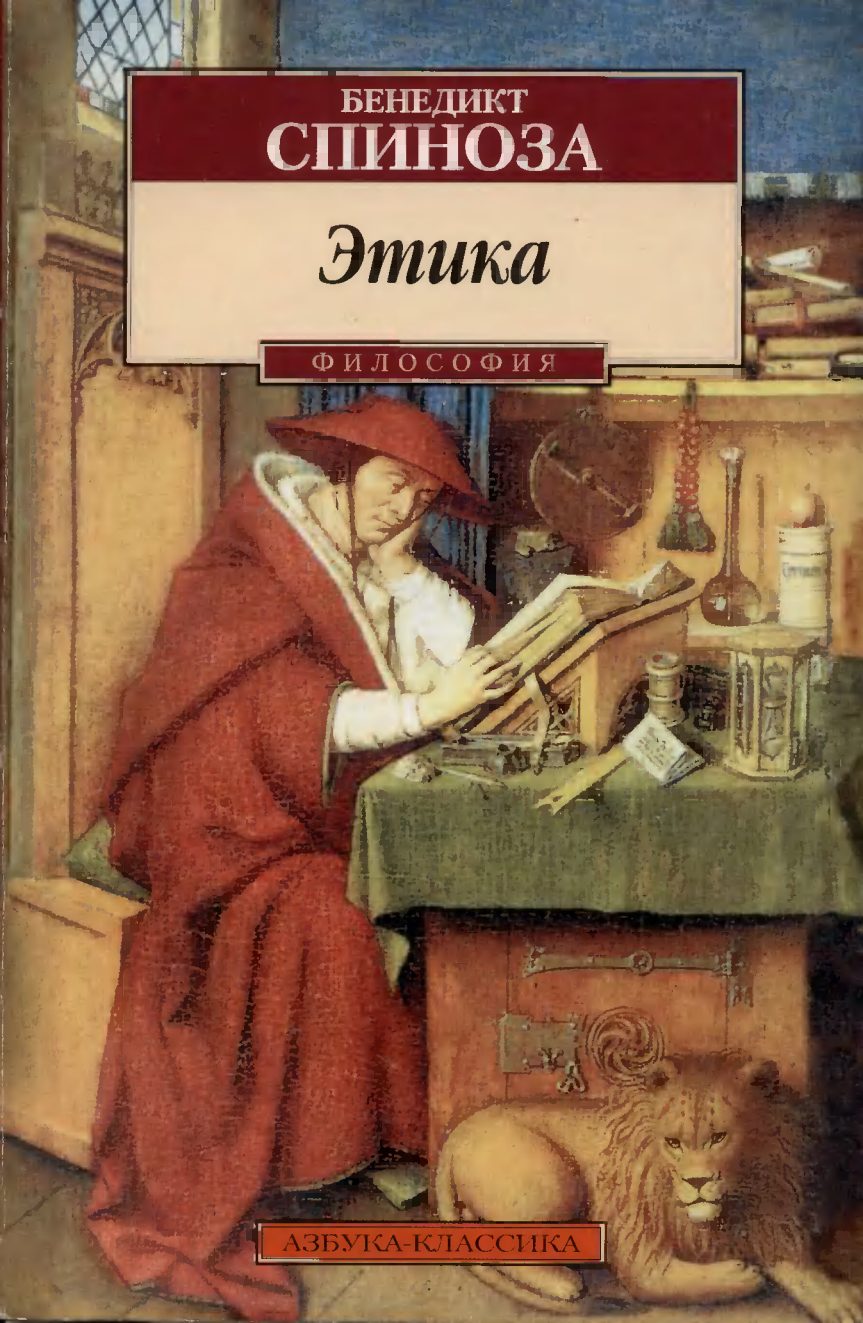


БЕНЕДИКТ  
СПИНОЗА

# Этика

ФИЛОСОФИЯ



АЗБУКА-КЛАССИКА

Бенедикт  
СПИНОЗА

*Этика*



Санкт-Петербург  
Издательство «Азбука»  
2001

УДК 1/14  
ББК 87.3  
С 72

Перевод с латинского  
Я. М. Боровского, Н. А. Иванцова

**Спиноза Б.**  
С 72 **Этика / Пер. с лат. Я. М. Боровского,  
Н. А. Иванцова. — СПб.: Азбука, 2001. — 352 с.  
ISBN 5-267-00495-2**

Тексты Бенедикта Спинозы (1632—1677), вошедшие в настоящее издание, позволят читателю получить достаточно полное представление о творчестве и идеях этого нидерландского мыслителя. Книга будет интересна всем, кто изучает европейскую культуру, но в особенности — студентам гуманитарных вузов, слушающих курсы по истории метафизики.

ISBN 5-267-00495-2  
© Ю. В. Перов, статья, примечания, 2001  
© В. Пожидаев, оформление серии, 2000  
© «Азбука», 2001

## МЕТАФИЗИКА И ЭТИКА СПИНОЗЫ

«Самым благородным и привлекательным из великих философов» назвал Спинозу Бертран Рассел. Насчет степени «привлекательности» могут, разумеется, быть и иные мнения, но именно факт, что в нравственном отношении он был «выше всех», стал (как не без иронии полагал Рассел) причиной того, что на протяжении полутора столетий за Спинозой закрепилась слава человека «ужасающей безнравственности» и атеиста<sup>1</sup>. «Не было философа более достойного и тем не менее более оклеветанного и вызывавшего ненависть», — вторит Расселу Жиль Делез<sup>2</sup>. Почти дословное совпадение оценок тем более показательно, что в XX в. трудно представить более противоположных по философским позициям мыслителей, нежели основоположник аналитической философии Рассел и лидер философского постмодернизма Делез.

Бенедикт Спиноза (Барух д'Эспиноза) родился в 1632 г. в Амстердаме в семье эмигрировавших из Испании (или Португалии) еврейских купцов. Получил иудейское богословское образование и воспитание, но стал вероотступником. Его пытались подкупить и даже покушались на его жизнь. Он был публично проклят, отлучен от иудейской общины и покинул Амстердам (1656). Многие годы Спиноза вел размеренную и крайне неприятную жизнь, предавался философским

---

<sup>1</sup> Рассел Б. История западной философии. М., 1993. Ч. 2. С. 86.

<sup>2</sup> Делез Ж. Спиноза // Делез Ж. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза. М., 2000. С. 205.

размышлениям, зарабатывая на жизнь шлифованием стекол и отказываясь от лестных предложений (в том числе и от кафедры философии в Гейдельбергском университете). Умер (как полагают, от чахотки) на 45-м году жизни в 1677 г.

При жизни Спинозой были опубликованы только два труда: «Основы философии Декарта» (1663) и «Богословско-политический трактат» (анонимно, в 1673 г.). Авторство, однако, не было секретом, и трактат вызвал осуждение, проклятия и оскорбления со стороны представителей разных религиозных конфессий, философских школ и политических сил. «Этика», главный философский труд Спинозы, систематическое изложение его философии, над которым он работал около 15 лет, была издана вместе с другими трактатами в «Посмертных сочинениях» (1677). Вскоре после публикации книга была запрещена властями и не переиздавалась до XIX в.

Имя Спинозы вместе с Декартом и Лейбницем стоит в ряду великих создателей систем философского рационализма XVII в. Учение Спинозы многократно становилось предметом полемики, подвергаясь многообразным, в том числе и взаимоисключающим, интерпретациям и оценкам. В задачи вступительной статьи, призванной ввести читателя в проблематику его философии и дать общее представление о ее месте в историко-философском процессе, не входит их обсуждение, равно как и детальное воспроизведение содержания философии Спинозы. Однако в той мере, в какой споры о Спинозе затрагивали понимание сути его учения, их приходится принять во внимание.

## **Философия субстанции и пантеизм Спинозы**

Текст «Этики» начинается с определений «причины самой себя», конечной вещи и субстанции. В европейской философии XVII в. вопрос о субстанции («что есть субстанция?») стал одним из центральных. Спорили о том, есть ли субстанция, какова она, существует одна или несколько субстанций. Философия того времени — это «философия субстанции», или философский «субстанциализм».

Важнее констатации факта пристального внимания философов к проблематике субстанции уяснение его причин. Религиозная христианская философия, господствовавшая в европейском сознании на протяжении многих веков, исходила из догмата божественного творения, согласно которому мир и все в нем существующее есть результат свободного творчества («креации») Бога. Мир сотворен Богом и сохраняет свое существование только благодаря ему, тогда как Бог существует независимо от созданного им мира в качестве «трансцендентного» (т. е. потустороннего, запредельного миру). Формировавшаяся в XVII в. «новая философия», не подвергая сомнению (за редкими исключениями) догмат божественного творения, сменила исследовательские приоритеты, и преобразование понятия субстанции наглядно воплотило эту смену.

Понятие субстанции восходит к Аристотелю, который понимал под субстанцией самостоятельно существующую вещь в отличие от ее предикатов (качеств и состояний). Это исходное значение сохранялось до Нового времени, хотя и подверглось существенному преобразованию. В христианском креационизме (учении о божественном творении) сотворенный (тварный) мир обладает «несобственным» несамостоятельным бытием, обретая его от Бога. В процессе «обмирщения» (секуляризации) европейской философии и обретения ею автономии в отношении религии и теологии — даже в тех случаях, когда догмат творения не отрицался и речь шла о «сотворенных» (Богом) субстанциях, — главной задачей стал поиск оснований всего существующего внутри действительности. Тем самым роль творящего Бога как бы «выносилась за скобки», и вместо философии «трансцендентной» формировалась философия «имманентная», стремившаяся объяснять мир из его собственных внутренних оснований.

Субстанция была теперь понята как внутреннее фундаментальное основание, сущность и причина мира и всего в нем существующего. При таком понимании ею уже не могла быть ни одна из множества самостоятельно существующих вещей — это «особая вещь», способная выполнять роль основания всего (из которой все

«происходит»). Для этого «самобытность» (самостоятельное бытие) субстанции должна быть понята не в относительном, а в абсолютном смысле. Субстанция — самодостаточная, т. е. существующая сама по себе и ни от чего не зависящая, сама себя определяющая «вещь», причина самой себя. Она не может ни с чем взаимодействовать, так как в противном случае она оказалась бы зависящей от чего-то внешнего ей.

