее говорить об этом нет нужды.



Смейтесь, никого не осмеивая, учит Спиноза. Смех причащает нас Богу, а грусть от него отдаляет. Мудрый живет смеясь и наслаждается жизнью (но не чрезмерно). Грусть же мешает нам действовать, погружает душу в «бессилие».



Теорема 46

Живущий по руководству разума стремится, насколько возможно, воздавать другому за его ненависть, гнев, презрение к себе и т.д., напротив, любовью или великодушием.

Схолия. Кто желает отмщать за обиды ненавистью, тот ведет, конечно, жалкую жизнь. Наоборот, кто старается покорить ненависть любовью, тот ведет эту борьбу, конечно, радостно и спокойно; он одинаково легко противостоит как одному человеку, так и многим, и всего менее нуждается в помощи счастья. Кого он побеждает, тот уступает ему с удовольствием и не с потерей сил, но с увеличением их. Все это с такой ясностью следует из одних определений любви и разума, что нет нужды доказывать сказанное в отдельности.

Никому не мсти, ни на кого не гневайся, никого не презирай. Не оттого, что за тебя отомстит сам Бог: мол, «Мне отмщение, и Аз воздам», — Бог бесконечно выше мести, гнева и тому подобных дурных страстей. Постарайся и ты их избежать, насколько сможешь. Ведь страсти уменьшают твою способность действовать — мешают жить, активно осуществлять всё заложенное в твоей человеческой природе.

Теорема 47

Аффекты надежды и страха сами по себе не могут быть хороши.

Доказательство. Нет аффектов надежды и страха без неудовольствия. Ибо страх (по 13 опр. аффектов) есть неудовольствие, а надежда (см. объяснение 12 и 13 опр. афф.) не существует без страха. И, следовательно (по т. 41), эти аффекты не могут быть хороши сами по себе, но лишь постольку, поскольку они могут ограничивать чрезмерное удовольствие (по т. 43); что и требовалось доказать.

Схолия. К этому должно прибавить, что эти аффекты указывают на недостаток познания и бессилие души; по этой же причи-

не и уверенность, отчаяние, радость и подавленность составляют признаки духа бессильного. Ибо хотя уверенность и радость и составляют аффекты удовольствия, однако они предполагают, что им предшествовало неудовольствие, именно надежда и страх. Таким образом, чем более мы будем стремиться жить по руководству разума, тем более будем стремиться возможно менее зависеть от надежды сделать себя свободными от страха, по мере возможности управлять своей судьбой и направлять наши действия по определенному совету разума.

Теорема 48

Аффекты превозношения и презрения всегда дурны.

Теорема 49

Превозношение легко делает превозносимого человека гордым.


Теорема 50

Сострадание в человеке, живущем по руководству разума, само по себе дурно и бесполезно.

Королларий. Отсюда следует, что человек, живущий по руководству разума, стремится, насколько возможно, не подвергаться состраданию.


Схолия. Кто обладает правильным знанием того, что все вытекает из необходимости божественной природы и совершается по вечным законам и правилам природы, тот, конечно, не найдет ничего, что было бы достойно ненависти, осмеяния или презрения, и не будет никому сострадать; но, насколько позволяет человеческая добродетель, будет стремиться, как говорят, поступать хорошо и получать удовольствие. К этому должно прибавить, что тот, кто легко подвергается аффекту сострадания и трогается чужим несчастьем или слезами, часто делает то, в чем после

сам раскаивается, — как вследствие того, что мы, находясь под влиянием аффекта, не делаем ничего такого, что знаем навверное за хорошее, так и потому, что легко поддаемся на ложные слезы. Я говорю это главным образом о человеке, живущем по руководству разума. Ибо, кто ни разумом, ни состраданием не склоняется к поданию помощи другим, тот справедливо называется бесчеловечным, так как (по т. 27, ч. III) он кажется не похожим на человека.



Сострадание несчастьям ближних превозносится как одна из главных человеческих добродетелей во многих религиях, и особенно в христианстве с его жалостью к распятому Иисусу Христу. Последний подает людям пример сострадания «в немощах наших», принимает крестные муки за грехи наши и т.д. Спиноза объясняет сострадание детским аффектом подражания. Сострадание есть зависть наизнанку (III, теор. 32).

Разумному человеку от сострадания только вред, толпе же оно полезно. Люди должны помогать друг другу «не из женской сострадательности, пристрастия или суеверия, но единственно по руководству разумом» (II, теор. 49, схолия). Разумная взаимопомощь основывается на активном аффекте *великодушия*.



Теорема 51

Благорасположение не противно разуму, но может быть согласно с ним и возникать из него.

Схолия. Негодование сообразно нашему определению его (см. 20 опр. аффектов) необходимо дурно (по т. 45). Но должно заметить, что когда высшая власть из присущего ей желания сохранять мир наказывает гражданина, нанесшего обиду другому, то я не говорю, что она негодует на этого гражданина, так как она наказывает его не из возбужденного ненавистью стремления погубить его, но движимая уважением к общему благу.

Теорема 52

Самодовольство может возникнуть вследствие разума, и только то самодовольство, которое возникает вследствие разума, есть самое высшее, какое только может быть.

Схолия. Самодовольство действительно есть самое высшее, на что только мы можем надеяться, ибо (как мы показали в т. 25) никто не стремится сохранять свое бытие ради какой-либо цели. А так как это самодовольство (по кор. т. 53, ч. III) от похвал все более и более увеличивается и укрепляется и, наоборот (по кор. 1 т. 55, ч. III), порицанием все более и более смущается, то отсюда понятно, почему нас всего более привлекает слава и почему мы едва в состоянии влачить жизнь в позоре.

В русском языке слово «самодовольство» обозначает порок; латинское «acquiescentia» не имеет этого дурного оттенка. Вопреки этимологии (корень «quies» означает «покой, отдых») acquiescentia трактуется как *активный* аффект. В разъяснении к шестой дефиниции аффектов утверждалось, что *воля* есть acquiescentia души.

В разных местах «Этики» этот термин переводится то как «удовлетворение», то как «успокоение» (разума). Уместнее было бы перевести «acquiescentia» как *спокойствие*. Это в высшей мере разумный аффект. Процесс познания, размышление требует покоя.


Теорема 53

Приниженность не есть добродетель, иными словами, она не возникает из разума.


Теорема 54

Раскаяние не составляет добродетели, иными словами, оно не возникает из разума; но тот, кто раскаивается в каком-либо поступке, вдвойне жалок или бессилён.

Схолия. Так как люди редко живут по руководству разума, то эти два аффекта, именно приниженность и раскаяние и, кроме них, надежда и страх приносят более пользы, чем вреда; а потому если уже приходится грешить, то лучше грешить в эту сторону. В самом деле, если бы люди, бессильные духом, все одинаково были объаты сомнением, то они не знали бы никакого стыда и не боялись бы ничего, что могло бы подобно узам объединить и связать их друг с другом. Чернь (толпа – vulgus) страшна, если сама не боится. Поэтому неудивительно, что пророки, которые заботились не о частной пользе, а об общей, так настойчиво проповедовали приниженность, раскаяние и благоговение. И действительно, люди, подверженные этим аффектам, гораздо легче, чем другие, могут прийти к тому, чтобы жить, наконец, по руководству разума, т.е. сделаться свободными и наслаждаться жизнью блаженных.



Польза священных писаний в том, что они ограничивают наихудшие человеческие аффекты (такие, как сомнение) посредством менее вредных, а подчас и полезных для общества, страстей – надежды и страха прежде всего. Религия унижает человека, но «черни» такое унижение обычно идет во благо. Приниженность и раскаяние, конечно, не добродетели, но уж точно – наименьшее зло.



Теорема 55

Величайшее сомнение или самоунижение есть величайшее незнание самого себя.

Теорема 56

Величайшее сомнение или самоунижение указывает на величайшее бессилие духа.

Королларий. Отсюда самым ясным образом следует, что люди, объятые самомнением и самоуниженные, всего более подвержены аффектам.


Схолия. Однако самоунижение может быть легче исправлено, чем самомнение, так как последнее составляет аффект удовольствия, первое же – неудовольствия, и потому (по т. 18) второе сильнее первого.

Теорема 57

Объятый самомнением любит присутствие прихлебателей или льстецов, присутствие же людей прямых ненавидит.

Схолия. Было бы слишком долго перечислять здесь все зло, возникающее из самомнения, ибо люди, объятые самомнением, подвержены всем аффектам, но всего менее аффектам любви и сочувствия. Но нельзя умолчать здесь о том, что мнящим о себе называется также и тот, кто ставит других ниже, чем того требует справедливость, а потому в этом смысле самомнение должно быть определено как удовольствие, возникшее вследствие ложного мнения, именно вследствие того, что человек считает себя выше других. Самоунижение же, противоположное такому самомнению, должно было бы быть определено как неудовольствие, возникшее из ложного мнения, именно из того, что человек уверен, будто он ниже других. Признав это, мы легко поймем, что человек, объятый самомнением, необходимо бывает завистлив (см. сх. т. 55, ч. III) и всего более ненавидит тех, кого всего более хвалят за их добродетель; что его ненависть к ним нелегко победить любовью и благодеянием (см. сх. т. 41, ч. III) и что он находит удовольствие только в присутствии тех, которые льстят его бессильному духу и из глупого делают безумным. Хотя самоунижение и противоположно самомнению, однако самоуниженный весьма близок к объятому самомнением. Ибо так как его неудовольствие возникает

вследствие того, что он судит о своем бессилии по способности или добродетели других, то его неудовольствие, следовательно, ослабится, т.е. он будет чувствовать удовольствие, если его воображение будет занято созерцанием чужих недостатков; отсюда родилась известная пословица: «Несчастному утешение иметь товарищей по несчастью». И, наоборот, он будет чувствовать тем большее неудовольствие, чем более будет чувствовать себя ниже других. Отсюда происходит то, что никто не бывает так склонен к зависти, как люди самоуниженные, что они стремятся подмечать поступки людей более для того, чтобы злословить их, чем для того, чтобы исправлять, и, наконец, что они хвалят только самоунижение и гордятся им, однако таким образом, чтобы тем не менее казаться самоуниженными. И все это вытекает из означенного аффекта с той же необходимостью, как из природы треугольника следует, что три угла его равны двум прямым; и я уже сказал, что я называю эти и подобные им аффекты дурными только в рассуждении одной человеческой пользы. Но законы природы обнимают собой общий естественный порядок, часть которого составляет человек; это я заметил здесь мимоходом, чтобы кто-либо не подумал, будто я хотел рассказывать здесь о пороках и нелепых поступках людей, а не показывать природу и свойства вещей. Ибо, как я сказал в предисловии к третьей части, я рассматриваю человеческие аффекты и их свойства точно так же, как и прочие естественные вещи. И, конечно, человеческие аффекты показывают если не человеческое могущество и искусство, то могущество и искусство природы не менее, чем многое другое, что привлекает наше внимание и в созерцании чего мы находим удовольствие.



Здесь перед нами – типичный портрет христианина, «раба Божия», который мнит добродетелями умерщвление плоти, душев-

ные терзания и, явно или же втайне, гордится самоуничижением. Спиноза уточняет, что не склонен осуждать такой человеческий тип с моралистической колокольни, а лишь считает его вредным практически – уменьшающим нашу способность к действию. Самоуниженность «весьма близка» к самомнению и немногим лучше последнего.

Однако продолжаю излагать относительно аффектов то, что приносит людям пользу и что причиняет им вред.

Теорема 58

Гордость (gloria) не противна разуму, но может возникать из него.