Субстанция (в таком понимании) вечна и неизменна, «самотождественна» (всегда равна самой себе). Вывод о неизменности субстанции стал следствием постулирования ее необходимости. Изменяться — значит становиться другим, а необходимое (напротив) — это то, что обязательно существует (не может не существовать) и не может существовать иначе (изменяться). Будучи причиной самой себя, она глубинная причина и всех производных от нее многообразных вещей. Со сменой фундаментальных философских оснований от трансцендентного творящего Бога к имманентной субстанции на последнюю переносились важнейшие атрибуты (неотъемлемые существенные качества), ранее приписывавшиеся Богу, — абсолютность, вечность, способность порождать все конкретные вещи и состояния. Именно поэтому таким «естественным» оказалось отождествление субстанции с Богом в философии Спинозы.

Понятие субстанции стало предельной философской категорией, стягивавшей в узел комплекс связанных с ним понятий и философских проблем. Сформировался «субстанциализм» как своеобразный исторический тип философского мышления и метод конструирования философских систем. Подобно тому, как субстанции приписывалась способность порождать из себя все многообразные состояния действительности, так и все содержание философии должно было выводиться в качестве конкретизации и развертывания первичных философских основоположений (принципов, первоначал).

Мир в «философии субстанции» мыслился как подчиненный универсальным и неизменным законам, познаваемым столь же неизменным человеческим разумом. Главное в предмете философии — вечные сущности, пребывающие всегда и неизменно. Субстанциализм,

каким он сложился в XVII в., неисторичен. Это не значит, будто философы того времени вовсе отрицали существование изменений в природе и обществе. Изменчивое и преходящее также признавалось существующим, но по рангу своего бытия оно считалось неизмеримо ниже вечных сущностей, не представляющим для философа подлинного интереса. «Существование изменчиво, сущности же остаются неизменными» — эта формула Спинозы может рассматриваться как квинтэссенция такого мировоззрения. Проблематика субстанции стала средоточием внимания большинства философов эпохи, но именно система Спинозы, с предельной последовательностью и полнотой реализовавшего установки субстанциализма, стала классическим образцом «философии субстанции».

В ходе философских дискуссий были опробованы почти все возможные варианты ответов на вопросы: существуют ли субстанции, сколько их и каковы они? Рене Декарт, знакомство с трудами которого подвигло Спинозу на занятия философией, обосновывал существование двух сотворенных Богом самостоятельно существующих и не взаимодействующих субстанций: мыслящей и протяженной (телесной). Однако такой дуализм (признание двух самостоятельных субстанций) породил затруднения, с которыми Декарт и его последователи картезианцы, по сути, так и не справились. Первое из них связано с доказательством существования и познаваемости материальной субстанции и внешнего мира. Второе — так называемая «психофизическая проблема».

Декарт, как известно, стремился вывести содержание своей философии из такого принципа (первоначала), которое не могло бы быть подвергнуто сомнению и потому претендовало бы на абсолютную истину. В качестве такового он сформулировал положение: «Я мыслю — следовательно, существую». Факт мышления есть свидетельство существования мыслящего субъекта, ибо, полагал Декарт, невозможно, чтобы тот, кто мыслит, не существовал в тот момент, когда он мыслит. Этот «субъективный принцип» философии определил доминирующую тенденцию всей европейской философии Нового времени. Он означал, что самосознание и мышление

обладают для человека непосредственной данностью и преимущественной достоверностью в сравнении с достоверностью существования внешнего мира (природы и других людей). Внешний мир и все вещи в нем доступны человеку лишь в форме их «представленности», т. е. как представленные в его сознании. Первое затруднение состояло в том, что, оставаясь в границах «субъективного принципа» и не покидая пределов собственного сознания, невозможно строго доказать существование объективной, независимой от сознания субъекта действительности. И даже убедившись в ее существовании, нет оснований утверждать, что мы в состоянии истинно ее познавать, — ведь эта действительность иным образом (помимо представлений о ней в нашем сознании) нам недоступна.

Декарт полагал, что он разрешил это затруднение, доказав существование Бога и предположив, что всесовершенный Бог не может быть обманщиком. От Бога исходят все наши ясные и отчетливые и потому истинные мысли («идеи»), в том числе и о внешнем мире. В философии Декарта Бог стал гарантом существования и познаваемости мира, но такой выход из затруднения и в те времена не всем представлялся убедительным и достаточным.

Второе затруднение стало следствием учения о двух субстанциях. В человеке соединены обе: мыслящая (душа) и протяженная (тело). Мы постоянно фиксируем факты взаимодействия тела и души: тело бьет палкой — душа ощущает и осознает боль, страдает; я хочу (мысленно) поднять руку — рука поднимается. В философии Декарта такие факты (если мысль и протяженность — разные субстанции) необъяснимы и, более того, невозможны, ибо субстанции, по определению, не могут взаимодействовать и причинные связи между ними невозможны. Это затруднение и получило название «психофизической проблемы». Декарт и его последователи предприняли немало попыток объяснить соответствие психических и физических процессов без допущения непосредственного взаимодействия между ними, но не достигли в этом особых успехов.

Спиноза утверждал, что есть лишь одна-единственная бесконечная, вечная и неизменная субстанция. Толь-

ко она одна обладает полнотой бытия в собственном смысле слова, будучи причиной самой себя. Все, что было, есть и будет в мире, — это всего лишь качества, состояния, проявления единой субстанции, не обладающие самостоятельным существованием помимо нее. Конечные вещи, существующие в пространстве и времени, ограничены, имеют основания и причины вне себя и существуют «в другом», в субстанции, — лишь она одна существует «сама в себе».

Спиноза полагал, что он преодолел затруднения Декарта. Исходный пункт его философии — не мыслящий субъект, а объективно существующая субстанция, и потому проблема перехода от мыслей субъекта к внешнему миру отпала. Мышление и протяженность уже не самостоятельные субстанции, а атрибуты (неотъемлемые существенные качества) одной субстанции, не существующие отдельно от нее<sup>1</sup>. Поэтому соответствия физических и мыслительных (психических) процессов (даже при отсутствии взаимодействия между ними) уже не нуждались в объяснениях, поскольку те и другие составляют сущность единой субстанции и потому «порядок идей» (мыслей) тот же, что и «порядок вещей». Спиноза полагал, что бесконечной субстанции присуще бесконечное число атрибутов, составляющих ее сущность, но мы знаем только два: протяженность и мышление.

Декарт в формулировке первоначала философии исходил из очевидного факта сознания и самосознания субъекта. Для Спинозы таким первоначалом стало доказательство существования субстанции. Он делал это тем же способом, как Декарт доказывал бытие Бога, преобразуя традиционный «онтологический аргумент» и выводя необходимость существования Бога из содержания нашего понятия о нем. Бог мыслится как всесовершеннейшее (обладающее всеми максимальными совершенствами) существо, и в число совершенств входит его существование, — существующий Бог является совершен-

---

<sup>1</sup> Атрибуты — сущность субстанции, а сущность всякой вещи, согласно Спинозе, составляет то, без чего она не может ни существовать, ни мыслиться. Это «чтойность» вещи, или формальная причина, по Аристотелю.

нее несуществующего. Бог — это существо, в понятие которого входит необходимость его существования. Этот аргумент использован Спинозой в первых строках «Этики», где причина самой себя определяется как «то, сущность чего включает в себя существование», и указывается, что мы можем мыслить (представлять) ее не иначе, как только в качестве существующей<sup>1</sup>.

«Субстанция», «природа», «Бог» — эти понятия у Спинозы равнозначные и взаимозаменяемые. Тем важнее уточнить, как он понимал природу и Бога. В историко-философском процессе понятие «природа» подвергалось многократным переосмыслениям, но в качестве главных его значений утвердились два. Во-первых, к природе относили все, что существует само по себе, т. е. все «естественное» в отличие от вещей, искусственно созданных человеком. В этом смысле природа совпадала с целостностью мира, т. е. с греческим «космосом». Во-вторых, природой называли своеобразную внутреннюю сущность вещи — отсюда рассуждения о «природе вещей»: «природа человека» иная, чем «природа растений». Оба значения в полной мере представлены у Спинозы, и из контекста следует, о каком из них в данном случае идет речь.

Природа как субстанция (она и есть Бог) — это скрытая внутренняя сущность, основание всего существующего. Она не дана нам непосредственно в жизненной практике, в мире явлений, а познается лишь философской мыслью. Весь данный в опыте мир и мы сами — это всего лишь формы проявления субстанции, ее модусы, т. е. состояния. Модусы — это совокупность преходящих (т. е. возникающих, изменчивых и исчезающих) вещей. Мир модусов также именуется «природой», но в отличие от субстанции («природы порождающей») он — «природа порожденная», производная<sup>2</sup>. Но в совокупности все есть одна целостная природа. Измене-

---

<sup>1</sup> Что сущности (понятию) субстанции необходимо при-  
суще ее существование, доказывается и в теореме 7 («Этика».  
Ч. I).

<sup>2</sup> Хотя есть и «бесконечные модусы» — как звено пере-  
хода от атрибутов субстанции к конечным модусам.

ния, происходящие в модусах, никак не затрагивают ни субстанции, ни всей природы — она, как писал Спиноза, составляет один индивидуум, все части которого (модусы) изменяются бесконечно многими способами без всякого изменения природы в целом.

Учения о тождестве Бога и природы, утверждавшие, будто «Бог есть природа» и «природа есть Бог», называются пантеистическими или пантеизмом (от *греч.* «pan» — все и «theos» — бог — т. е. «все есть бог»). Пантеизм в разных формах существовал и прежде: в античности, у средневековых мистиков, у философов Ренессанса, в том числе Николая Кузанского и Джордано Бруно.

Спинозу при жизни и после смерти многократно обвиняли в атеизме. «Спор об атеизме» Спинозы стал важным событием в немецкой философии XVIII в. Видный теоретик марксизма Г. В. Плеханов утверждал, будто «Бог» у Спинозы — это всего лишь обусловленный историческими (а то и конъюнктурными) обстоятельствами «теологический привесок» и что устранение этого понятия из философии Спинозы не ведет к существенным изменениям ее содержания. Плеханов был не только убежден, что Спинозовская «природа» равнозначна философскому понятию «материя», но и рассматривал марксистский материализм как «род Спинозизма». После него в марксистской историко-философской традиции на долгие годы закрепились однозначная интерпретация философии Спинозы как материализма (или «пантеистической формы материализма») и атеизма. Показательно, однако, что такая трактовка философии Спинозы и в немарксистской мысли до сих пор находит поддержку — для Ж. Делеза атеизм и материализм Спинозы настолько несомненны, что фиксируются им как в очевидный факт почти без аргументов.

Сам Спиноза протестовал против отождествления природы (в его понимании) с материей; замечая, что природа не сводима к одной только материи и ей помимо протяженности присущи другие атрибуты, включая мышление. Однако он при этом исходил из ограниченного понимания материи, свойственного философии той эпохи, когда материя мыслилась в форме вещественного

субстрата, целиком подчиненного законам механического движения, пассивного, лишённого внутренних потенций и самодвижения. Такая механистически трактуемая материя действительно не могла предстать в качестве эквивалента Спинозовской субстанции.

В текстах Спинозы есть основания для различных интерпретаций существенных моментов содержания его философии, особенно в проекции на проблематику и понятийный аппарат современной философии. Важно все же видеть (даже если признать, что понимание собственной философии ее автором не является самым адекватным и исчерпывающим), что для «исторического Спинозы» (как он мыслил свою философию) отождествление природы с Богом было крайне существенным и для него Бог не был «теологическим привеском». Только природа, обладающая неограниченной божественной продуктивной мощью и другими традиционно приписывавшимися Богу качествами, могла выполнять возложенную на нее Спинозой роль.

Пантеизм же по исходному смыслу есть разновидность «теизма», т. е. учения о Боге, и именно учение об имманентности (не трансцендентности) Бога миру, об их нераздельности. Бог-субстанция порождает мир природных вещей, процессов из себя и сохраняет их в себе, а не творит вовне. В отличие от Бога монотеистических религий (иудаизм, христианство, ислам) Бог у Спинозы не есть личность. Ему не присущи самосознание, воля, моральные качества и чувства (любовь, милосердие и пр.). Его бессмысленно о чем-то просить, обращая к нему молитвы. Спиноза выступал против религиозной антропоморфизации Бога (приписывания ему человеческих качеств в совершенной степени). Если для религии (как многие полагают) обязательна вера в сверхъестественное и противопоставление «священного» и «профанного» (мирского), то у Спинозы ничего подобного нет. Богу-природе присущ необходимый естественный порядок, и никакие его нарушения, т. е. сверхъестественные чудеса невозможны. Такой Бог «внерелигиозен». Пантеизм Спинозы существенно отличен и от вариантов древнего языческого пантеизма со свойственным ему обожествлением конкретных природных явлений: лесов,

гор, рек, животных и т. п. — и поклонением им<sup>1</sup>. Бог у него — только природа-субстанция, внутренняя сущность природы, а отнюдь не «порожденная природа» в ее чувственном многообразии.

Вопросы о месте и роли Спинозы в истории Новой философии и об отношении его к идеям Декарта не так просты. Да, первоначально Спиноза выступил в качестве популяризатора философии Декарта и стремился преодолеть ее внутренние затруднения, что, однако, не воспрепятствовало впоследствии рассматривать его в качестве антагониста Декарта. Теоретики немецкого трансцендентального идеализма (Кант, Фихте и ранний Шеллинг) видели в Спинозе своего главного оппонента потому, что он в качестве первичной реальности признавал бытие, природу, объективно существующую независимо от сознания субъекта. Для них Спиноза — самый последовательный представитель философского «догматизма». Сами же они, исходившие из первичной данности самосознания мыслящего субъекта, «трансцендентального я» и осмыслявшие действительность как его порождение, были продолжателями «линии Декарта» с его «субъективным принципом».

В последние десятилетия наметилась тенденция преуменьшить влияние Декарта на философию Спинозы. Подчеркивают, что Спиноза многим обязан древней, средневековой (включая схоластику и еврейских мыслителей) философии и философии Возрождения, что воздействие идей Декарта на него не было решающим и он использовал их «наподобие фильтра, но так, что возникает новая и удивительная схоластика, не имеющая более никакого дела ни с прежней философией, ни даже с картезианством»<sup>2</sup>. Если так, то нельзя рассматривать Спинозу в одном ряду с Декартом и тем более полагать, будто он решал те же проблемы. И все же нет оснований отрицать не только генетическую, но и содержательную связь между ним и Декартом. Да, Декарт

---

<sup>1</sup> По этой причине Гегель полагал некорректным называть учение Спинозы пантеизмом, предпочитая ему термин «акосмизм».

<sup>2</sup> Делез Ж. Указ. соч. С. 199.

отправлялся от данности сознания субъекта, тогда как Спиноза начинал с противоположного — с бытия субстанции. Однако Декарт полагал, что в нашем сознании есть мысли (идеи), внушенные Богом, — ясные, отчетливые и необходимо истинные, а это значит, что им обязательно соответствуют реальные объекты. Предполагалось также, что эти идеи в готовом виде уже содержатся в нашем сознании или же они могут быть нами выработаны из других таких идей. В этом случае наше мышление черпает свое содержание из себя самого без обращения к опыту. Оно истинно внутри себя и, опираясь только на себя, может определять, что реально существует в действительности. В той мере, в какой человеческое мышление обладает ясными и отчетливыми идеями, оно становится равным бесконечному божественному интеллекту.

Приняв эти предпосылки, Спиноза и подверг анализу содержание имеющихся в нашем сознании ясных и отчетливых идей, полагая тем самым обрести истину о действительном мире. Это позиция последовательного рационализма, исходившего из предположения, будто все, что необходимо мыслится, то необходимо и существует.

В этом контексте следует оценивать и «геометрический метод» «Этики». Читатель, впервые взявший ее в руки, обычно удивлен жанром изложения философии в форме определений, аксиом (не требующих доказательств самоочевидных положений), теорем и их доказательств, лемм (вспомогательных теорем), схолий (пояснений к тексту), короллариев (следствий, выводов). Но для мыслителей XVII в. математика представлялась самым совершенным видом знания. Галилей, один из создателей новой механики, был убежден, что «книга природы написана на языке математики». Идеал «универсальной математики» в качестве всеобщей науки и мысль, что всякая наука совершенна в той мере, в какой она может быть изложена математическим способом, надолго завладели умами. В первом опубликованном трактате Спиноза уже излагал геометрическим способом философию Декарта, частично подобная попытка предпринималась ранее и самим Декартом. Такой способ аргументации призван был обеспечить объективность,

исключить субъективные пристрастия, оценки и личные мнения автора, сделать философское знание столь же строго доказательным, как геометрия. Спиноза видел в «геометрическом способе» не просто другой способ изложения известных, но и метод открытия новых истин.

Читатель вправе задаться вопросом: почему философия Спинозы, доказанная «строго геометрическим образом», тем не менее не стала столь же истинной и общезначимой для всех, как послужившая ей образцом геометрия Эвклида? Во-первых, потому, что приемлемость математических методов в философии не бесспорна<sup>1</sup>. Во-вторых, определения и аксиомы Спинозы оказались отнюдь не очевидными, а доказательства — безупречными даже для философов его эпохи, не говоря уж о последующих. И наконец, максимум, что можно было открыть на этом пути, — это уяснить содержание философских понятий. После этого остается главное — показать, что этим понятиям соответствует объективная реальность.

Круг вопросов о сущем (что существует) и его бытии, о душе, о мире в целом и о существовании Бога — все это традиционные проблемы метафизики как «первой философии», самой фундаментальной части философского знания. Рациональная метафизика, включая философию Спинозы, пыталась дать ответ на эти вопросы, исходя из анализа философских понятий. Впоследствии Кант показал невозможность обосновать существование объектов из содержания одних только наших понятий о них и тем самым — несостоятельность рациональной метафизики в прежних ее формах, в том числе и метафизики Спинозы.

### **Является ли «Этика» Спинозы этикой?**

Вопрос этот отнюдь не праздный. По своему первоначальному значению этика — это практическая философия. Практическая философия в отличие от теоре-

---

<sup>1</sup> Лишь с конца XVIII в. Кантом и впоследствии Гегелем была развернута аргументация доказательства, что философское знание как по сути, так и по способу изложения не может и не должно ориентироваться на методы математики.

тической философии, познающей мир и вещи в нем такими, каковы они есть, вырабатывает рекомендации и предписания для поступков и действий людей. В центре ее внимания вопросы о добре (благе) и зле, о добродетелях и пороках, о средствах и путях обретения добродетели, — даже при той оговорке, что слово «добродетель» первоначально не обладало специфически моральным (в современном его понимании) смыслом<sup>1</sup>, а означало всякое хорошо выполняемое дело. Формулируя предписания и нормы добродетельной жизни, обретения блага, этика предстала в форме т. н. нормативного знания.

Когда, исходя из подобных установок, читатель обращается к «Этике» Спинозы, он обнаруживает, что ни по тематике, ни по содержанию она не оправдывает ожиданий. Вместо обсуждения философских проблем морали он находит метафизику и натурфилософию, теорию познания и психологию, но не этику. Более того, создается впечатление, что главные теоретические методологические установки философии Спинозы делают разработку философских проблем морали не только затруднительной, но и невозможной; иными словами, что этики у Спинозы не только нет, но и быть не может. Такие воспроизводимые и по сей день выводы не лишены оснований, достаточно посмотреть, как Спиноза решал главные проблемы обоснования этики.

1. *Проблема свободы.* Вопрос о свободе человека и его воле традиционно считается одним из центральных в этике. Если человек несвободен и не в состоянии сам (хотя бы отчасти) определять свое поведение и осуществлять выбор своих действий, он не является морально вменяемым и не может нести ответственности за свои поступки. Нет свободы — соответственно, нет ни вины, ни ответственности, ни наград, ни наказаний.

Позиция Спинозы о возможности свободы по сути однозначно негативна: свобода невозможна, хотя терми-

---

<sup>1</sup> В данном случае можно отвлечься от сопоставления понятий «этика», «мораль», «нравственность», чьи значения модифицировались от эпохи к эпохе и по-разному осмысливались в различных философских учениях.