Схолия. Гордость, называемая пустой, есть самодовольство, находящее себе поддержку единственно в высоком мнении черни, и когда последнее уничтожается, то уничтожается и самое самодовольство, т.е. (по сх. т. 52) то высшее благо, которое каждый любит. Отсюда происходит, что, кто гордится мнением черни, тот ежедневно беспокоится, старается и хлопочет сохранить свою репутацию. Чернь ведь изменчива и непостоянна, и потому если репутации не поддерживать, то она скоро уничтожается. Мало того, так как все стремятся стяжать себе одобрение толпы, то каждый легко подрывает репутацию другого, а отсюда, так как дело идет о том, что считается самым высшим благом, возрождается непомерное желание каким бы то ни было образом подавить друг друга, и тот, кто, наконец, выходит победителем, более гордится тем, что он повредил другому, чем тем, что принес пользу себе. Поэтому-то такая гордость или самодовольство на самом деле пусты, так как суть ничто.

Какие замечания должно сделать о стыде, это легко можно заключить из того, что мы сказали о сострадании и раскаянии. К этому прибавлю только, что как сострадание, точно так же и стыд, хотя и не составляют добродетели, тем не менее хороши, поскольку они показывают, что человеку, который стыдится, присуще желание

жить честно, точно так же как боль называется хорошей, поскольку она показывает, что поврежденная часть еще не загнила. Поэтому, хотя человек, который стыдится какого-либо поступка и подвергается в действительности неудовольствию, однако он совершеннее бесстыдного, не имеющего никакого желания жить честно.

Вот что я хотел заметить касательно аффектов удовольствия и неудовольствия. Что касается до желаний, то они бывают, конечно, хороши или дурны сообразно с тем, возникают ли они из хороших аффектов или дурных. Но в действительности (как это легко можно заключить из сказанного нами в сх. т. 44), поскольку они зарождаются в нас из аффектов, составляющих состояния пассивные, все они слепы и не приносили бы никакой пользы, если бы люди легко могли достигать того, чтобы жить по одному только предписанию разума, как я в немногих словах покажу.

Теорема 59


Ко всем действиям, к которым мы определяемся каким-либо аффектом, составляющим состояние пассивное, независимо от него мы можем определяться также и разумом.

Доказательство. <...> Всякое действие называется дурным постольку, поскольку оно возникает вследствие того, что мы подвержены ненависти или какому-либо другому дурному аффекту (см. кор. 1 т. 45). Но никакое действие, рассматриваемое исключительно само в себе, ни хорошо, ни дурно (как мы показали это в предисловии к этой части), но одно и то же действие бывает то хорошо, то дурно. Следовательно, к тому же самому действию, которое в данном случае дурно, иными словами, которое возникает вследствие какого-либо дурного аффекта, мы можем быть приведены разумом (по т. 19); что и требовалось доказать.


Схотлия. Пример яснее объяснит это. Действие, состоящее в нанесении ударов, поскольку оно рассматривается с физиче-

ской стороны и поскольку мы обращаем внимание только на то, что человек поднимает руку, сжимает кисть и всю руку с силой опускает сверху вниз, составляет добродетель, постигаемую из устройства человеческого тела. Таким образом, если человек, движимый гневом или ненавистью, определяется к сжиманию кисти или опусканию руки, то, как мы показали во второй части, это происходит вследствие того, что одно и то же действие может быть соединено с какими угодно образами вещей. А потому мы можем определяться к одному и тому же действию как образами тех вещей, которые мы постигаем смутно, так и тех, которые мы постигаем ясно и отчетливо. Поэтому ясно, что всякое желание, возникающее из аффекта, составляющего состояние пассивное, ни к чему не было бы нужно, если бы люди могли руководствоваться разумом.

Теперь мы видим, почему желание, возникающее из аффекта, составляющего пассивное состояние, называется слепым.



Одни и те же действия могут быть продиктованы как разумом, так и дурным аффектом. Чем именно побуждается человек, надлежит в каждом случае исследовать конкретно.



Теорема 60

Желание, возникающее из такого удовольствия или же удовольствия, которое относится только к одной или нескольким частям тела, а не ко всем, к пользе всего человека отношения не имеет.

Схолия. Таким образом, так как (по сх. т. 44) удовольствие относится в большинстве случаев к какой-либо одной части тела, то мы большей частью стремимся к сохранению нашего существования, не обращая никакого внимания на наше здоровье в целом. К этому должно прибавить, что те желания, которые преимуще-

ственно обладают нами, имеют (по кор. т. 9) отношение только к настоящему времени, а не к будущему.

Теорема 61

Желание, возникающее из разума, чрезмерным быть не может.

Теорема 62

Поскольку душа представляет вещи по внушению разума, она подвергается одинаковому аффекту, все равно, будет ли это идея вещи будущей или прошедшей или же настоящей.

Схолия. Если бы мы могли иметь адекватное познание временного продолжения вещей и определять разумом время их существования, то мы созерцали бы будущие вещи с тем же аффектом, как настоящие, и душа наша стремилась бы к благу, которое она представляет как будущее, точно так же, как к настоящему; и следовательно, она необходимо пренебрегала бы меньшим настоящим благом ради большего будущего и, как мы это сейчас докажем, всего менее стремилась бы к тому, что хорошо в настоящее время, но составляет причину какого-либо будущего зла. Но мы можем иметь о временном продолжении вещей только весьма неадекватное познание (по т. 31, ч. II) и определяем время существования вещей одним только воображением (по сх. т. 44, ч. II), на которое образ настоящей вещи действует не так, как образ будущей. Отсюда происходит то, что истинное познание добра и зла, которое мы имеем, бывает только абстрактно или универсально, и суждение, которое мы составляем о порядке вещей и связи причин, дабы иметь возможность определять, что в настоящее время хорошо или дурно, бывает скорее воображаемое, чем действительное. А потому неудивительно, что желание, возникающее из познания добра и зла, поскольку оно относится к будущему, легко может быть ограничено желанием таких вещей, которые приятны для нас в настоящем, о чем см. т. 16 этой части.

Человеческий разум не способен точно, с математической необходимостью знать, какое желание хорошо, а какое дурно. Наше познание добра и зла обречено быть «абстрактным или универсальным» в силу невозможности просчитать все последствия того или иного поступка для нас самих. Разница между рассудком и воображением в данном случае заключается в том, что воображение судит о благе в аспекте времени (отдавая предпочтение образу настоящего перед будущим), рассудок же довольствуется общими соображениями вневременного порядка.

Теорема 63

Кто руководствуется страхом и делает добро для того, чтобы избежать зла, тот не руководствуется разумом.

Доказательство. Все аффекты, относящиеся к душе, поскольку она активна, т.е. (по т. 3, ч. III) относящиеся к разуму, суть только аффекты удовольствия и желания (по т. 59, ч. III). А потому (по 13 опр. аффектов), кто руководствуется страхом и делает добро из страха перед злом, тот не руководствуется разумом; что и требовалось доказать.

Схолия 1. Люди суеверные, умеющие больше порицать пороки, чем учить добродетелям, и старающиеся не руководить людей разумом, но сдерживать их страхом таким образом, чтобы они скорее избегали зла, чем любили добродетель, стремятся лишь к тому, чтобы и другие были так же жалки, как они сами. Поэтому неудивительно, что они большей частью бывают тягостны и ненавистны людям.

Королларий. В желании, возникающем из разума, мы прямо преследуем добро и косвенно избегаем зла.

Доказательство. Желание, возникающее из разума, может возникнуть (по т. 59, ч. III) только из аффекта удовольствия, не составляющего пассивного состояния, т.е. из удовольствия, которое не может быть чрезмерно (по т. 61), а не из неудовольствия.

И потому такое желание (по т. 8) возникает из познания добра, а не зла, и, следовательно, по руководству разума мы прямо стремимся к добру и лишь постольку избегаем зла; что и требовалось доказать.

Схолия 2. Этот королларий можно пояснить примером здорового и больного. Больной из страха смерти принимает то, что для него отвратительно; здоровый же ест пищу с удовольствием и, таким образом, наслаждается жизнью лучше, чем если бы он боялся смерти и старался прямо избежать ее. Точно так же судья, который осуждает виновного на смерть не по ненависти или гневу и т.п., но из одной лишь любви к благосостоянию общества, руководствуется одним только разумом.

Теорема 64

Познание зла есть познание неадекватное.

Доказательство. Познание зла (по т. 8) есть самое неудовольствие, поскольку мы сознаем его. Неудовольствие же (по 3 опр. аффектов) есть переход к меньшему совершенству, который поэтому (по т. 6 и т. 7, ч. III) не может быть познан через самую сущность человека. И потому (по опр. 2, ч. III) оно есть состояние пассивное, зависящее от идей неадекватных, и, следовательно (по т. 29, ч. II), познание зла неадекватно; что и требовалось доказать.

Королларий. Отсюда следует, что, если бы человеческая душа имела только адекватные идеи, она не образовала бы никакого понятия о зле.

Теорема 65

Из двух благ мы по руководству разума будем следовать большему, а из двух зол – меньшему.

Королларий. По руководству разума мы будем следовать меньшему злу ради большего блага и пренебрегать меньшим бла-

гом, составляющим причину большего зла. Ибо зло, называемое здесь меньшим, в действительности есть добро и, наоборот, добро – зло. Поэтому (по кор. т. 63) к первому мы будем стремиться, а вторым пренебрегать; что и требовалось доказать.

Теорема 66

По руководству разума мы будем стремиться к большему будущему благу преимущественно перед меньшим настоящим и к меньшему настоящему злу вместо будущего большего.

<...>

Схолия. Если мы сравним это с тем, что было сказано в этой части о силах аффектов до т. 18, то легко увидим, в чем человек, руководствующийся только аффектом или мнением, отличается от человека, руководствующегося разумом. Первый помимо своей воли делает то, чего совершенно не знает; второй следует только самому себе и делает только то, что он признает главнейшим в жизни и чего вследствие этого он всего более желает; поэтому первого я называю *рабом*, второго *свободным* и позволю себе сделать еще несколько замечаний о характере и образе жизни последнего.

Теорема 67

Человек свободный ни о чем так мало не думает, как о смерти, и его мудрость состоит в размышлении не о смерти, а о жизни.

Доказательство. Человек свободный, т.е. живущий единственно по предписанию разума, не руководится страхом смерти (по т. 63), но стремится к добру непосредственно (по кор. той же т.), т.е. (по т. 24) стремится действовать, жить, сохранять свое существование на основании преследования собственной пользы. А потому он ни о чем так мало не думает, как о смерти, и его мудрость есть размышление о жизни; что и требовалось доказать.

Столь категоричный отказ «помнить о смерти» заставляет вспомнить максиму Эпикура: «Смерть не имеет к нам отношения: когда мы есть, смерти еще нет, а когда смерть приходит, нас уже нет».

Теорема 68

Если бы люди рождались свободными, то они не могли бы составить никакого понятия о добре и зле, пока оставались бы свободными.

Доказательство. Свободным я назвал того, кто руководствуется одним только разумом. Поэтому, кто рождается свободным и таковым остается, тот имеет одни только адекватные идеи и потому (по кор. т. 64) не имеет никакого понятия о зле, а следовательно, также и о добре (ибо понятия добра и зла соотносительны); что и требовалось доказать.

Схолия. Из т. 4 этой части ясно, что предположение этой теоремы ложно и может быть принято лишь постольку, поскольку мы обращаем внимание на одну только природу человеческую или, лучше сказать, божию, не поскольку Бог бесконечен, но поскольку он составляет причину существования человека. На это и на другое, уже доказанное нами, намекал, кажется, Моисей в известной истории первого человека¹. В ней дается представление только о том могуществе Бога, в силу которого он сотворил человека, т.е. могуществе, в силу которого он заботился единственно о его пользе. В этом смысле рассказывается, что Бог запретил свободному человеку вкушать от древа познания добра и зла и что, как только он вкусил от него, тотчас же стал более бояться смерти, чем стремиться к жизни; рассказывается далее, что когда человек нашел себе жену, вполне сходную с ним по природе, то он уз-

¹ Библейский Адам от природы не имел понятия о добре и зле.