нологически у него это выглядит сложнее. В природе нет ничего случайного; всё существующее (вещи, процессы, события) необходимо определяется к существованию и действию и иным быть не может. Возможное и случайное — это иллюзии нашего сознания, возникающие из-за незнания нами необходимых причин<sup>1</sup>. Свободы нет по тем же основаниям. Люди осознают свои желания, и им представляется, будто они свободны лишь потому, что они не знают причин, необходимо порождающих именно такие желания. Не обладая свободной волей, они не несут ответственности за свои поступки.

Традиционно необходимость и свобода мыслились как противоположности: там, где все необходимо, свободы нет. У Спинозы значение понятий необходимости и свободы иное: так как все существующее в равной мере необходимо, то необходимость и свобода не являются реальными противоположностями. Противоположностью свободе является не необходимость, а принуждение извне, а потому появилось понятие «свободная необходимость». «Свободной называется такая вещь, которая существует из 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...»<sup>2</sup> В первом случае вещь определяется своей внутренней сущностью, во втором — воздействием на нее других конечных вещей. Абсолютно свободна («свободно необходима») только субстанция (Бог, природа) — в ней полное тождество свободы и необходимости. Конечные вещи могут быть относительно (более или менее) свободны или принуждены.

2. *Проблема нормативности этики.* Системы этики (морали, нравственности) вырабатывали представления о моральном долге и формулировали правила, предписания и нормы поведения. Спиноза же стремился

---

<sup>1</sup> В отрицании возможности, случайности и свободы Спиноза солидаризировался со своим предшественником Томасом Гоббсом.

<sup>2</sup> «Этика». Ч. I. Определение 7.

исследовать «человеческие действия и влечения точно так же, как если бы вопрос шел о линиях, поверхностях и телах»<sup>1</sup>, т. е. познавать их объективно, без оценок, похвал и порицаний, изучать людей не такими, какими они должны быть, а такими, каковы они есть. Этика лишалась права формулировать нормы, предписания и становилась описательно-объяснительным знанием, аналогом антропологии и психологии. Отрицание Спинозой нормативности этики было следствием как его общего методологического «объективизма», так и отрицания свободы. Какой смысл вырабатывать предписания и нормы поведения для людей, если от них ничего не зависит, включая их собственные поступки?

3. *Проблема добра и зла.* Она обоснованно считается главной в этике. Без различения добра и зла, добродетелей и пороков, т. е. без знания, что такое добро («благо»), этика невозможна: исчезает ее предмет. Спиноза, напротив, доказывал, что благо, справедливость, совершенство, добро, красота и пр. не обладают реальностью. В природе и в вещах «самых по себе» (в том числе и в действиях людей) нет совершенства и несовершенства, добра и зла, как нет и объективных различий между ними. Все эти понятия — фикции, «различные способы воображения», но люди принимают свои субъективные суждения за качества вещей. Душа, имеющая только адекватные идеи, никогда не образовала бы понятия зла, как и понятия добра, поскольку это понятия соотносительные и определяются только одно через другое. Причины такой иллюзии нашего сознания Спиноза видел в антропоморфизации природы, т. е. в неправомерном приписывании природе человеческих качеств, в том числе и способности «действовать по целям». Если добро и зло не существуют объективно, то и наши суждения о них, о добродетели и пороках не могут быть ни истинными, ни ложными. Но тогда невозможна и наука о них — этика.

Стремление Спинозы создать этику изначально противоречиво. Если нет свободы выбора, нормативные предписания запрещены, и все моральные категории (добро,

---

<sup>1</sup> «Этика». Ч. III. Предисловие.

зло, добродетель, порок, совершенство) не имеют объективного содержания, — этика невозможна. И если позиция Спинозы по центральным проблемам этики исчерпывалась сформулированными положениями, следовало бы полностью согласиться с выводами об отсутствии у него подлинной этики и на этом поставить точку. На деле все не так просто.

Показателен «Трактат об усовершенствовании разума». Он посвящен традиционной для новоевропейской философии теме — методу отыскания истины. Но рассуждениям о методе Спиноза предпослал вводную часть, которая может рассматриваться как отправная точка, программа и сверхзадача, «исток и тайна» всей его философии<sup>1</sup>.

Спиноза констатирует: в жизни людей все «суетно и пусто», а то, что люди считают высшим благом и к чему стремится толпа (к богатству, славе и сладострастию), — все это не является истинным благом. Задача в том, чтобы уяснить, что такое высшее и истинное благо и в какой мере оно достижимо. На этом пути, однако, обнаруживается (о чем уже шла речь), что о добре, зле и совершенстве мы можем судить «только относительно», ибо ни одна из вещей, взятая сама по себе «в своей природе», не является ни дурной, ни хорошей, ни совершенной, ни несовершенной и что все оценки такого рода субъективны.

Все же, продолжал Спиноза, когда человек мысленно представляет себе более совершенную человеческую природу<sup>2</sup> (в форме идеала), он стремится сам обрести такую природу. Все средства, пригодные для ее обретения, образуют «истинное благо», тогда как обладание (совместно с другими людьми) такой высшей природой — это и есть «высшее благо». В числе средств, необходимых для обретения этого «высшего блага», названы создание оптимального общества, развитие педагогики, медицины, «искусств» (включая технику). Но первое

---

<sup>1</sup> Есть предположения, что этот незаконченный трактат планировался Спинозой в качестве введения к «Этике».

<sup>2</sup> В данном контексте «природа человека» — его специфическая сущность.

место в этом ряду отведено познанию природы; да и сама «высшая природа» человека — это не что иное, как «знание единства, которым дух связан со всей природой». Тем самым в познании и в знании совпали цель («высшее благо») и главное средство ее достижения («истинное благо»), а ближайшая первоочередная задача — врачевание и очищение нашего разума, чтобы освободить его от заблуждений и сделать способным к истинному познанию.

Если этику понимать как науку о высшем благе и о путях его достижения, то все другие науки (в их числе философия природы, теория познания и логика, психология аффектов и теория политики) подчинены ей и имеют право на существование лишь постольку, поскольку содействуют достижению высшей этической цели. Как заявлял Спиноза, все, что в науках не подвигает нас к такой цели, нужно отбросить как бесполезное. Тем самым этика объявлена главной целью всей философии.

Реализация этой программы потребовала уточнений представлений о добре и совершенстве. Хотя эти понятия и лишены объективного содержания, Спиноза счел нужным их сохранить и впредь понимать под добром все, что может быть средством приближаться к совершенной человеческой природе, а злом — все препятствующее этому. Не отказываясь от вывода о субъективности добра и зла, он занят поиском объективных предпосылок наших суждений о добре и совершенстве.

Во-первых, конечные вещи в своем существовании лишь более или менее соответствуют собственной сущности, поэтому степень этого может стать основанием для выводов о мере совершенства вещи. Это не значит, что на деле данная вещь могла бы быть иной — она necessarily такова, какая есть. Но субъективно мы как бы допускаем иную возможность, когда сравниваем человека, подверженного чувственным влечениям, с праведником и полагаем, что анализ развертывался Спинозой в двух планах. В «Этике» предмет анализа — преимущественно внутренняя свобода человека во взаимодействии разума и аффектов. Названия ее заключительных частей красноречиво свидетельствуют о существе позиции Спи-

нозы: «О человеческом рабстве или о силе аффектов» и «О могуществе разума или о человеческой свободе». Проблематика внешней свободы в обществе — главная тема «Богословско-политического трактата» и «Политического трактата».

Человек необходимо определен к тому или иному действию, и его свобода также противостоит не необходимости, а принуждению и рабству. Человек — раб, если он подчинен внешним воздействиям, руководствуется пассивными аффектами и смутными идеями, и он же свободен, когда живет разумно, в соответствии со своей сущностью. Степень свободы человека совпадает со степенью его разумности. Спиноза в то же время понимал, что природа человека помимо разума включает в себя телесность и аффективную сторону души с ее стремлениями и влечениями. Он скептически относился к преобладавшему в рационалистической философии убеждению, будто задача добродетели состоит в подчинении страстей и аффектов разуму. Разум, по Спинозе, не может непосредственно воздействовать на аффекты, и всякий аффект может быть ограничен или уничтожен лишь другим более сильным аффектом. Поэтому он вынужден был допустить существование особого рода аффектов — аффектов разума. В общем виде аффекты — это пассивные (вызванные извне) состояния души и тела, но, полагал Спиноза, когда мы познаем аффект и образуем о нем истинную идею, он перестает быть пассивным и становится аффектом разума.

Если задачи этики видеть в философском обосновании норм и правил нравственности, книга Спинозы вряд ли соответствует названию. Но она предлагает способ решения «экзистенциальных» (жизненных) проблем человека, содействие в выработке жизненной позиции и в обретении смысла жизни. Высший ее смысл Спиноза видел в благочестивом познании Бога как субстанции и в примирении с познанной нами необходимостью. В «Этике» очерчены образы жизни, способы человеческого существования, крайние полюсы которого — жизнь мудреца и жизнь невежды. Не предписывая прямо, как жить и что делать, автор не скрывает своих предпочтений. «Ясно, насколько мудрый сильнее и могущественнее

невежды, действующего единственно под влиянием страсти». Невежда страдает от незнания причин, себя и Бога. Мудрый не подвержен душевным волнениям и в познании обретает душевное удовлетворение<sup>1</sup>.

Все, происходящее с ним и с другими людьми: счастье и несчастья, бедствия и трагедии, — мудрый переносит с невозмутимостью: они неизбежны, и мы все равно ничего изменить не можем. Для такой позиции есть и другое основание: все существующие во времени изменчивые конечные вещи (модусы) недостойны внимания философского ума, познающего природу «с точки зрения вечности». В сравнении с вечной субстанцией все бедствия и трагедии — как наши личные, так и человечества, да и само наше существование — ничтожны и не стоят внимания. Неразумно питать пристрастия к преходящим вещам, ибо страсти (пассивные неадекватные аффекты души) — это проявление рабства человека, его зависимости от объектов, на которые направлена страсть. Разумное познание истины вытесняет страсти. Отсутствие страстей и любовь к Богу — это блаженство, понятое как интеллектуальное удовольствие.