нал, что в природе ничего не может быть для него полезнее ее; но что после того, как он поверил, что животные подобны ему, он тотчас же начал подражать их аффектам (см. т. 27, ч. III) и терять свою свободу. Впоследствии ее снова возвратили патриархи, руководимые духом Христа, т.е. идеей Бога, от которой одной зависит, чтобы человек был свободен и желал другим людям того же блага, какого себе желает, как мы это уже показали выше (в т. 37).

Теорема 69

Душевная сила или добродетель свободного человека одинаково усматривается как в избегании опасностей, так и в преодолении их.

Королларий. Следовательно, бегство вовремя должно приписать такому же мужеству свободного человека, как и битву; иными словами — человек свободный выбирает бегство с тем же мужеством или присутствием духа, как и сражение.

Схолия. Что такое мужество или что я под ним разумею, я объяснил в сх. т. 59, ч. III. Под *опасностью* же разумею все то, что может служить причиной какого-либо зла, именно неудовольствия, ненависти, несогласия и т.д.

Теорема 70

Человек свободный, живущий среди невежд, старается, насколько возможно, отклонять от себя их благодеяния.

Схолия. Я говорю, *насколько возможно*. Ибо хотя эти люди и невежды, однако они все-таки люди, которые в случае необходимости могут подать помощь человеческую, лучше которой другой нет. А потому часто бывает необходимо принимать от них благодеяния и, следовательно, отплачивать им сообразно с их характером. К этому должно прибавить, что и в отклонении от себя благодея-

ний должно быть осмотрительным, дабы не показалось, что мы их презираем или вследствие скупости боимся, что придется отдавать, — таким образом мы тем самым оскорбляем их, стараясь избежать их ненависти. Поэтому в отклонении от себя благодеяний должно руководствоваться пользой и честностью.

Теорема 71

Одни только люди свободные бывают наиболее благодарными по отношению друг к другу.

Схолия. Благодарность людей, руководящихся слепым желанием, в большинстве случаев есть не благодарность, а торгашество или плутовство.

Далее, неблагодарность не составляет аффекта. Однако она постыдна, так как она в большинстве случаев показывает, что человек подвержен излишней ненависти, гневу, самолюбию или скупости и т.д. Ибо про того, кто по своей глупости не знает, как отблагодарить за подарок, нельзя сказать, что он неблагодарен, а еще менее про того, кого подарки развратницы не могут заставить удовлетворить ее сладострастием, подарки вора — скрыть его покражу или что-либо в этом роде. Напротив, подобный человек показывает, что он обладает стойким духом, что он никакими дарами не позволит совратить себя на свою или общую погибель.

Теорема 72

Человек свободный никогда не действует лживо, но всегда честно.

Схолия. Если же спросят: «А что если бы человек мог посредством вероломства освободиться от смертельной опасности, разве разум ввиду собственного самосохранения не посоветовал бы ему быть вероломным?» — то я отвечу так: «Если бы разум советовал это, то он советовал бы это всем людям, и, следовательно, разум вообще советовал бы людям только лживо условливаться соеди-

нять свои силы и иметь общие права, т.е. на самом деле общих прав не иметь; а это нелепо».

В этом месте аргументация Спинозы напоминает «категорический императив» Канта: этические советы разума должны иметь силу для всех людей. Разумный и свободный человек стремится действовать сообща с другими людьми (включая невежд и рабов страстей) и, насколько возможно, сообразовать свои поступки с устройством общества и общим благом, т.е. с интересами своего народа и всего человечества. Еще и получая от этого удовольствие.

Теорема 73

Человек, руководствующийся разумом, является более свободным в государстве, где он живет сообразно с общими постановлениями, чем в одиночестве, где он повинуетя только самому себе.

Схолия. Все, сказанное нами касательно *истинной свободы человека*, относится к твердости духа, т.е. (по сх. т. 59, ч. III) к мужеству и великодушию. И я не считаю нужным показывать здесь отдельно все свойства твердости духа и еще менее то, что человек, твердый духом, никого не ненавидит, ни на кого не гневается, никому не завидует, ни на кого не негодует, никого не презирает и всего менее бывает объят сомнением. Как это, так равно и все другое, относящееся к *истинной жизни и благочестию*, легко можно вывести из теорем 37 и 46 этой части, именно из того, что ненависть должна быть побеждаема, наоборот, любовью и что всякий, руководствующийся разумом, желает другим того же блага, к которому сам стремится. К этому должно прибавить также то, что было сказано нами в сх. т. 50 этой части и в других местах, именно, что человек, твердый духом, прежде всего помнит, что все вытекает из необходимости божественной природы, и потому все, что он считает за тягостное и дурное, далее все, что ему кажется нечестивым, ужасным, не-

справедливым и постыдным, – все это возникает вследствие того, что он представляет вещи смутно, искаженно и спутанно; по этой причине он прежде всего стремится к тому, чтобы представлять вещи так, как они суть в себе, и удалить истинные препятствия для знания, каковы ненависть, гнев, зависть, осмеяние, самомнение и прочее в этом роде, что мы указали в предыдущих теоремах. А потому, как мы сказали, он стремится, насколько возможно, поступать хорошо и получать удовольствие. До каких пор простирается человеческая добродетель в преследовании этого и на что она способна, я покажу в следующей части.

Прибавление

Сказанное мною в этой части о правильном образе жизни расположено не в таком порядке, чтобы все можно было обнять с одного взгляда; оно доказано мною разбросанно, сообразно с тем, как легче можно было вывести одно из другого. Поэтому я предположил здесь все это снова собрать и свести к главным пунктам.

Гл. I. Все наши стремления или желания вытекают по необходимости нашей природы таким образом, что могут быть поняты или через одну только нее, как через свою ближайшую причину, или же, поскольку мы составляем часть природы, которая сама через себя, без других индивидуумов, адекватно представлена быть не может.

Гл. II. Желания, вытекающие из нашей природы таким образом, что могут быть поняты через одну только нее, – это те желания, которые относятся к душе, поскольку она представляется состоящей из идей адекватных; остальные желания относятся к душе, лишь поскольку она представляет вещи неадекватно, и сила и возрастание их должны определяться не человеческой способностью, а могуществом вещей внешних. Поэтому первые справедливо называются *действиями*, вторые же *состояниями пассивными*, ибо первые

всегда показывают нашу способность, вторые же, наоборот, – нашу неспособность и познание искаженное.

Гл. III. Наши действия, т.е. те желания, которые определяются способностью или разумом человека, всегда хороши; остальные желания могут быть как хорошими, так и дурными.

Гл. IV. Таким образом, самое полезное в жизни – совершенствовать свое познание или разум, и в этом одном состоит высшее счастье или блаженство человека; ибо *блаженство* есть не что иное, как душевное удовлетворение, возникающее вследствие созерцательного (интуитивного) познания Бога. Совершенствовать же свое познание значит не что иное, как познавать Бога, его атрибуты и действия, вытекающие из необходимости его природы. Поэтому последняя цель человека, руководствующегося разумом, т.е. высшее его желание, которым он старается умерить все остальные, есть то, которое ведет его к адекватному постижению себя самого и всех вещей, подлежащих его познанию.

Гл. V. Поэтому нет *разумной жизни* без познания, и вещи хороши лишь постольку, поскольку они способствуют человеку наслаждаться духовной жизнью, состоящей в *познании*. И, наоборот, только то, что препятствует человеку совершенствовать свой разум и наслаждаться разумной жизнью, мы называем злом.

Гл. VI. Но так как все то, для чего человек служит производящей причиной, необходимо хорошо, то, следовательно, зло для человека может возникать только из внешних причин, – именно поскольку он составляет часть всей природы, законам которой человеческая природа принуждена повиноваться и приспособляться к ней едва ли не бесчисленными способами.

Гл. VII. Да и невозможно, чтобы человек не был частью природы и не следовал ее общему порядку. Но если он вращается среди таких индивидуумов, которые сходны с его природой, то тем самым способность человека к действию найдет себе помощь и поддерж-

ку. Наоборот, если он находится среди таких индивидуумов, которые всего менее являются сходными с его природой, то едва ли он будет в состоянии приспособиться к ним без большого изменения.

Единственная и высшая цель человеческой жизни – усовершенствование себя, максимально полное раскрытие природных задатков тела и души. Такую жизнь Спиноза называет «разумной», а совершенствование разума – «высшим счастьем или блаженством человека». На этом пути, однако, человек сталкивается с бесчисленными препятствиями со стороны внешней природы, принуждающей его повиноваться и приспособливаться. Дабы увеличить способность к действию и упрочить свое существование, человек должен стремиться к соединению с вещами сходной с ним природы. Такие вещи являются для него благом, добром, в то время как вещи, природе человека чуждые и противные, расцениваются как зло. Последние повергают человека в пассивные состояния, отдают его в рабство страстей, разрушительных как для своего тела и души, так и для общества, в котором они сеют вражду.

Гл. VIII. Все, что, по нашему мнению, составляет в природе вещей *зло*, иными словами, все, что может препятствовать нам существовать и наслаждаться разумной жизнью, все это нам позволительно удалять от себя тем путем, который нам кажется надежнее. И, наоборот, все, что мы считаем *добром*, т.е. *полезным* для нашего самосохранения и наслаждения разумной жизнью, все это позволительно употреблять в свою пользу и распоряжаться им как угодно. И вообще, всякому по высшему праву природы дозволено делать все, что он считает для себя полезным.

Гл. IX. Ничто не может быть так сходно с природой какой-либо вещи, как другие индивидуумы того же вида; и, следовательно (по гл. VII), человеку для его самосохранения и наслаждения разумной жизнью нет ничего полезнее, как *человек, руководствующийся разумом*. Далее, так как между единичными вещами мы

не знаем ничего, что было бы выше человека, руководствующегося разумом, то никто, следовательно, не может лучше показать силу своего искусства и дарования, как воспитывая людей таким образом, чтобы они жили, наконец, исключительно под властью разума.

Гл. X. Поскольку люди питают друг к другу зависть или какой-либо другой аффект ненависти, они противны друг другу, и, следовательно, их должно бояться тем больше, чем они могущественнее других индивидуумов природы.

Гл. XI. Однако души побеждаются не оружием, а *любовью и великодушием*.

Гл. XII. Всего полезнее для людей – соединиться друг с другом в своем *образе жизни* и вступить в такие связи, которые удобнее всего могли бы сделать из всех одного, и вообще людям всего полезнее делать то, что способствует укреплению дружбы.

Гл. XIII. Но для этого необходимы *искусство и бдительность*. Ибо люди бывают различны (так как живущие по предписанию разума встречаются очень редко), и, однако, большей частью они завистливы и скорее склонны к мести, чем к сочувствию. Поэтому требуется особенная сила духа для того, чтобы с каждым обходиться сообразно с собственным характером и удерживаться от подражания его аффектам. Наоборот, те, которые умеют только бранить людей, более порицать их пороки, чем учить добродетелям, и не укрепляют дух людей, а сокрушают его, те служат в тягость и себе самим, и другим. Поэтому-то многие из чрезмерной нетерпимости и ложного религиозного усердия желали жить лучше среди животных, чем среди людей, подобно тому как мальчики или юноши, которые не могут равнодушно переносить укоры родителей, ищут себе убежища в военной службе и предпочитают неудобства войны и деспотическую власть домашним удобствам и отеческим увещаниям и согласны под-

вергнуться какой угодно тягости, чтобы только отомстить своим родителям.

Гл. XIV. Вследствие этого, хотя люди во всем поступают большей частью под влиянием страсти, однако из их *сообщества* вытекает гораздо более удобств, чем вреда. Поэтому лучше равнодушно переносить их обиды и прилагать свое старание к тому, что ведет к заключению согласия и дружбы.

Гл. XV. *Согласие* порождается тем, что относится к *правосудию, справедливости и честности*. Ибо люди, кроме неправого и несправедливого, не терпят также и того, что считается постыдным, иными словами, чтобы кто-либо презирал принятые в государстве обычаи. Для соединения же людей в любви прежде всего необходимо то, что относится к *благочестию и уважению к общему благу*. Об этом см. сх. 1 и 2 т. 37, сх. т. 46 и сх. т. 73, ч. IV.

Гл. XVI. Согласие обыкновенно рождается, кроме того, также и из страха, но без доверия. К этому должно прибавить, что страх возникает вследствие бессилия духа, и потому он не приносит пользы разуму, точно так же как и сострадание, хотя оно, по-видимому, и носит вид заботы о благе другого.

Гл. XVII. Кроме того, люди побеждаются также и щедростью, особенно те, которые ниоткуда не могут достать необходимого для поддержания жизни. Однако помогать каждому нуждающемуся далеко превосходит силы и интерес частного человека: средства частного человека ведь далеко не достаточны для удовлетворения этого. Сверх того, сила разума одного человека слишком ограничена, чтобы он был в состоянии всех соединить с собой узами дружбы. Поэтому *забота о бедных* лежит на всем обществе и имеет целью только общественную пользу.

Гл. XVIII. Совершенно иного рода забота должна быть в принятии *благодетелей и благодарности за них*; о ней см. сх. т. 70 и сх. т. 71, ч. IV.

Гл. XIX. Далее, любовь распутная, т.е. страсть к совокуплению, возбуждаемая внешним видом, и вообще всякая любовь, имеющая причиной не свободу духа, а что-либо иное, легко переходит в ненависть, если только она не есть вид помешательства, что еще хуже, и в таком случае более поддерживается несогласием, чем согласием (см. кор. т. 31, ч. III).

Гл. XX. Что касается *супружества*, то оно, конечно, согласно с разумом, если только стремление к половому совокуплению порождается не одним только внешним видом, но также и любовью к рождению детей и мудрому воспитанию их и, кроме того, если обоюдная любовь мужа и жены имеет своей причиной не одну только внешность, но в особенности свободу духа.

Гл. XXI. Согласие порождается, кроме того, лестью, но это происходит путем гнусного преступления – рабства или через вероломство; и никто, конечно, не попадает на лесть так, как люди, объятые самомнением, которые желают быть первыми, но не бывают ими.

Гл. XXII. Самоунижение носит ложный вид уважения к другим и благочестия. И, хотя оно противоположно самомнению, однако самоуниженный всего более близок к объятому самомнением (см. сх. т. 57, ч. IV).


Гл. XXIII. Средством к согласию служит далее стыд, но только стыд того, чего скрыть невозможно. Кроме того, составляя вид неудовольствия, он не имеет отношения к пользованию разумом.

Гл. XXIV. Остальные аффекты неудовольствия по отношению к людям являются прямо противоположными правосудию, справедливости, уважению к общему благу и благочестию, и хотя негодование и имеет вид справедливости, однако, где каждому дозволено обсуждать чужие поступки и самому восстанавливать свое или чужое право, там живут *вне закона*.

Гл. XXV. *Скромность*, т.е. желание нравиться людям, если оно определяется разумом, относится (как мы сказали в сх. т. 37, ч. IV)

к уважению к общему благу (или к благочестию). Если же она возникает вследствие какого-либо аффекта, то она составляет честолюбие, иными словами, желание, вследствие которого люди под ложным видом заботы об общем благе большей частью поднимают несогласия и смуты. Ибо тот, кто действительно желает помогать другим советом или делом, дабы все вместе наслаждались высшим благом, тот прежде всего будет стараться приобрести их любовь, а не привлекать их внимание с той целью, чтобы известное учение получило от него свое имя, и вообще будет избегать подавать какие-либо поводы к зависти. В общих разговорах он будет остерегаться упоминать о человеческих недостатках, о человеческом бессилии будет стараться говорить умеренно и, наоборот, обильно – о человеческой добродетели или способности; и всеми возможными способами будет стараться достигнуть того, чтобы люди стремились, насколько это в их силах, жить по предписанию разума, движимые не страхом или отвращением, но одним только аффектом удовольствия.

Гл. XXVI. Кроме людей мы не знаем в природе ничего единичного, чья душа могла бы доставлять нам удовольствие и что можно было бы соединить с собой узами дружбы или какого-нибудь общения. А потому соображения нашей пользы не требуют сохранения того, что существует в природе, кроме людей, но учат нас сохранять, разрушать или употреблять это, на что нам нужно, сообразно с различной пользой, которую можно отсюда извлечь.



Идеал Спинозы – сообщество (*communis societas*, «коммуна»), в котором каждый жил бы по руководству разума, занимаясь усовершенствованием самого себя и своих отношений с другими людьми. Однако разумные люди встречаются редко, посему им приходится приспособливаться к аффектам большинства. Вывать к разуму и приводить разумные доводы в таком случае бессмысленно – нужно учиться умерять одни страсти при помощи других, также пассивных, заключающих в себе неудовольствие, но при этом наименее

вредных. Таковы стыд и раскаяние, сочувствие, надежда и страх. Из этих аффектов могут возникать согласие и дружба, способные «сделать из всех одного» (т.е. образовать прочное сообщество) и без руководства разума. Так оно, собственно, и происходит со всеми народами. Принципы поведения человека разумного – одни и те же в любом сообществе: уважать общее благо, помогать другим советом и делом, стараться заслужить любовь окружающих, не давать поводов к зависти и т.д.

Гл. XXVII. Польза, извлекаемая нами из внешних вещей, кроме опыта и познания, приобретаемого нами путем наблюдения и изменения их из одних форм в другие, состоит главным образом в сохранении нашего тела. И в этом смысле всего *полезнее* вещи, которые могут таким образом питать и кормить тело, что все части его делаются способными правильно совершать свои отправления. Ибо, чем способнее тело подвергаться многим действиям со стороны внешних тел и многими способами действовать на них, тем способнее душа к мышлению (см. т. 38 и т. 39, ч. IV). Но в природе, кажется, весьма мало таких вещей. Поэтому для потребного питания тела необходимо пользоваться многими питательными средствами различной природы; тело человеческое состоит ведь из весьма многих частей различной природы, которые нуждаются в непрерывном и разнородном питании, для того чтобы все тело было одинаково способно ко всему, что может вытекать из его природы, и, следовательно, чтобы душа была одинаково способна к постижению большего числа вещей.

Гл. XXVIII. Однако для добывания этих питательных средств едва ли было бы достаточно сил каждого отдельного человека, если бы люди не помогали друг другу. В сокращенном виде деньги представляют все вещи. Отсюда и произошло, что их образ обыкновенно всего более занимает душу черни, так как они едва ли могут вообразить себе какой-либо вид удовольствия без сопровождения идеи о деньгах как причины его.


Гл. XXIX. Но этот порок свойствен только тем, которые ищут денег не вследствие нужды и по необходимости, но потому, что научились различным способам наживы, которыми они весьма гордятся. Впрочем, они по обыкновению продолжают заботиться о своем теле, но скупно, так как они, по их мнению, теряют в своих богатствах все то, что расходуют на сохранение своего тела. Наоборот, кто знает истинное употребление денег и меру богатства определяет одной только нуждой, тот живет, довольствуясь малым.

Гл. XXX. Таким образом, так как хороши те вещи, которые способствуют частям тела совершать их отправления, и так как удовольствие состоит в том, что способность человека, поскольку он слагается из души и тела, поддерживается и увеличивается, то, следовательно, все, что приносит удовольствие, — *хорошо*. Однако, так как вещи действуют не с той целью, чтобы доставлять нам удовольствие, и их способность к действию не соразмеряется с нашей пользой и так как, наконец, удовольствие большей частью относится преимущественно к какой-либо одной части тела, то аффекты удовольствия (если только при этом нет разума и твердости духа), а, следовательно, также и желания, возникающие из них, могут быть чрезмерны. К этому должно прибавить, что под влиянием аффекта мы считаем главным то, что приятно для нас в настоящее время, и не можем с одинаковым аффектом оценить будущее (см. сх. т. 44 и сх. т. 60, ч. IV).


Гл. XXXI. Суеверие, наоборот, признает, по-видимому, хорошим то, что приносит неудовольствие, а злом то, что приносит удовольствие. Но, как мы уже сказали (см. сх. т. 45, ч. IV), никто, кроме объятого завистью, не будет находить удовольствия в моем бессилии или несчастье. В самом деле, чем большему удовольствию мы подвергаемся, тем к большему совершенству мы переходим и, следовательно, тем более становимся причастными божественной природе; и удовольствие, соразмеряемое

с истинными требованиями нашей пользы, никогда не может быть дурно. Наоборот, кто руководится страхом и делает добро только для того, чтобы избежать зла, тот не руководится разумом (см. т. 63, ч. IV).

Гл. XXXII. Но человеческая способность весьма ограничена, и ее бесконечно превосходит могущество внешних причин; а потому мы не имеем абсолютной возможности приспособлять внешние нам вещи к нашей пользе. Однако мы будем равнодушно переносить все, что выпадает на нашу долю, вопреки требованиям нашей пользы, если сознаем, что мы исполнили свой долг, что наша способность не простирается до того, чтобы мы могли избежать этого, и что мы составляем часть целой природы, порядку которой и следуем. Если мы ясно и отчетливо познаем это, то та наша часть, которая определяется как *познавательная способность*, т.е. лучшая наша часть, найдет в этом полное удовлетворение и будет стремиться пребывать в нем. Ибо, поскольку мы познаем, мы можем стремиться только к тому, что необходимо, и находить успокоение только в том, что истинно. А потому, поскольку мы познаем это правильно, такое стремление лучшей части нашей согласуется с порядком всей природы.




Действие принципов самосохранения и разумного удовольствия ограничивается более высоким принципом – *долга*. Спиноза выводит чувство долга напрямую из «порядка целой природы», которому мы следуем, но не способны уразуметь. Общественную природу чувства долга, равно как и чувства прекрасного и прочих *идеальных* человеческих чувств, Спиноза не исследовал. Он ясно видит, что долг заставляет действовать «вопреки требованиям нашей пользы», и призывает «исполнять свой долг», однако не дает внятного объяснения, почему же человек должен ставить чувство долга выше стремления сохранять себя (провозглашенное всеобщим законом природы и сущностью каждого индивидуума). На страницах «Этики» чувство долга больше не появляется.




О могуществе разума, или о человеческой свободе

Предисловие

Перехожу, наконец, к другой части этики, предмет которой составляет *способ или путь, ведущий к свободе*. Таким образом, я буду говорить в ней *о могуществе разума* (Ratio) и покажу, какова его сила над аффектами и затем – в чем состоит *свобода* или *блаженство души*; мы увидим из этого, насколько мудрый могущественнее невежды. До того же, каким образом и каким путем должен быть разум (Intellectus) совершенствуем и затем какие заботы должно прилагать к телу, дабы оно могло правильно совершать свои отправления, здесь нет дела, ибо первое составляет предмет *логики*, второе – *медицины*.



Речь здесь, разумеется, не о традиционной, формальной логике, а о дисциплине, излагаемой в ТИЕ. Эта «истинная логика», как однажды назвал ее Спиноза, разрабатывает метод «усовершенствования разума», который позволил бы нам достичь «высшего счастья, или блаженства».