Мудрый человек невозмутим, бесстрастен, свободен от привязанностей ко всему внешнему — не только к суетным жизненным благам, но также и от сострадания и любви к ближнему. Подобная нравственная позиция с точки зрения иных систем морали может представляться не самой безупречной, но ей нельзя отказать в мужестве. Люди — это также конечные модусы, и потому личное бессмертие души невозможно. Но «человек свободный ни о чем так мало не думает, как о смерти, и его мудрость состоит в размышлении не о смерти, а о жизни»<sup>2</sup>. Нетрудно видеть, что в главных своих выводах этическое учение Спинозы удивительно близко моральной философии античных стоиков и не без оснований может быть названо «неостоицизмом».

Этика Спинозы многократно подвергалась критике за то, что провозглашенная им свобода оказалась лишь внутренней, мысленной свободой. Эти упреки во мно-

---

<sup>1</sup> «Этика». Ч. V. Теорема 42. Схолия.

<sup>2</sup> «Этика». Ч. IV. Теорема 67.

гом справедливы. Единственные аффекты разума, которым могут быть подчинены пассивные аффекты, — это он мог бы быть другим, хотя (замечал Спиноза) на деле высокие стремления принадлежат сущности данного человека не больше, чем природе дерева или камня.

Во-вторых, совершенство вещи может измеряться присущим ей «количеством реальности» (или «количеством бытия»). За этой на первый взгляд маловразумительной формулой скрывается простая мысль. Вещи отчасти определены их сущностью (постольку они «свободно необходимы» и «активны»), отчасти же — внешними воздействиями, и тогда они «принуждены» и «пассивны». К сущности всякой вещи (включая человека) — это убеждение Спиноза разделял со многими современниками — принадлежит стремление сохранять свое существование и действовать по законам собственной «природы», т. е. активно. Мера реализации такого стремления и есть присущее данной вещи «количество реальности».

В-третьих, наряду с законами природы в целом, обеспечивающими ее вечный порядок и сохранение, есть и законы человеческой природы, действующие аналогичным образом в отношении человека. Но действие законов всей природы для человека может быть отнюдь не благотворным. Наш разум называет добром то, что благоприятно (полезно) для нашего человеческого существования, а злом (дурным) — то, что для него неблагоприятно.

Стоит внимательно отнестись к формулировкам «Этики», в которых добро определено как польза или удовольствие. «Под добром я понимаю то, что, как мы наверное знаем, для нас полезно»<sup>1</sup>. Казалось бы, здесь все понятно, тем более что «утилитаризм» (учение, отождествляющее добро с пользой) в ту эпоху пользовался признанием и «принцип полезности» порой использовался для оправдания эгоистических интересов и страстей, влечений ко всему тому, что Спиноза считал суетным и пустым. Ключевые слова для понимания этой мысли Спинозы: «как мы наверное знаем». Истинно

---

<sup>1</sup> «Этика». Ч. IV. Определение 1.

полезно для нас лишь то, что способствует сохранению нашего существования и позволяет активно проявлять нашу сущность. Сущность человека — его разум, и активен человек только тогда, когда реализует ее, т. е. познает ясно и разумно. Аналогично и с удовольствием. Мысль также не новая, но что считать удовольствием? У скупых, честолюбивых, завистников, пьяниц, философов удовольствия разные. Подлинное удовольствие, согласно Спинозе, — состояние активности, тогда как страдание совпадает с зависимостью. Человек пассивен, и он страдает, когда руководствуется неразумными аффектами (т. е. пассивными состояниями души и тела), и он же получает удовольствие, действуя по руководству разума.

Нет никакой другой добродетели, кроме стремления жить и действовать по законам собственной природы. Это и означает «абсолютно жить по добродетели» и (что то же) сохранять свое существование «по руководству разума на основании стремления к собственной пользе»<sup>1</sup>. Люди различны по своим стремлениям и целям лишь постольку, поскольку в определении собственной пользы и удовольствий они руководствуются не разумом, а аффектами, проистекающими из многообразных внешних причин. По разуму все люди тождественны между собой, и если бы они действовали только сообразно ему, то не было бы нужды ни в обществе, ни в нормах нравственности, ни в законах, ни в государственной власти.

Итак, максимальное проявление сущности человека, его польза, удовольствие и добродетель (они совпадают) в том, чтобы жить и действовать, руководствуясь только разумом. Но каковы цели человека, живущего «по разуму»? К чему стремится такой человек? Для Спинозы ответ очевиден. Разум — это познавательная способность, и потому «все, к чему мы стремимся вследствие разума, есть не что иное, как познание; и душа, поскольку она руководствуется разумом, считает полезным для себя только то, что ведет к познанию»<sup>2</sup>. Разумное позна-

---

<sup>1</sup> «Этика». Ч. IV. Теорема 24.

<sup>2</sup> «Этика». Ч. IV. Теорема 26.

ние — не только определитель целей человека, но и единственная его цель, лишь познание и знание есть добро — в этом крайний интеллектуализм этики Спинозы. Речь не о всяком познании и отнюдь не о познании многообразных эмпирически существующих и изменчивых вещей, а о ясном и отчетливом познании вечной и бесконечной субстанции, Бога. Ничем незамутненная, бескорыстная «интеллектуальная любовь к Богу» — это состояние блаженства и высшая доступная человеку добродетель.

Уместно вновь обратиться к этическому измерению трактовки Спинозой свободы человека, не забывая, что единственно возможная его свобода — это «свободная необходимость». Ее страсть к познанию и удовлетворенность знанием, а потому и свобода в понимании Спинозы есть лишь «свобода знать», человек обретает свободу только в мысли. Практически же мы ничего не можем изменить в природе, в жизни и даже в собственных действиях, где все совершается по независящей от нас необходимости. Но, познав эту необходимость и примирившись с ней, мы в состоянии обрести твердость и постоянство духа. И это единственное, что мы можем.

\* \* \*

Вся философия Спинозы (включая метафизику) была нацелена на исследование и обретение человеком высшего и истинного блага. Однако реализация этической программы на базе субстанциализма, «сверхдетерминизма» и интеллектуализма, редуцировавших свободу и добродетель только к познанию и знанию Бога-субстанции, оказалась не самой плодотворной.

Спиноза предложил решение метафизических затруднений Декарта, но и его система оказалась несвободной от трудностей и противоречий. Главным из них стал разрыв между субстанцией и модусами, сущностями и существованием. У Спинозы нет ответа на вопрос, почему и как вечная, равная себе, неизменная субстанция («природа порождающая») производит из себя и в себе многообразные изменчивые модусы («природу порожденную»). Гегель полагал, что «точка зрения

субстанции» (какой она была у Спинозы) необходима для философии и истинна, но она неполна и недостаточна. Он видел задачу не только своей, но и всей немецкой классической философии в том, чтобы понять имманентное основание действительности не только как субстанцию, но и как субъект, т. е. представить субстанцию самодвижущейся и развивающейся.

Не имея возможности проследивать историю интерпретаций философии Спинозы, равно как и его влияние на последующую философскую мысль, стоит лишь обратить внимание на один сдвиг. Если на протяжении двух с половиной столетий главным в его наследии безоговорочно считалось учение о субстанции и познании, то в XX в. интересы сместились в сторону антропологической и нравственной проблематики философии Спинозы.

*Ю. В. Перов*

# **Трактат**

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

# **Tractatus**

***de intellectus emendatione,  
et de via, qua optime in veram  
rerum cognitionem dirigitur***

\* Считается, что Спиноза начал работу над «Трактатом об усовершенствовании разума» в 1661 г. То, что трактат остался незавершенным, некоторые комментаторы склонны объяснять существенными изменениями во взглядах Спинозы на процесс познания и его методы в ходе работы над «Этикой». Опубликован вместе с «Этикой» после смерти Спинозы.

## ПРЕДУВЕДОМЛЕНИЕ 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.

# ТРАКТАТ ОБ УСОВЕРШЕНСТВОВАНИИ РАЗУМА И О ПУТИ, КОТОРЫМ ЛУЧШЕ ВСЕГО НАПРАВЛЯТЬСЯ К ИСТИННОМУ ПОЗНАНИЮ ВЕЩЕЙ

После того как опыт научил меня, что все встречающееся обычно в повседневной жизни суетно и пусто, и я увидел, что все, чего я опасался, содержит в себе добро и зло лишь постольку, поскольку этим тревожится дух (*animus*), я решил наконец исследовать, дано ли что-нибудь, что было бы истинным благом — и доступным и таким, которое одно, когда отброшено все остальное, определяло бы дух; более того, дано ли что-нибудь такое, что, найдя и приобретя это, я вечно наслаждался бы постоянной и высшей радостью. *Наконец решил*, говорю я: ибо на первый взгляд казалось неразумным ради пока еще недостоверного упускать достоверное. Я видел блага, которые приобретаются славой и богатством, и видел, что буду вынужден воздерживаться от их соискания, если захочу усердно устремиться к другой, новой цели; и понимал, что если в них заключено высшее счастье, то я должен буду его лишиться; если же оно заключено не в них, а я устремлюсь только к ним, то и тогда буду лишен высшего счастья.

И вот я размышлял, не окажется ли возможным достигнуть новой цели или хотя бы уверенности в ней, не изменяя порядка и общего строя моей жизни; и часто делал к тому попытки, но тщетно. В самом деле, ведь то, что обычно встречается в жизни и что у людей, насколько можно судить по их поступкам,

считается за высшее благо, сводится к следующим трем: богатству, славе и любострастию. Они настолько увлекают дух, что он совсем не может мыслить о каком-либо другом благе. Ибо что касается любострастия, то оно настолько связывает дух, как будто он уже успокоился на некотором благе, что весьма препятствует ему думать о другом; между тем за вкушением этого следует величайшая печаль (неудовольствие), которая хотя и не связывает духа, но смущает и притупляет его.

Преследуя славу и богатство, дух также немало рассеивается, особенно если он ищет последнего ради него самого<sup>1</sup>, ибо тогда оно предполагается высшим благом; славою же дух рассеивается еще гораздо больше, ибо она всегда предполагается благом сама по себе и как бы последней целью, к которой все направлено. Кроме того, здесь нет раскаяния, как при любострастии; но чем более мы имеем богатства и славы, тем больше возрастает радость (удовольствие), и поэтому мы все больше и больше устремляемся к их увеличению; если же где-либо надежда нас обманет, тогда возникает величайшая печаль.