Итак, я буду говорить здесь, как уже сказал, единственно о могуществе души или разума и прежде всего покажу, какова и сколь велика его власть в ограничении и обуздании аффектов.

Мы показали уже, что эта власть не безусловна. Хотя стоики и думали, что аффекты абсолютно зависят от нашей воли и что мы можем безгранично управлять ими, однако опыт, вопиющий против этого, заставил их сознаться вопреки своим принципам, что для ограничения и обуздания аффектов требуются немалый навык и старание. Кто-то, помнится, пытался показать это на примере двух собак, одной домашней, другой охотничьей. А именно, путем упражнения он мог наконец добиться того, что домашняя собака привыкла охотиться, а охотничья, наоборот, перестала преследовать зайцев.

Такому мнению немало благоприятствует *Декарт*. Он признает, что дух или душа соединена преимущественно с некоторой частью мозга, именно с так называемой мозговой железой (*glandula pinealis*¹), через посредство которой душа воспринимает все движения, возбуждаемые в теле, и внешние объекты и которую душа может двигать различным образом единственно в силу своей воли. Эта железа, по его мнению, таким образом подвешена в середине мозга, что она может приводиться в движение малейшим движением жизненных духов². Далее, он полагает, что эта железа принимает в середине мозга различное положение сообразно с теми толчками, которые производят на нее жизненные духи, и что, кроме того, на ней отпечатлевается столько следов, сколько различных внешних объектов заставляют этих жизненных духов двигаться по направлению к ней. Вследствие этого, если затем железа по воле души, двигающей ее различным образом, примет то или другое положение, в какое она была приведена когда-либо жизненными духами, так или иначе действовавшими на


¹ Шишковидная железа (*лат.*), другие названия – конарион, эпифиз.

² «Жизненные духи» – тончайшие частицы крови, поступающие из сердца в мозг, откуда затем они распространяются по мускулам, приводя организм в движение.

нее, то железа сама будет приводить в движение этих жизненных духов и направлять их точно таким же образом, как они были отражаемы прежде вследствие подобного же положения железы. Он полагает, кроме того, что всякое желание души от природы связано с известным движением железы. Если, например, кто-нибудь желает смотреть на удаленный предмет, то такое желание заставит зрачок расширяться; если же он желает только расширить зрачок, то такое желание ни к чему не приведет, так как природа соединила движение железы, заставляющее духов двигаться по направлению к зрительному нерву способом, соответствующим расширению или сокращению зрачка, не с желанием расширить или сократить его, а только с желанием смотреть на удаленные или близкие предметы. Наконец, Декарт утверждает, что, хотя каждое движение этой железы по природе связано, по-видимому, с самого начала нашей жизни с отдельными актами нашего мышления, однако навык может связать их с другими, что он и пытался доказать в «Страстях души», ч. I, § 50. Отсюда Декарт приходит к тому заключению, что нет души настолько бессильной, чтобы не быть в состоянии при правильном руководстве приобрести безусловную власть над своими страстями. Ибо страсти эти, по его определению, состоят в восприятиях, ощущениях или движениях души, специально к ней относящихся и производимых, сохраняемых и увеличиваемых каким-либо движением жизненных духов (см. «Страсти души», ч. I, § 27). А так как со всяким желанием мы можем соединять какое-нибудь движение железы, а следовательно, и жизненных духов, то и определение воли зависит от одной только нашей власти; поэтому, если мы определим нашу волю известными прочными суждениями, согласно которым мы желаем направлять действия нашей жизни, и соединим с этими суждениями движения желаемых страстей, то мы приобретем абсолютную власть над нашими страстями.


Таково (насколько я могу заключить из его слов) мнение этого знаменитого человека. Но я едва ли бы поверил, что оно было высказано таким человеком, если бы оно было менее остроумно. Я не могу, право, достаточно надивиться, как философ, строго положивший делать выводы только из начал, которые достоверны сами по себе, и утверждать только то, что познает ясно и отчетливо, и так часто порицавший схоластиков за то, что они думали объяснить темные вещи скрытыми свойствами, как этот философ принимает гипотезу, которая темнее всякого темного свойства. Я спрашиваю, что понимает он под соединением души и тела? Какое, говорю я, имеет он ясное и отчетливое представление о мышлении, самым тесным образом соединенном с какой-то частицей количества? Весьма желательно было бы, чтобы он объяснил эту связь через ее ближайшую причину. Но Декарт признал душу настолько отличной от тела, что не мог показать никакой единичной причины ни для этой связи, ни для самой души, и ему пришлось прибегнуть к причине всей вселенной, т.е. к Богу. Далее, я весьма желал бы знать, сколько степеней движения может сообщить душа этой самой мозговой железе и с какой силой может она удерживать ее в ее висячем положении, так как я не знаю, медленнее или скорее движется эта железа душою, чем жизненными духами, и не могут ли движения страстей, тесно соединенные нами с твердыми суждениями, снова быть разъединены от них телесными причинами. А отсюда следовало бы, что хотя душа и твердо предположит идти против опасностей и соединит с этим решением движения смелости, однако при виде опасности железа придет в такое положение, что душа будет в состоянии думать только о бегстве. В самом деле, если нет никакого отношения воли к движению, то не существует также и никакого соотношения между могуществом или силами души и тела, и, следовательно, силы второго никоим образом не могут опреде-

ляться силами первой. К этому должно прибавить, что на опыте оказывается, что и железа эта вовсе не расположена в середине мозга таким образом, чтобы могла вращаться так легко и так разнообразно, и что не все нервы достигают углублений мозга. Наконец, я уже не говорю о том, что Декарт утверждал относительно воли и ее свободы, так как выше я достаточно показал, что все это ложно.



Декарт искал точку соединения души и тела, при этом утверждая, что это – абсолютно разные вещи, две «субстанции», не имеющие друг с другом ничего общего. Спиноза отвергает саму возможность взаимодействия души с телом: это не две разные вещи, а «одна вещь, только выраженная двумя способами», или, иначе говоря, два разных способа действия одной-единой «вещи» – человека. Любые наши действия могут рассматриваться в двух проекциях: телесной или душевной, материальной или же идеальной.

Всё, что душа знает о внешнем мире, она узнает через посредство аффективных состояний своего тела, поэтому люди чаще оказываются рабами аффектов, нежели властвуют над ними. Власть души над аффектами не может быть абсолютной и безусловной, как полагали стоики и Декарт. Абсолютная свобода воли – иллюзия, истекающая из ложного отделения души от тела, непонимания природы души как *идеи тела*.



Итак, так как могущество души, как я выше показал, определяется одной только ее познавательной способностью, то только в одном познании найдем мы средства против аффектов, которые, как я думаю, все знают по опыту, но не делают над ними тщательных наблюдений и не видят их отчетливо, и из этого познания мы выведем все, что относится к блаженству души.

Аксиомы

1. Если в одном и том же субъекте возбуждаются два противоположных действия, то или в обоих из них, или только в одном необходимо должно происходить изменение до тех пор, пока они не перестанут быть противоположными.

2. Могущество действия определяется могуществом его причины в силу того, что сущность действия выражается и определяется сущностью его причины.

Эта аксиома явствует из т. 7, ч. III.

Теорема 1

Телесные состояния или образы вещей располагаются в теле точно в таком же порядке и связи, в каком в душе располагаются представления и идеи вещей.

Теорема 2

Если мы отделим душевное движение, т.е. аффект, от представления внешней причины и соединим его с другими представлениями, то любовь или ненависть к этой внешней причине, равно как и душевные волнения, возникающие из этих аффектов, уничтожатся.

Теорема 3

Аффект, составляющий пассивное состояние, перестает быть им, как скоро мы образуем ясную и отчетливую идею его.

Королларий. Следовательно, аффект тем больше находится в нашей власти, и душа тем меньше от него страдает, чем большим мы обладаем его познанием.

Знание лечит душу, – так можно кратко сформулировать кредо Спинозы. Чем больше я знаю, тем меньше страдаю. Если бы я мог охватить мыслью порядок и связь вещей в природе, то все пассивные аффекты уничтожились бы. Отсюда замысел «когнитивной терапии»: уразумение внешней причины «душевного волнения» уничтожает источник и основу любого пассивного аффекта – неадекватную идею воображения.


Теорема 4

Нет ни одного телесного состояния, о котором мы не могли бы составить ясного и отчетливого представления.


Королларий. Отсюда следует, что нет ни одного аффекта, о котором мы не могли бы составить ясного и отчетливого представления. Ибо аффект (по общ. опред. аффектов) есть идея о состоянии тела, которая поэтому (по пред. т.) должна заключать в себе некоторое ясное и отчетливое представление.

Схолия. Так как не существует ничего, из чего не вытекало бы какого-либо действия (по т. 36, ч. I), и так как (по т. 40, ч. II) все, что вытекает из идеи, которая в нас адекватна, мы познаем ясно и отчетливо, то отсюда следует, что всякий обладает способностью ясно и отчетливо познавать себя и свои аффекты, если не абсолютно, то по крайней мере отчасти, а, следовательно, и достигать меньшего страдания от них. Поэтому мы в особенности должны заботиться о том, чтобы, насколько возможно, ясно и отчетливо познавать каждый аффект, дабы таким образом душа наша определялась этим аффектом к мышлению того, что она воспринимает ясно и отчетливо и в чем она находит для себя полное удовлетворение, а потому должно заботиться о том, чтобы самый аффект был отделен от представления внешней причины и соединен с представлениями истинными. Через это (по т. 2) не только будут уничтожены любовь, ненависть и т.д., но (по т. 61, ч. IV) и влечения или желания, обыкновенно возникающие из подобных аффектов,

не будут чрезмерными. Ибо прежде всего должно заметить, что одно и то же влечение делает человека и активным, и пассивным. Мы показали, например, что человеческой природе свойственно, чтобы каждый стремился к тому, чтобы другие жили сообразно с его желанием (см. сх. т. 31, ч. III). Такое влечение в человеке, который не руководствуется разумом, составляет состояние пассивное, называемое честолюбием и немного отличающееся от самомнения; наоборот, в человеке, живущем по предписанию разума, оно составляет действие или добродетель, называемую заботой об общем благе (см. сх. 1 т. 37, ч. IV, и 2-е док. той же теоремы). Таким образом, все влечения или желания составляют пассивные состояния лишь постольку, поскольку они возникают из идей неадекватных, и относятся к добродетели, как скоро они возбуждаются или рождаются от идей адекватных. Ведь все желания, которыми мы определяемся к какому-либо действию, могут возникать как из адекватных идей, так и из неадекватных (см. т. 59, ч. IV). И (чтобы возвратиться к тому, от чего я сделал отступление) нельзя придумать против аффектов никакого другого средства, которое находилось бы в нашей власти, лучше того, которое состоит в истинном познании их, ибо, как мы выше показали (в т. 3, ч. III), не существует никакой другой душевной способности, кроме способности мышления и составления адекватных идей.



В процессе познания своего аффекта, т.е. выяснения его непосредственной причины, душа обращается к истинным идеям, вызывающим в ней активный аффект спокойствия, или «успокоения». Последний не всегда оказывается достаточно сильным, чтобы одолеть дурной аффект, — ведь человеческий разум не всемогущ, слишком многого мы не знаем и не умеем понять, — но во всяком случае разумный аффект умеряет и ослабляет страсти. Лучшего лекарства от них не существует.



Теорема 5

Аффект к вещи, которую мы воображаем просто, и не как необходимую, возможную или случайную, при прочих условиях равных, бывает самым сильным из всех аффектов.

«Воображать просто» здесь означает не иметь понятия, почему вещь действует тем или иным образом и существует ли она вообще. Чем меньше знаю я причины вещей и событий, тем большую власть имеют надо мной дурные аффекты.