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

Итак, видя, что все это столь неблагоприятно и даже столь препятствует тому, чтобы я задался какой-либо новой целью, что по необходимости должно воздержаться или от того, или от другого, я был вынужден рассмотреть, что для меня более полезно; ибо, как я уже говорил, казалось, что я хочу ради

---

<sup>1</sup> 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.

недостоверного блага потерять достоверное. Но, после того как я несколько углубился в дело, я прежде всего нашел, что если, отбросив все это, я возьмусь за новую задачу, то отброшу благо, недостоверное по своей природе, как мы можем это ясно понять из сказанного, ради блага недостоверного не по своей природе (ибо я искал постоянного блага), а лишь по своей достижимости. Постоянным же размышлением я пришел к пониманию того, что в этом случае я, если только смогу глубоко рассудить, утрачу достоверное зло ради достоверного блага.

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)<sup>1</sup>, и всегда причиной гибели тех, кто сам находится во власти этого. Ведь существует множество примеров людей, которые претерпели преследования и даже смерть из-за своих богатств, и таких, которые ради снискания богатства подвергали себя стольким опасностям, что наконец жизнью заплатились за свое безумие. Не менее примеров и тех, кто ради достижения или сохранения славы претерпели жалкую участь. Наконец, бесчисленны примеры тех, кто чрезмерным любострастием ускорил свою смерть. Далее, представлялось, что это зло возникло оттого, 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

---

<sup>1</sup> Это нужно показать подробнее.

раздоры, не будет никакой печали, если оно погибнет, никакой зависти, если им будет обладать другой, никакого страха, никакой ненависти, никаких, одним словом, душевных движений; между тем все это появляется от любви к тому, что может погибнуть, а таково все, о чем мы только что говорили.

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

Одно я уяснил, что пока дух (душа — *mens*) оставался погруженным в эти размышления, до тех пор он отвращался от прежнего и усердно размышлял о новой задаче; и это было мне большим утешением. Ибо я видел, что указанные пороки не таковы, чтобы не поддаваться никаким средствам. И хотя вначале такие промежутки были редки и длились очень краткое время, однако, после того как истинное благо уяснилось мне более и более, эти промежутки становились более частыми и продолжительными, в особенности когда я видел, что приобретение денег или любострастие и тщеславие вредны до тех пор, пока их ищут ради них самих, а не как средства к другому; если же их ищут как средства, то они будут иметь меру и нисколько не будут вредны, а, напротив, будут много содействовать той цели, ради которой их ищут, как мы покажем это в своем месте.

Здесь я лишь кратко скажу, что я понимаю под истинным благом (*verum bonum*) и вместе с тем что есть высшее благо (*summum bonum*). Чтобы правильно понять это, нужно заметить, что о добре и зле можно говорить только относительно, так что одну и ту же вещь можно назвать хорошей и дурной в различных отношениях, и таким же образом можно говорить о совершенном и несовершенном. Ибо ника-

кая вещь, рассматриваемая в своей природе, не будет названа совершенной и несовершенной, **особенно** после того, как мы поймем, что все совершающееся совершается согласно вечному порядку и согласно определенным законам природы. Однако так как человеческая слабость не охватывает этого порядка своей мыслью, а между тем человек представляет себе некую человеческую природу, гораздо более сильную, чем его собственная, и при этом не видит препятствий к тому, чтобы постигнуть ее, то он побуждается к соисканию средств, которые повели бы его к такому совершенству. Все, что может быть средством к достижению этого, называется истинным благом; высшее же благо — это достижение того, чтобы вместе с другими индивидуумами, если это возможно, обладать такой природой. Что такое эта природа, мы покажем в своем месте, а именно<sup>1</sup>, что она есть знание единства, которым дух связан со своей природой.

Итак, вот цель, к которой я стремлюсь, — приобрести такую природу и стараться, чтобы многие вместе со мной приобрели ее; т. е. к моему счастью принадлежит и старание о том, чтобы многие понимали то же, что и я, чтобы их ум (разум — intellectus) и желание (cupiditas) совершенно сходились с моим умом и желанием, а для этого<sup>2</sup> 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. 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 благодаря ему мы можем выиграть много времени и

---

<sup>1</sup> Это пространнее развивается в своем месте.

<sup>2</sup> Заметь, что здесь я хочу только перечислить науки, необходимые для нашей цели, но не имею в виду их порядка.

удобства в жизни, то никак не должно пренебрегать *механикой*.

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. Отсюда каждый сможет видеть, что я хочу направить все науки к одной цели<sup>1</sup>, а именно к тому, что мы пришли к высшему человеческому совершенству, о котором я говорил. Поэтому все то, что в науках не подвигает нас к нашей цели, нужно будет отбросить как бесполезное; одним словом, должны быть направлены к этой цели все наши действия и мысли (*cogitationes*). Но так как, заботясь о ее достижении и стараясь направить разум по правильному пути, нам необходимо жить, то поэтому мы должны принять за благие некоторые правила жизни, а именно следующие:

I. Сообразно с пониманием толпы говорить и делать все то, что не препятствует достижениям нашей цели. Ибо мы можем получить немало пользы, если будем уступать ее пониманию, насколько это возможно; добавь, что в этом случае все охотно склонят слух к восприятию истины.

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

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

Установив это таким образом, я обращусь к первому, что должно быть сделано прежде всего, а именно к тому, чтобы усовершенствовать разум и сделать его способным понимать вещи так, как это нужно для достижения нашей цели. А для этого, как требует естественный порядок, я должен здесь дать свод всех спо-

---

<sup>1</sup> У наук единая цель, к которой они все должны быть направлены.

собою восприятия (*modi percipiendi*)<sup>1</sup>, какими я до сих пор располагал, чтобы с несомненностью утверждать или отрицать что-либо; таким образом я изю всех выберу наилучший, а вместе с тем начну познавать свои силы и природу, которую желаю сделать совершенной.

Если внимательно присмотреться, все они могут быть сведены к главнейшим четырем:

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

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

III. Есть восприятие, при котором мы заключаем о сущности вещи по другой вещи, но не адекватно; это бывает<sup>2</sup>, когда мы по некоторому следствию находим причину или когда выводится заключение из

---

<sup>1</sup> Ныне понятие «восприятие» обозначает преимущественно непосредственное восприятие предмета человеком с помощью органов чувств. Как следует из дальнейшего текста, Спиноза понимал его более широко: «способы восприятия» у него — это все доступные человеку способы непосредственного и опосредованного познания. (*Прим. ред.*)

<sup>2</sup> Когда это имеет место, то мы ничего не мыслим в причине, кроме того, что мы наблюдаем в следствии; как достаточно явствует из того, что тогда причина излагается лишь в самых общих терминах, а именно: *следовательно, существует нечто, следовательно, существует некоторая мощьность*, и т. д. Или также из того, что ее выражают отрицательно: *следовательно, она не есть то или это* и т. д. Во втором случае через посредство следствия, которое ясно познается, причине приписывается нечто, как мы покажем в примере; но приписывается всего лишь свойство, а не собственная сущность вещи.

какого-нибудь общего явления (*ab aliquo universali*), которому всегда сопутствует какое-нибудь свойство.

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

Все это я поясняю примерами. Понаслышке только я знаю свой день рождения и то, что такие-то — мои родители, и тому подобное, в чем я никогда не сомневался. Из беспорядочного опыта я знаю, что умру; я утверждаю это, так как видел, что другие, подобные мне, встретили смерть, хотя не все жили один и тот же промежуток времени и не все скончались от одной и той же болезни. Далее, из беспорядочного опыта я знаю также, что масло — пригодная пища для огня и что вода пригодна для его гашения; знаю также, что собака — лающее животное, а человек — разумное животное; и так знаю почти все, что относится к жизненному обиходу. По другой же вещи мы заключаем следующим образом: ясно восприняв, что мы ощущаем какое-то тело и никакое другое, мы отсюда, повторяю, ясно заключаем, что душа соединена<sup>1</sup> с телом и что это единство есть причина такого ощущения; но<sup>2</sup> мы не можем отсюда по-

---

<sup>1</sup> 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.

<sup>2</sup> 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.

нять безотносительно, что такое это ощущение и это единство.

Или, после того как я узнал природу зрения и то, что оно имеет свойство, в силу которого мы видим одну и ту же вещь на большом расстоянии меньшей, чем если бы рассматривали ее вблизи, мы заключаем отсюда, что Солнце больше, чем кажется, и т. п. Наконец, по одной только сущности вещи воспринимается вещь тогда, когда из того, что я нечто познал, я знаю, что такое знать нечто; или из того, что я познал сущность души, я знаю, что она соединена с телом. Тем же познанием мы знаем, что два да три — пять и что если даны две линии, параллельные одной и той же третьей, то они и между собой параллельны, и т. д. Но такого, что я до сих пор мог постигнуть этим познанием, было очень мало.

Чтобы сделать все это более понятным, я воспользуюсь одним только примером, именно следующим. Даются три числа — и ищут некоторое, которое относилось бы к третьему, как второе к первому. Тут купцы обыкновенно говорят, что знают, что нужно сделать, чтобы найти четвертое число, так как они еще не забыли то действие, которое в голом виде, без доказательства, узнали от своих учителей; другие из опыта простых примеров выводят общее положение, а именно, когда четвертое число является само собой, как в случае 2, 4, 3, 6 где они устанавливают, что если умножить второе и 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. Но математики в силу доказательства (Полож. 19, кн. 7) Эвклида знают, какие числа пропорциональны между собой из природы пропорции и из того ее свойства, что число, получающееся от перемножения первого и четвертого, равно числу, получающемуся от перемножения второго и третьего; но все же они не видят соразмерной пропорциональности заданных чисел, а ес-

ли и видят, то не в силу того Положения, а интуитивно, не производя никакого действия.

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

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

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

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

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

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

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

Что касается второго способа восприятия<sup>1</sup>, то и о нем никак нельзя сказать, что он содержит идею той

---

<sup>1</sup> Здесь я несколько пространнее поведу речь об опыте и исследую метод эмпириков и новых философов (*Прим. автора*).

Спиноза назвал «эмпириками и новыми философами», по всей вероятности, Френсиса Бэкона (1561—1626), критика схоластической философии и пропагандиста опытной индуктивной методологии науки и его единомышленников. (*Прим. ред.*)

соразмерности (*proportio*), которую ищут. 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 понятны, если не познаны предварительно сущности. Поэтому этот способ должен быть исключен.