Теорема 6

Поскольку душа познает вещи как необходимые, она имеет тем большую власть над аффектами, иными словами, тем менее страдает от них.

Схолия. Чем больше это познание (именно, что все вещи необходимы) простирается на единичные вещи, которые мы воображаем отчетливее и живее, тем больше бывает эта власть души над аффектами, что свидетельствует также и опыт. В самом деле, мы видим, что неудовольствие вследствие потери какого-либо блага утихает, как скоро человек, потерявший его, видит, что это благо никоим образом не могло быть сохранено. Мы видим также, что никто не жалеет о ребенке, что он не умеет говорить, ходить, умозаключать и, наконец, столько лет живет, как бы не зная о самом себе. Но, если бы большая часть людей рождалась взрослыми и только некоторые – детьми, тогда каждый сожалел бы о детях, так как тогда смотрели бы на детство не как на вещь естественную и необходимую, а как на недостаток или погрешность природы. Можно было бы указать и много другого в этом роде.

Теорема 7

Аффекты, возникающие или возбуждающиеся из разума, если обращать внимание на время, сильнее, чем те, которые относятся

к единичным вещам, по нашему воображению не существующим в наличности.

Теорема 8

Чем большим стечением причин возбуждается какой-либо аффект, тем он сильнее. <...>

Теорема 9

Аффект, относящийся ко многим различным причинам, созерцаемым душой вместе с этим аффектом, менее вреден, и мы менее страдаем от него и питаем меньший аффект к каждой отдельной из его причин, чем в случае какого-либо другого аффекта, одинакового с ним по величине, но относящегося только к одной причине или меньшему числу их.

Теорема 10

*Пока мы не волнуемся аффектами, противными нашей природе, до тех пор мы сохраняем способность приводить состояния тела в порядок и связь сообразно с порядком разума (*intellectus*).*

Схолия. Благодаря этой способности приводить состояния тела в правильный порядок и связь мы можем достигнуть того, что нелегко будем поддаваться дурным аффектам. Ибо (по т. 7) для того, чтобы воспрепятствовать аффектам, приведенным в порядок и связь сообразно с порядком разума, требуется большая сила, чем для аффектов неопределенных и беспорядочных. Таким образом, самое лучшее, что мы можем сделать, пока еще не имеем совершенного познания наших аффектов, это принять правильный образ жизни или твердые начала для нее, всегда помнить о них и постоянно применять их в единичных случаях, часто встречающихся в жизни, дабы таким образом они широко действовали на наше воображение и всегда были у нас наготове.

Так, например, в числе правил жизни мы поставили (см. т. 46, ч. IV с ее сх.) побеждать ненависть любовью и великодушием, а не отплачивать за нее взаимной ненавистью. Однако для того, чтобы это предписание разума всегда иметь перед собой, где только оно потребуется, должно часто думать и размышлять об обыкновенных обидах людей и о том, каким образом и каким путем всего лучше можно отвратить их от себя посредством великодушия. Таким путем образ обиды мы соединим с воображением такого правила, и (по т. 18, ч. II) оно будет восставать перед нами всегда, как только нам будет нанесена обида. Если точно таким же образом мы всегда будем иметь перед собой начало нашей истинной пользы и блага, вытекающего из взаимной дружбы и общего единения, и, кроме того, будем помнить, что правильный образ жизни дает (по т. 52, ч. IV) высшее душевное удовлетворение и что люди, как и все остальное, действуют по естественной необходимости, то обида, или ненависть, обыкновенно возникающая благодаря ей, будет занимать в нашем воображении самую малую часть, и ее легко будет победить. Точно так же, если гнев, обыкновенно возникающий вследствие самых больших обид, и нельзя будет победить так же легко, однако он все-таки будет побежден, хотя и не без некоторого душевного колебания, гораздо в меньший срок времени, чем если мы бы не размышляли уже об этом таким образом, — как это ясно из т. 6, 7 и 8. Точно так же должно думать о мужестве при избавлении от страха. Именно, должно перечислять и чаще воспроизводить в своем воображении обыкновенные в жизни опасности и способы, как всего лучше можно избежать и победить их присутствием духа и мужеством. Но должно заметить, что, приводя в порядок наши мысли и образы, всегда должно обращать внимание на то, что в каждой вещи составляет хорошую сторону, дабы таким образом всегда определяться к действию аффектом удовольствия

(по кор. т. 63, ч. IV, и т. 59, ч. III). Если, например, кто-либо заметит, что он слишком увлекается славой, пусть он подумает, в чем ее истинная польза, с какой целью должно к ней стремиться и какими средствами можно приобрести ее, а не думает о злоупотреблениях ею, о ее пустоте, непостоянстве людей или другом в том же роде, о чем думают только вследствие болезненного расположения духа.

Таковыми ведь мыслями более всего волнуются честолюбцы, когда они отчаиваются достигнуть того почета, который стараются снискать, и желают казаться мудрыми, изрыгая гнев. Поэтому очевидно, что всего более алчными к славе являются те, которые наиболее кричат о злоупотреблениях ею и о суетности мира. И это свойственно не одним честолюбцам, но вообще всем, кому судьба враждебна и кто бессилен духом. Так, даже нищий-скряга не перестает толковать о злоупотреблениях деньгами и пороках богатых, через что он только сам себя мучит и показывает другим, что он равнодушен не только к своей бедности, но и к чужому богатству. Точно так же и те, которые были дурно приняты своей любовницей, думают только о непостоянстве женщин, их лживой душе и других прославленных их пороках; но все это они тотчас же предают забвению, как только снова будут приняты ею. Поэтому-то тот, кто старается умерять свои аффекты и влечения из одной только любви к свободе, должен, насколько возможно, стараться познавать добродетели и их причины и наполнять свой дух радостью, возникающей из истинного их познания, всего же менее обращать внимание на людские пороки, унижать людей и забавляться ложным призраком свободы. Кто будет тщательно наблюдать это (ибо это вовсе не трудно) и упражняться в этом, тот в короткое время будет в состоянии направлять большинство своих действий по предписанию разума.

Человек разумный никогда не отвечает на чужой дурной аффект своим дурным аффектом, на неудовольствие – неудовольствием, не осуждает чужие страсти и людей, ими поработанных. Он старается во всем искать необходимость и какие-то хорошие стороны, умеряя страдания спокойной радостью понимания. Истинное познание всегда доставляет душе удовольствие, и это единственное наслаждение, не знающее границ. Как сказал поэт, всё может надоесть, кроме понимания.

Теорема 11

Чем к большему числу вещей относится какой-либо образ, тем он постояннее, иными словами – тем чаще он возникает и тем более владеет душой.

Теорема 12

Образы вещей легче соединяются с образами, относящимися к таким вещам, которые мы познаем ясно и отчетливо, чем с какими-либо другими.

Теорема 13

Чем с большим числом других образов соединен какой-либо образ, тем чаще он возникает.

Теорема 14

Душа может достигнуть того, что все состояния тела или образы вещей будут относиться к идее Бога.

Теорема 15

Познающий себя самого и свои аффекты ясно и отчетливо любит Бога, и тем больше, чем больше он познает себя и свои аффекты.

Теорема 16

Такая любовь к Богу должна всего более наполнять душу.

Теорема 17

Бог свободен от пассивных состояний и не подвержен никакому аффекту ни удовольствия, ни неудовольствия.

Доказательство. Все идеи, поскольку они относятся к Богу, истинны (по т. 32, ч. II), т.е. (по опр. 4, ч. II) адекватны. Следовательно (по общ. опр. аффектов), Бог свободен от пассивных состояний. Далее, Бог (по кор. 2 т. 20, ч. I) не может переходить ни к большему совершенству, ни к меньшему; и потому (по опр. 2 и 3 аффектов) не подвержен никакому аффекту ни удовольствия, ни неудовольствия; что и требовалось доказать.

Королларий. Бог, собственно говоря, никого ни любит, ни ненавидит. Ибо Бог (по пред. т.) не подвержен никакому аффекту ни удовольствия, ни неудовольствия, и, следовательно (по опр. 6 и 7), он ни к кому не питает ни любви, ни ненависти.

Очередное возражение христианам, твердящим «Бог любит тебя», «Бог есть любовь» и т.п. Лишь единичные вещи (конечные модусы субстанции) подвержены аффектам желания, удовольствия и неудовольствия, а стало быть, и любви.

Теорема 18

Никто не может ненавидеть Бога.

Королларий. Любовь к Богу не может обратиться в ненависть.

Схолия. Но могут возразить, что, познавая Бога как причину всех вещей, мы тем самым видим в нем и причину неудовольствия. На это я отвечу, что, поскольку мы познаем причины неудовольствия, оно (по т. 3) перестает быть состоянием пассивным, т.е. (по

т. 59, ч. III) перестает быть неудовольствием; а потому, даже поскольку мы познаем Бога как причину неудовольствия, мы подвергаемся удовольствию.

Теорема 19

Кто любит Бога, тот не может стремиться, чтобы и Бог в свою очередь любил его.

Теорема 20

Эта любовь к Богу не может быть осквернена ни аффектом зависти, ни аффектом ревности; наоборот, она становится тем горячее, чем больше других людей, по нашему воображению, соединено с Богом тем же союзом любви.

Схология. Точно таким же образом мы можем показать, что нет никакого аффекта, который был бы прямо противен этой любви и которым она могла бы быть уничтожена. А потому мы можем заключить, что эта любовь к Богу есть из всех аффектов самый постоянный и, поскольку он относится к телу, может уничтожиться только вместе с самим телом. Какова его природа, поскольку он относится к одной только душе, это мы увидим далее.


Таким образом в сказанном мною я изложил все средства против аффектов, иными словами – все, к чему душа является способной против аффектов, будучи рассматриваема сама в себе. Отсюда ясно, что способность души к укрощению аффектов состоит: 1) в самом познании аффектов (см. сх. т. 4); 2) в отделении аффекта от представления внешней причины, смутно воображаемой нами (см. т. 2 и ее сх. и т. 4); 3) в том, что аффекты, относящиеся к вещам, которые мы познаем, превосходят по времени те аффекты, которые относятся к вещам, воспринимаемым нами смутно или искаженно (см. т. 7); 4) в количестве причин, благоприятствующих аффектам, относящимся к общим свойствам вещей или к Богу (см. т. 9 и 11); 5) наконец, в по-

рядке и связи, в которые душа может привести свои аффекты (см. сх. т. т. 10 и 12, 13 и 14).


Но, дабы лучше уразуметь эту силу души над аффектами, должно прежде всего заметить, что мы называем аффекты сильными, или сравнивая аффекты одного человека с аффектами другого и замечая, что тем же самым аффектом один волнуется более, чем другой, или сравнивая аффекты одного и того же человека и находя, что один аффект действует на него или возбуждает его сильнее, чем другой. В самом деле (по т. 5, ч. IV), сила каждого аффекта определяется соотношением могущества внешней причины с нашей собственной способностью. А способность души определяется одним только познанием; бессилие же или пассивное состояние ее – одним только недостатком познания, т.е. тем, вследствие чего идеи называются неадекватными. Отсюда следует, что всего более страдает та душа, наибольшую часть которой составляют идеи неадекватные, так что она характеризуется более через свои пассивные состояния, чем через активные. Наоборот, всего более действует та, наибольшую часть которой составляют идеи адекватные, так что, хотя ей, может быть, присуще столько же неадекватных идей, как и первой, однако для нее более характерным является то, что считается человеческой добродетелью, чем то, что указывает на человеческое бессилие. Далее, должно заметить, что душевные беспокойства и неудачи главным образом берут свое начало от излишней любви к вещи, подверженной многим изменениям, и которой мы никогда обладать не можем. Ибо всякий тревожится и беспокоится лишь о той вещи, которую он любит, и все обиды, подозрения, враждебные отношения и т.д. возникают единственно вследствие любви к предметам, истинное обладание которыми никому не доступно.