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

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

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

Здесь 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. Но, подобно тому как люди изначала 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 переходя от простейших работ к орудиям и от орудий к другим работам и орудиям, и дошли до того, что с малым трудом совершили столько и столь трудного; так и разум природной своей силой<sup>1</sup> создает себе умственные орудия (*instrumenta intellectualia*), от которых обретает другие силы для других умственных работ<sup>2</sup>, а от этих работ — другие орудия, т.е. возможность дальнейшего исследования, и так постепенно подвигаться, пока не достигнет вершины мудрости.

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

Истинная идея<sup>3</sup> (ибо мы обладаем истинной идеей) есть нечто, отличное от своего содержания (объекта — *ideatum*)<sup>4</sup>, одно дело — круг, другое — идея круга. Действительно, идея круга не есть нечто, имеющее окружность и центр, подобно самому кругу, как и идея тела не есть само тело; будучи чем-то отлич-

---

<sup>1</sup> Под природной силой (*vis nativa*) я разумею то, что не причиняется в нас внешними причинами и что позднее объясняется в моей Философии.

<sup>2</sup> Здесь они называются работами (*opera*); что это такое — будет объяснено в моей Философии.

<sup>3</sup> 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.

<sup>4</sup> Термин «*ideatum*» обозначая предметное (относящееся к предмету) содержание мыслей (идей). (*Прим. ред.*)

ным 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. Например, Петр есть нечто реальное; истинная же идея Петра есть объективная сущность Петра и нечто реальное само по себе и совершенно отличное от самого Петра. Итак, идея Петра, будучи чем-то реальным и имея свою особую сущность, будет также чем-то доступным пониманию, т. е. объектом другой идеи, каковая идея будет иметь в себе объективно все то, что идея Петра имеет формально; а идея идеи Петра снова имеет свою сущность, которая также может быть объектом другой идеи, и так без конца.

В этом каждый может убедиться, видя, что он знает, что есть Петр, а также, что он знает, что знает это, и далее — что он знает, что знает, что знает это, и т. д. Отсюда ясно, что для понимания сущности Петра нет необходимости понимать самую идею Петра, тем более идею идеи Петра; это то же самое, как если я скажу, что для того, чтобы знать, мне нет надобности знать, что я знаю, и тем более знать, что я знаю, что я знаю; так же как для понимания сущности треугольника нет надобности понимать сущность круга<sup>1</sup>. 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.

---

<sup>1</sup> 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.

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.

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<sup>1</sup> в должном порядке самой истины, или объективных сущностей вещей, или идей (все это означает одно и то же).

---

<sup>1</sup> Что означает отыскивать в душе — объясняется в моей Философии.

# **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

# ***Ethica***

***ordine geometrico demonstrata  
et in quinque partes distincta  
in quibus agitur***

I. De Deo

II. De Natura et Origine Mentis

III. De Origine et Natura Affectuum

IV. De servitute humana, seu de affectuum viribus

V. De Potentia Intellectus, seu de Libertate Humana

# ЧАСТЬ ПЕРВАЯ<sup>1</sup>

## 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 другой вещью той же природы. Так, например, тело называется конечным, потому что мы всегда представляем другое тело, еще большее. Точно так же мысль ограничивается другой мыслью. Но тело не ограничивается мыслью, и мысль не ограничивается телом.

3. Под *субстанцией*<sup>2</sup> 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.

---

<sup>1</sup> Над текстом «Этики» Спиноза работал приблизительно с 1662 по 1675 г. Опубликована впервые в его «Посмертных сочинениях» (1677 г.).

<sup>2</sup> Разъяснение содержания основных понятий философии Спинозы («субстанция», «Бог», «природа», «атрибут», «модус», «аффект» и др.) и «вспомогательных» терминов («схолия», «лемма», «королларий») содержится во вступительной статье к книге. Многие понятия и термины определены и разъяснены также непосредственно в тексте как самим Спинозой, так и переводчиком. (Прим. ред.)

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 включает 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.

## 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 включает в себе последнее.

5. Вещи, не имеющие между собой ничего общего, не могут быть и познаваемы одна через другую; иными словами, представление одной не включает в себе представления другой.

6. Истинная идея должна быть согласна со своим объектом (ideatum).

7. Сущность всего того, что может быть представляемо несуществующим, не включает в себе существования.

### *Теорема 1*

*Субстанция по природе первее своих состояний.*

**Доказательство.** Это ясно из определений 3 и 5.

### *Теорема 2*

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

**Доказательство.** Это также ясно из определения 3, ибо каждая субстанция должна существовать сама в себе и быть представляема сама через себя, иными словами, представление одной не включает в себе представления другой.

### *Теорема 3*

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

**Доказательство.** Если они не имеют между собой ничего общего, то они не могут быть и познаваемы одна через другую (по акс. 5) и, следовательно, одна не может быть причиной другой (по акс. 4); что и требовалось доказать.

## Теорема 4

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

**Доказательство.** Все, что существует, существует или само в себе, или в чем-либо другом (по акс. 1), т. е. вне ума (*extra intellectum*) нет ничего, кроме субстанций и их состояний (модусов) (по опр. 3 и 5). Следовательно, вне ума нет ничего, чем могли бы различаться между собой несколько вещей, кроме субстанций, или — что то же (по опр. 4) — их атрибутов и их модусов; что и требовалось доказать.

## 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.*

**Доказательство.** Если бы существовало несколько различных субстанций, то они должны были бы различаться между собой или различием своих атрибутов, или различием своих модусов (по т. 4). Если предположить различие атрибутов, то тем самым будет допущено, что с одним и тем же атрибутом существует только одна субстанция. Если же это будет различие состояний (модусов), то, оставив эти модусы в стороне, так как (по т. 1) субстанция по своей природе первее своих модусов, и рассматривая субстанцию в себе, т. е. сообразно с ее истинной природой (опр. 3 и акс. 6), нельзя будет представлять, чтобы она была отлична от другой субстанции, т. е. (по т. 4) не может существовать несколько таких субстанций, но только одна; что и требовалось доказать.

## Теорема 6

*Одна субстанция не может производиться другой субстанцией.*

**Доказательство.** В природе вещей не может существовать двух субстанций с одним и тем же атрибутом (по т. 5), т. е. (по т. 2) субстанций, имеющих между собой что-либо общее. Следовательно (по т. 3), одна субстанция не может быть причиной другой, иными словами — одна не может производиться другой; что и требовалось доказать.

**Королларий.** Отсюда следует, что субстанция чем-либо иным производиться не может. В самом деле, в природе вещей не существует ничего, кроме субстанций и их модусов (как это ясно из акс. 1 и опр. 3 и 5). А (по т. 5) другой субстанцией субстанция производиться не может. Следовательно, субстанция безусловно ничем иным производиться не может; что и требовалось доказать.

**Другое доказательство.** Еще легче доказывается это из невозможности противного. Ибо если бы субстанция могла производиться чем-либо иным, то ее познание должно было бы зависеть от познания ее причины (по акс. 4) и, следовательно, она не была бы субстанцией (по опр. 3).

### *Теорема 7*

*Природе субстанции присуще существование.*

**Доказательство.** Субстанция чем-либо иным производиться не может (по кор. к т. 6). 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 теоремы 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 теоремы 7, потому, конечно, что они не делают различия между модификациями субстанций и самими субстанциями и не знают, каким образом вещи производятся. Отсюда выходит, что, видя начало у естественных вещей, они ложно приписывают его и субстанциям. Ибо тот, кто не знает истинных причин вещей, все смешивает и без всякого сопротивления со стороны своего ума воображает, что деревья могут говорить так же, как люди; что люди могут образовываться из камней точно так же, как они образуются из семени, и что всякая форма может изменяться в какую угодно другую. Точно так же и тот, кто смешивает божественную природу с человеческой, легко приписывает Богу человеческие аффекты, особенно пока ему неизвестно, каким образом эти аффекты возникают в душе. Напротив, если бы люди обращали внимание на природу субстанции, то у них не осталось бы никакого сомнения в истинности теоремы 7; мало того, эта теорема стала бы для всех аксиомой и стояла бы в числе общепризнанных истин. Ведь тогда под *субстанцией* понимали бы то, что существует само в себе и представляется

само через себя, т. е. то, познание чего не требует познания другой вещи; а под *модификациями* понимали бы то, что существует в другом и представление чего образуется из представления о той вещи, в которой они существуют. Поэтому мы можем иметь верные идеи и о несуществующих модификациях, ибо хотя вне ума они в действительности и не существуют, однако их сущность таким образом заключается в чем-либо другом, что они могут быть представляемы через это другое. Истина же субстанций вне ума заключается только в них самих, потому что они представляются сами через себя. Таким образом, если кто-то скажет, что он имеет ясную и отчетливую, т. е. истинную, идею о субстанции, но тем не менее сомневается, существует ли таковая субстанция, то это будет, право, то же самое, как если бы 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-то утверждает, что субстанция сотворена, то вместе с этим он утверждает, что ложная идея сделалась истинной, а бессмысленнее этого, конечно, ничего нельзя себе и представить. Итак, должно признать, что существование субстанции, так же как и ее сущность, есть вечная истина.