Таким образом, из сказанного мы легко можем себе представить, какую силу имеет над аффектами ясное и отчетливое познание и в особенности тот третий род его (о котором см. сх. т. 47, ч. II), основание которого составляет самое познание Бога. Это познание, если и не совершенно уничтожает аффекты, составляющие пассивные состояния (см. т. 3 со сх. т. 4), то по крайней мере достигает того, что они составляют наименьшую часть души (см. т. 14). Далее, оно рождает любовь к вещи неизменной и вечной (см. т. 15), которой мы в действительности обладаем (см. т. 45, ч. II), вследствие чего эта любовь не может быть запятнана никакими пороками, присущими обыкновенной любви; но, наоборот, может (по т. 15) возрастать все более и более, занять наибольшую часть души (по т. 16) и оказать на нее широкое воздействие.

Я изложил таким образом все, относящееся к этой настоящей жизни нашей. И всякий, кто обратит внимание на сказанное в этой схолии и на определения души и ее аффектов и, наконец, на т. 1 и т. 3, ч. III, легко может видеть, что то, что я изложил в начале этой схолии, обнимает вкратце все средства против аффектов. Поэтому пора перейти теперь к тому, что касается временного продолжения (*duratio*) души безотносительно к телу.



Если объект любви — единичная вещь, подверженная изменениям, такая любовь является пассивным аффектом и потому всегда чревата страданием (все равно, хорош или плох сам предмет любви). Любовь же к вечной вещи — или, что то же самое, к вечному в вещах — есть аффект активный, увеличивающий способность души к познанию и противодействию страстям.



Теорема 21

Душа может воображать и вспоминать о вещах прошедших, только пока продолжает существовать ее тело.

Теорема 22

Однако в Боге необходимо существует идея, выражающая сущность того или другого человеческого тела под формой вечности.


Теорема 23

Человеческая душа не может совершенно уничтожиться вместе с телом, но от нее остается нечто вечное.


Доказательство. В Боге (по пред. т.) необходимо существует представление или идея, выражающая сущность человеческого тела и вследствие этого (по т. 13, ч. II) необходимо составляющая нечто, относящееся к сущности человеческой души. Но мы приписываем человеческой душе продолжение, которое может быть определено временем, лишь постольку, поскольку она выражает действительное (актуальное) существование тела, которое выражается во временном продолжении и может быть определено временем, т.е. (по кор. т. 8, ч. II) мы приписываем ей временное продолжение, только пока продолжает существовать тело. Однако так как (по пред. т.) тем не менее существует нечто, что представляется с некоторой вечной необходимостью через самую сущность Бога, то это нечто, относящееся к сущности души, будет необходимо вечно; что и требовалось доказать.

Схолия. Эта идея, выражающая сущность тела под формой вечности, составляет, как мы сказали, некоторый модус мышления, относящийся к сущности души и необходимым образом вечный. Однако невозможно, чтобы мы помнили о своем существовании прежде тела, так как в теле не существует никаких следов его и так как вечность не может ни определяться временем, ни иметь ко времени какое-либо отношение. Но тем не менее мы чувствуем и внутренне сознаем, что мы вечны. Ибо душа те вещи, которые она представляет, сознавая их разумом, чувствует не менее тех,

которые она помнит. Ведь очами для души, которыми она видит и наблюдает вещи, служат самые доказательства. Поэтому хотя мы и не помним о своем существовании прежде тела, однако мы чувствуем, что душа наша, поскольку она заключает в себе сущность тела под формой вечности, вечна и что существование ее не может быть определено временем или выражено во временном продолжении. Следовательно, сказать про нашу душу, что она существует во временном продолжении, и определить ее существование известным сроком можно лишь постольку, поскольку она заключает в себе действительное (актуальное) существование тела; и лишь постольку она имеет способность определять существование вещей временем и представлять их во временном продолжении.




Душа вечна, поскольку она «существует в Боге», т.е. занимает особое место в вечном «порядке и связи идей» (атрибут мышления). И всё идеальное в душе вечно, а всё, имеющее какое-либо отношение ко времени, неминуемо гибнет вместе с человеческим телом: чувственные восприятия, память, аффекты...




Теорема 24

Чем больше познаем мы единичные вещи, тем больше мы познаем Бога.



Знание единичных вещей есть знание конкретное, «интуитивное», в отличие от «рассудочного» знания законов природы и общих свойств вещей. Познавая сущность вещи и конкретные действия, из этой сущности проистекающие, мы тем самым познаём ее как особый модус субстанции – мыслим эту вещь «в Боге».



Теорема 25

Высшее стремление души и высшая ее добродетель состоят в познании вещей по третьему роду познания.

Теорема 26

Чем способнее душа к познанию вещей по третьему роду познания, тем более она желает познавать вещи по этому способу.

Теорема 27

Из этого третьего рода познания возникает высшее душевное удовлетворение, какое только может быть.

Теорема 28

Стремление или желание познавать вещи по третьему способу не может возникать из первого рода познания, из второго же рода возникнуть может.

Теорема 29

Все, что душа познает под формой вечности, она познает не вследствие того, что представляет настоящее действительное (актуальное) существование тела, но вследствие того, что представляет сущность тела под формой вечности.

Схолия. Мы представляем вещи как действительные (актуальные) двумя способами: или представляя их существование с отношением к известному времени и месту, или представляя их содержащимися в Боге и вытекающими из необходимости божественной природы. Вещи, которые мы представляем истинными или реальными по этому второму способу, мы представляем под формой вечности, и их идеи обнимают вечную и бесконечную сущность Бога, как мы показали это в т. 45, ч. II (см. также ее схолию).

Первый из этих способов познания именуется «воображением», а второй – «разумом». В первом случае существование вещей представляется в формах пространства и времени (такого рода воображением обладает любое животное), во втором – раскрываются причинно-следственные связи вещей и образуются вечные идеи.

Теорема 30

Душа наша, поскольку она познает себя и свое тело под формой вечности, необходимо обладает познанием Бога и знает, что она существует в Боге и через Бога представляется.

Теорема 31

Третий род познания зависит от души как от своей формальной причины, поскольку сама душа вечна.

Схолия. Следовательно, чем сильнее каждый в этом роде познания, тем лучше он знает себя самого и Бога, т.е. тем он совершеннее и блаженнее, и это еще яснее будет видно из последующих теорем. Но здесь должно заметить, что, хотя мы уже знаем, что душа, поскольку она представляет вещи под формую вечности, вечна, однако, дабы легче раскрыть и лучше уразуметь то, что мы хотим показать, мы будем рассматривать ее, как и до сих пор делали, так, как будто бы она начинала существовать и познавать вещи под формой вечности; это мы можем сделать безо всякой опасности впасть в заблуждение, если только будем остерегаться делать какие-либо заключения иначе, как из очевидных посылок.

Теорема 32

Все, что мы познаем по третьему роду познания, доставляет нам удовольствие, и притом сопровождаемое идеей о Боге как его причиной.

Королларий. Из третьего рода познания возникает необходимо *познавательная любовь к Богу* (*amor Dei intellectualis*). В самом деле, из этого рода познания (по пред. т.) возникает удовольствие, сопровождаемое идеей о Боге как его причиной, т.е. (по 6 опр. аффектов) любовь к Богу, не поскольку мы воображаем его существующим в настоящее время (по т. 29), но поскольку мы познаем, что Бог вечен; а это и есть то, что я называю познавательной любовью к Богу.

Теорема 33

Познавательная любовь к Богу (Amor Dei intellectualis), возникающая из третьего рода познания, вечна.

Схотия. Хотя эта любовь к Богу (по пред. т.) не имеет начала, однако она имеет все совершенства любви, точно так же как если бы она возникала так, как мы описали в королларии предыдущей теоремы. Различие состоит здесь только в том, что душа теми совершенствами, которые мы представили приходящими к ней, владела уже от вечности, и притом в сопровождении идеи о Боге как вечной причины их. Так что если удовольствие состоит в переходе к большему совершенству, то блаженство должно состоять, конечно, в том, что душа уже владеет самим совершенством.

Любовь к познанию природы вещей (Бога) есть активный аффект, проистекающий из вечной природы мышления и доставляющий абсолютное удовольствие – «блаженство». Человеческая душа, эта «вещь мыслящая», живет и питается знаниями. Влечение к идеям и живым душам, потребление идеального столь же необходимо и естественно для человека, как телесное влечение к пище и воде, потребление воздуха и лучистой энергии Солнца. Материальные удовольствия душа чувствует «объективно» – как идея *тела*; а любовь к познанию душа испытывает как «формальная сущность» – *идея тела*.

Amor Dei intellectualis не просто «познавательная» любовь, но любовь *разумная, интеллектуальная*. Она не имеет ни малейшего касательства к неадекватному «познанию первого рода». Немалое удовольствие душа получает и от воображения, но любовь к его смутным идеям – это аффект пассивный, ничуть не вечный.

Теорема 34

Душа подвержена аффектам, относящимся к пассивным состояниям, только пока продолжает существовать тело.

Королларий. Отсюда следует, что, кроме познавательной любви, никакая другая любовь не вечна.

Схолия. Если мы обратим внимание на обычное мнение людей, то найдем, что хотя они и сознают вечность своей души, однако смешивают ее с временным продолжением и приписывают ее воображению или памяти, которые, как они думают, остаются и после смерти.

Теорема 35

Бог любит самого себя бесконечной познавательной любовью.

Теорема 36

Познавательная любовь души к Богу есть самая любовь Бога, которой Бог любит самого себя, не поскольку он бесконечен, но поскольку он может выражаться в сущности человеческой души, рассматриваемой под формой вечности, т.е. познавательная любовь души к Богу составляет часть бесконечной любви, которой Бог любит самого себя.

Королларий. Отсюда следует, что Бог, любя самого себя, любит людей, и, следовательно, любовь Бога к людям и познавательная любовь души к Богу – одно и то же.

Бог не испытывает аффектов, ибо он бесконечен, и потому его способность к действию не может стать ни больше, ни меньше. Но человек существует «в Боге», следовательно, любовь человеческой души к Богу есть – косвенно, опосредствованно – не что иное как любовь Бога к самому себе. В том же смысле наша любовь к себе подобным есть любовь Бога к людям.

Схолия. Из сказанного мы легко можем понять, в чем состоит наше спасение, блаженство или свобода. А именно – в постоянной и вечной любви к Богу, иными словами – в любви Бога к людям. Эта любовь или блаженство называется в священных книгах славой, и не без основания. В самом деле, относится ли эта любовь к Богу или к душе, она всегда справедливо может быть названа душевным удовлетворением, в действительности не отличающимся от любви к славе, т.е. гордости (по опр. 25 и 30 аффектов). Поскольку она относится к Богу, она (по т. 35) есть удовольствие (если еще можно пользоваться этим словом), сопровождаемое идеей о нем самом, точно так же, поскольку она относится и к душе (по т. 27). Далее, так как сущность нашей души состоит в одном только познании, начало и основу которого составляет Бог (по т. 15, ч. I, и сх. т. 47, ч. II), то для нас очевидно отсюда, каким образом и почему душа наша по своей сущности и существованию вытекает из божественной природы и всегда зависит от Бога. Я счел здесь нужным заметить это с той целью, дабы на этом примере показать, какую силу имеет познание единичных вещей, названное мною интуитивным или познанием третьего рода (см. сх. 2 т. 40, ч. II), и насколько оно могущественнее того универсального познания, которое я назвал познанием второго рода. Ибо хотя в первой части я и показал вообще, что все (а следовательно, также и человеческая душа) зависит по своей сущности и существованию от Бога, однако то доказательство, хотя оно вполне законно и находится вне всякого сомне-

ния, не так действует на нашу душу, как в том случае, когда мы приходим к тому же самому заключению из рассмотрения самой сущности какой-либо единичной вещи, которая, как я говорю, зависит от Бога.

Знание единичных вещей ценнее «универсального познания». Иными словами, высшая цель души есть знание сущностей отдельных вещей на основе всеобщих законов природы, а не познание законов природы мыслящей или протяженной как таковых («формальной сущности каких-либо атрибутов Бога»).

Теорема 37

В природе нет ничего, что было бы противно этой познавательной любви, иными словами, что могло бы ее уничтожить. <...>

Теорема 38.

Чем больше вещей познает душа по второму и третьему роду познания, тем менее она страдает от дурных аффектов и тем менее боится смерти. <...>

Теорема 39

Имеющий тело, способное к весьма многим действиям, имеет душу, наибольшая часть которой вечна.

Доказательство. Кто имеет тело, способное к весьма многим действиям, тот всего менее волнуется дурными аффектами (по т. 38, ч. IV), т.е. (по т. 30, ч. IV) аффектами, противными нашей природе. А потому (по т. 10) он имеет способность приводить состояния тела в порядок и связь сообразно с порядком разума и, следовательно (по т. 14), достигать того, чтобы все состояния тела относились к идее Бога, а отсюда произойдет то, что он будет

исполнен к Богу любовью, которая (по т. 16) должна занять или составить наибольшую часть души, и, следовательно (по т. 33), он имеет душу, наибольшая часть которой вечна; что и требовалось доказать.

Схолия. Так как тела людей способны весьма ко многому, то, несомненно, природа их может быть такова, чтобы соответствовать душам, имеющим большое познание себя самих и Бога, и наибольшая или главнейшая часть которых бессмертна, так что они едва ли боятся смерти. Но, чтобы яснее понять это, здесь должно обратить внимание на то, что мы живем в беспрестанном изменении, и сообразно с тем, изменяемся ли мы к лучшему или худшему, мы называемся *счастливыми* или *несчастливыми*. Так, тот, кто умирает в детстве или в отрочестве, называется несчастным, и наоборот — считается за счастье, если мы можем пройти весь жизненный путь со здоровой душой в здоровом теле. И в самом деле, кто, как ребенок или мальчик, имеет тело, способное только к весьма немногому и всего более стоящее в зависимости от внешних причин, тот имеет душу, которая, рассматриваемая сама по себе, почти ничего не знает ни о себе, ни о Боге, ни о вещах; и наоборот, имеющий тело, способное весьма ко многому, имеет душу, которая, рассматриваемая сама в себе, обладает большим познанием и себя самой, и Бога, и вещей. Поэтому в этой жизни прежде всего должно стремиться к тому, чтобы тело, соответствующее детству, насколько позволяет его природа и насколько это для него полезно, изменилось в другое тело, способное ко многому и соответствующее душе, обладающей наибольшим познанием себя, Бога и вещей; и притом таким образом, чтобы все то, что относится к ее памяти или воображению, не имело бы почти никакой цены в сравнении с разумом, как мы сказали уже в схолии предыдущей теоремы.

Кто много действует, тот многое знает. Способность души к познанию прямо пропорциональна способности тела к действию. Уточним, что речь идет о действии свободном, раскрывающем сущность человеческого тела, а не о «принужденной» деятельности, противной природе тела.

Теорема 40

Чем более какая-либо вещь имеет совершенства, тем более она действует и тем менее страдает; и наоборот, чем более она действует, тем она совершеннее. <...>

Действование = «совершенство». В той мере, в какой человек действует, «причиняет» нечто, он «совершенен», т.е. свободен и вечен. В той мере, в какой мы претерпеваем действие внешних причин, мы несовершенны – смертны, принуждаемы и бессильны.

Теорема 41

Хотя бы мы и не знали, что душа наша вечна, однако уважение к общему благу, благочестие и вообще все, относящееся, как мы показали в четвертой части, к мужеству и великодушию, мы все-таки считали бы за главное.

Схолия. Обыкновенно, по-видимому, существует иное убеждение. Большинство людей думают, кажется, что они свободны лишь постольку, поскольку им позволено повиноваться своим страстям, а будучи принуждены жить по предписанию божественного закона, они думают, что поступают своим правом. Таким образом, уважение к общему благу, благочестие и вообще все, что относится к твердости духа, они считают бременем, от которого после смерти они надеются избавиться и получить награду за свое рабство, именно – за свое уважение к общему благу и бла-

гочестие. Впрочем, жить по предписанию божественного закона, поскольку это позволяет им их немощь и душевное бессилие, их заставляет не одна только эта надежда, но также и главным образом страх подвергнуться после смерти тяжким наказаниям. И если бы в людях не жили эта надежда и страх, если бы, наоборот, они верили, что души погибают вместе с телом и что для несчастных, сокрушенных бременем уважения к общему благу, нет другой жизни, они стали бы жить по своему нраву и предпочли действовать во всем под влиянием страсти и повиноваться скорее счастью, чем самим себе. А это мне кажется настолько же нелепым, как если бы кто-либо, не веря, что хорошей пищей можно поддерживать тело вечно, предпочел бы разрушать свое здоровье ядами и смертоносными веществами; или, видя, что душа не вечна и не бессмертна, предпочел бы быть безумным и жить лишенным разума. Все это до того нелепо, что едва ли заслуживает какого-либо разбора.

Критика «рабского» мировоззрения у Спинозы бьет прямоком по суевериям христиан, их надежде на райское наслаждение в загробной жизни и страху вечных мук в адском пламени. Обычный аргумент теологов – дескать, эта надежда и страх возмездия спасают людей от своеволия и страстей, – Спиноза считает нелепицей. Понятно, отчего христианские церкви немедленно запретили «Этику» и вслед за раввинами прокляли ее автора.

Теорема 42

Блаженство не есть награда за добродетель, но сама добродетель; и мы наслаждаемся им не потому, что обуздываем свои страсти, но, наоборот, вследствие того что мы наслаждаемся им, мы в состоянии обуздывать свои страсти.

Схолия. Таким образом, я изложил все, что предполагал сказать относительно способности души к укрощению аффектов и о ее свободе. Из сказанного становится ясно, насколько мудрый сильнее и могущественнее невежды, действующего единственно под влиянием страсти. Ибо невежда, не говоря уже о том, что находится под самым разнообразным действием внешних причин и никогда не обладает истинным душевным удовлетворением, живет, кроме того, как бы не зная себя самого, Бога и вещей, и, как только перестает страдать, перестает и существовать. Наоборот, мудрый как таковой едва ли подвергается какому-либо душевному волнению; познавая с некоторой вечной необходимостью себя самого, Бога и вещи, он никогда не прекращает своего существования, но всегда обладает истинным душевным удовлетворением. Если же путь, который, как я показал, ведет к этому и кажется весьма трудным, однако все же его можно найти. Да он и должен быть трудным, ибо его так редко находят. В самом деле, если бы спасение было у всех под руками и могло бы быть найдено без особенного труда, то как же могли бы почти все пренебрегать им? Но все прекрасное так же трудно, как и редко.

«Прекрасное трудно» – слова, приписываемые греческому законодателю Солону. Эта поговорка не раз встречается в диалогах Платона.

Содержание

<i>Андрей Майданский. Через тернии к истине</i>	<i>5</i>
трактат об усовершенствовании разума и о пути, которым лучше всего направляться к истинному познанию вещей	11
ЭТИКА	
<i>Часть первая</i>	
О Боге	78
<i>Часть вторая</i>	
О природе и происхождении души	121
<i>Часть третья</i>	
О происхождении и природе аффектов	172
<i>Часть четвертая</i>	
О человеческом рабстве, или о силах аффектов	226
<i>Часть пятая</i>	
О могуществе разума, или о человеческой свободе	289

Научно-популярное издание

Серия «Философия на пальцах»

12+

БЕНЕДИКТ СПИНОЗА **могущество разума**

Зав. редакцией *Е.В. Ларина*

Руководитель направления *Е.В. Толкачева*

Ведущий редактор *М.М. Царева*

Литературный редактор *О.В. Лебедев*

Корректоры *А.Ф. Данилкина, Н.В. Семенова*

Технический редактор *Т.П. Тимошина*

Верстка *А.Е. Кирилина*

Подписано в печать 24.12.2018 Формат 84x108/32. Усл. печ. л. 16,8.

Тираж 2000 экз. Заказ № 5213.

Отпечатано ОАО "ТПК"

Общероссийский классификатор продукции

ОК-034-2014 (КПЕС 2008): – 58.11.1 – книги, брошюры печатные

ООО «Издательство АСТ»

129085, РФ, г. Москва, Звездный бульвар, дом 21, строение 1,

комната 705, пом., 7 этаж

Наш электронный адрес: www.ast.ru

E-mail: astpub@aha.ru

«Баспа Аста» деген ООО

129085, г. Мәскеу, Жұлдызды гүлзар, д. 21, 1 құрылым, 705 бөлме, пом. 1, 7-қабат

Біздің электрондық мекенжайымыз : www.ast.ru,

Интернет-магазин: www.book24.kz Интернет-дүкен: www.book24.kz

Импортер в Республику Казахстан и Представитель по приему претензий
в Республике Казахстан — ТОО РДЦ Алматы, г. Алматы.

Қазақстан Республикасына импорттаушы және Қазақстан Республикасында на-
разылықтарды қабылдау бойынша өкіл –«РДЦ-Алматы» ЖШС, Алматы қ., Домбров-
ский көш., 3қа», Б литері офис 1. Тел.: 8(727) 2 51 59 90,91 , факс: 8 (727) 251 59
92 ішкі 107; E-mail: RDC-Almaty@eksmo.kz , www.book24.kz

Тауар белгісі: «АСТ» Өндірілген жылы: 2018

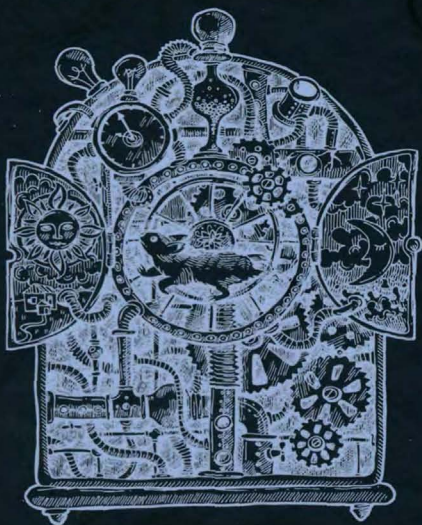
Өнімнің жарамдылық; мерзімі шектелмеген.

Сертификация қарастырылған

Радикальный вольнодумец Спиноза – один из отцов европейского Просвещения. Он создал необычайно глубокое и стройное философское учение, положил начало научной критике Библии и, что немаловажно, сумел прожить жизнь в гармонии со своей теорией. «Этика» Спинозы – не только бесспорный шедевр философской мысли, но и одно из труднейших для понимания произведений.

Острая полемика вокруг этой книги длится столетиями. Природа мира и человека, устройство разума и метод познания истины, наша свобода и смысл жизни – таковы главные темы размышлений Спинозы, представленные в настоящем издании.

Тексты снабжены подробными комментариями и разъяснениями
Андрея Майданского.



книги для любого настроения здесь

аст

ИЗДАТЕЛЬСКАЯ ГРУППА АСТ

www.ast.ru | www.book24.ru

vk.com/izdatelstvoast
[instagram.com/izdatelstvoast](https://www.instagram.com/izdatelstvoast)
facebook.com/izdatelstvoast
ok.ru/izdatelstvoast

ISBN 978-5-17-112346-8



9 785171 123468