Отсюда мы можем иным путем прийти к тому заключению, что субстанция одной и той же природы существует только одна, и я счел не лишним показать здесь это. Чтобы сделать это в порядке, должно заметить: 1) что правильное определение какой-либо вещи не заключает в себе и не выражает ничего, кроме природы определяемой вещи. Отсюда следует: 2) что никакое определение не заключает в себе и не выражает какого-либо определенного числа отдельных вещей, так как оно выражает единственно только природу определяемой вещи. Так, например, определение треугольника выражает только природу треугольника, а не какое-либо определенное число треугольников. Должно заметить: 3) что для каждой

существующей вещи необходимо есть какая-либо определенная причина, по которой она существует. Наконец, нужно заметить: 4) что эта причина, в силу которой какая-либо вещь существует, или должна заключаться в самой природе и определении существующей вещи (*именно в силу того, что существование присуще ее природе*), или же должна находиться вне ее. Из этих положений следует, что если в природе существует какое-либо определенное число отдельных вещей, то необходимо должна быть причина, почему существует именно это число их, а не больше и не меньше. Если, например, в природе существует 20 человек (*для большей ясности я полагаю, что они существуют в одно время и что ранее никаких других людей в природе не существовало*), то для того, чтобы дать основание, почему существуют 20 человек, недостаточно будет указать на причину человеческой природы вообще, но сверх этого необходимо будет указать причину, почему существуют именно 20, а не более и не менее, так как (по замеч. 3) для всего необходимо должна быть причина, почему оно существует. Но эта причина не может заключаться в самой человеческой природе (по замеч. 2 и 3), так как правильное определение человека не включает в себе число 20. Следовательно (по замеч. 4), причина, почему существуют эти 20 человек и, далее, почему существует каждый из них, необходимо должна находиться вне каждого из них. Отсюда вообще должно заключить, что все, чьей природы может существовать несколько отдельных единиц, необходимо должно иметь внешнюю причину для их существования. Так как затем природе субстанции (*как показано в этой схолии*) свойственно существовать, то ее определение должно заключать в себе необходимое существование, и, следовательно, из простого определения ее можно заключить о ее существовании, но из ее определения (*как мы уже показали в опр. 2 и 3*) не может вытекать существование нескольких субстанций. Следовательно, из него необ-

ходимо вытекает, что субстанция одной и той же природы существует только одна; что и требовалось доказать.

### **Теорема 9**

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

**Доказательство.** Это ясно из определения 4.

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

**Схотлия.** Отсюда ясно, что, хотя два атрибута представляются реально различными, т. е. один без помощи другого, однако из этого мы не можем заключать, что они составляют два существа или две различные субстанции. Природа субстанции такова, что каждый из ее атрибутов представляется сам через себя, так как все атрибуты, которые она имеет, всегда существовали в ней вместе, и ни один из них не мог быть произведен другим, но каждый выражает реальность или бытие субстанции. Следовательно, далеко не будет ясным 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 ясного 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.

## *Теорема 11*

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

**Доказательство 1.** Если кто-то с этим не согласен, пусть представит, если это возможно, что Бога нет. Следовательно (по акс. 7), его сущность не заключает 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 четвероугольного круга; именно потому, что он заключает в себе противоречие. Напротив, существование субстанции вытекает прямо из ее природы, которая, следовательно, заключает в себе существование (см. т. 7). Основание же существования или несуществования круга или треугольника следует не из их природы, но из порядка всей телесной природы. Из этого порядка должно вытекать, что этот треугольник или необходимо уже существует, или что его су-

ществование 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.

**Скажи.** В этом последнем доказательстве я хотел показать существование Бога *a posteriori*, дабы это доказательство можно было легче усвоить, а вовсе не потому, чтобы существование Бога не вытекало из того же самого основания *a priori*. Ибо так как возможность существовать есть способность, то отсюда следует, что чем более природа какой-либо вещи имеет реальности, тем более имеет она своих собственных сил к существованию. Следовательно, существо абсолютно бесконечное, или Бог, имеет от самого себя абсолютно бесконечную способность существования и поэтому безусловно существует. Однако, может быть, многие не легко поймут очевидность этого доказательства, так как они привыкли иметь перед собой только такие вещи, которые происходят от внешних причин: они видят, что те из этих вещей, которые скоро происходят, т. е. которые легко вызываются к существованию, легко и уничтожаются, и наоборот, считают те вещи более трудными для совершения, т. е. не так легкими для осуществления, природа которых, по их представлению, более сложна. Но, для того чтобы освободить их от этих предвзвешиваний, мне нет нужды показывать здесь ни того, в каком смысле истинно означенное изречение: *quod cito fit cito perit* (что скоро происходит, то скоро и уничтожается), ни того, все ли в отношении ко всей природе одинаково легко или нет; достаточно заметить только, что я говорю здесь не о вещах, происходящих от внешних причин, но только о субстанциях, которые (по т. 6) никакой внешней причиной производимы быть не могут. Вещи, происходящие от внешних причин, состоят ли они из большого или малого числа частей, всем своим совершенством или реальностью, какую они имеют, обязаны могуществу внешней причины, и, следовательно, существование их возникает вследствие одного только совершенства

внешней причины, а не совершенства их самих. Напротив, субстанция всем совершенством, какое она имеет, не обязана никакой внешней причине, вследствие чего и существование ее должно вытекать из одной только ее природы, которая поэтому есть не что иное, как ее сущность. Итак, совершенство не уничтожает существования вещи, а скорее полагает его. Напротив, несовершенство уничтожает его, и, следовательно, ничье существование не может быть нам известно более, чем существование существа абсолютно бесконечного или совершенного, т. е. Бога. В самом деле, так как его сущность исключает всякое несовершенство и заключает в себе абсолютное совершенство, то тем самым она уничтожает всякую причину сомневаться в его существовании и делает его в высшей степени достоверным. Я уверен, это будет ясно для всякого сколько-нибудь внимательно-го читателя.

### *Теорема 12*

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

**Доказательство.** Части, на которые разделилась бы представляемая таким образом субстанция, или удержат природу субстанции, или нет. В первом случае (по т. 8) всякая часть должна будет быть бесконечной, составлять причину самой себя (по т. 6) и (по т. 5) состоять из атрибута, отличного от атрибута первой субстанции и всех других. Следовательно, из одной субстанции может образоваться несколько, а это (по т. 6) невозможно. Кроме того, части (по т. 2) не будут иметь ничего общего со своим целым, а целое (по опр. 4 и т. 10) будет иметь способность и существовать, и быть представляемо без своих частей, а что это нелепо — в этом никто не может сомневаться. Если предположить второе, т. е. что части не удержат природу субстанции, то, после того как вся субстанция

разделилась бы на равные части, она утратила бы природу субстанции и перестала бы существовать, что (по т. 7) невозможно.

### *Теорема 13*

*Субстанция абсолютно бесконечная неделима.*

**Доказательство.** Если бы она была делима, то части, на которые она разделилась бы, или удержат природу абсолютно бесконечной субстанции, или нет. В первом случае будет несколько субстанций одной и той же природы, что (по т. 5) невозможно. Если предположить второе, то (как и выше) абсолютно бесконечная субстанция будет иметь возможность перестать существовать, что (по т. 11) также нелепо.

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

**Схотия.** 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.

### *Теорема 14*

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

**Доказательство.** Так как Бог есть существо абсолютно бесконечное, у которого нельзя отрицать ни одного атрибута, выражающего сущность субстанции (по опр. 6), и он необходимо существует (по т. 11), то, если бы была какая-либо субстанция, кроме Бога, она должна была бы выражаться каким-либо атрибутом Бога, и, таким образом, существовали бы две субстанции с одним и тем же атрибутом, а это (по т. 5) невозможно; следовательно, вне Бога не может существовать никакой субстанции, а потому таковая

не может быть и представляема. Ибо если бы она могла быть представляема, то она необходимо должна была бы быть представляема существующей, а это (по первой части этого доказательства) невозможно. Следовательно, вне Бога никакая субстанция не может ни существовать, ни быть представляема; что и требовалось доказать.

**Королларий 1.** Отсюда самым ясным образом следует: 1) что Бог един, т. е. (по опр. 6) что в природе вещей существует только одна субстанция, и эта субстанция абсолютно бесконечна, как мы уже намекали в теореме 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 15*

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

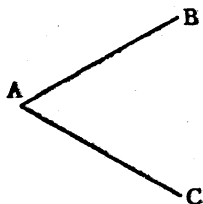
**Доказательство.** Кроме Бога (по т. 14), не существует и не может быть представляема никакая другая субстанция, т. е. (по опр. 3) вещь, существующая сама в себе и представляемая сама через себя. Модусы же (по опр. 5) без субстанции не могут ни существовать, ни быть представляемы; следовательно, они могут существовать только в божественной природе и быть представляемы только через нее. Но кроме субстанций и модусов не существует ничего (по акс. I). Следовательно, без Бога ничего не может ни существовать, ни быть представляемо; что и требовалось доказать.

**Схолия.** Есть люди, которые воображают, будто Бог подобно человеку состоит из тела и души и подвержен страстям. Но уже из доказанного ясно, как далеки они от познания истинного Бога. Однако их я оставляю в стороне. Ибо все, которые каким-либо

образом размышляли о божественной природе, отрицают телесность Бога. Они доказывают это всего лучше тем, что под телом мы понимаем некоторую величину, имеющую длину, ширину и глубину и ограниченную какой-либо определенной фигурой; о Боге же, существе абсолютно бесконечном, нельзя ничего сказать бессмысленнее этого. Но из других способов, которыми они стараются доказать то же самое, ясно, что они совершенно удаляют от божественной природы и самую телесную или протяженную субстанцию и полагают, что она сотворена Богом. Каким родом божественного могущества могла она быть сотворена, они совершенно не знают, а это ясно показывает, что они сами не понимают, что говорят. Я по крайней мере, по моему мнению, достаточно ясно доказал (см. кор. т. 6 и сх. 2 к т. 8), что никакая субстанция не может быть произведена или сотворена чем-либо иным. Далее, в теореме 14 мы показали, что, кроме Бога, никакая субстанция не может ни существовать, ни быть представляема. Отсюда мы заключили, что протяженная субстанция составляет один из бесконечно многих атрибутов Бога. Однако для большего уяснения дела я, кроме того, опровергну все аргументы противников, которые сводятся к следующему.

Во-первых, думают, что телесная субстанция, поскольку она субстанция, состоит из частей, и потому отрицают, чтобы она могла быть бесконечна и, следовательно, иметь место в Боге. Это объясняют многими примерами, из которых я приведу один или два. Говорят, например, что если телесная субстанция бесконечна, то можно представить, что она делится на две части. Каждая часть будет конечной или бесконечной. Если принять первое, то это будет значить, что бесконечное слагается из двух частей конечных, а это нелепо. Если принять второе, то одно бесконечное будет вдвое больше другого бесконечного, что также нелепо. Далее говорят, что если измерять бесконечную величину частями, равными футу,

то она должна будет состоять из бесконечно многих подобных частей, точно так же, как и в том случае, если измерять ее частями, равными дюйму; следовательно, одно бесконечное число будет в 12 раз более другого бесконечного. Наконец, говорят: если вообразить, что две расходящиеся линии *AB* и *AC*, выходящие из одной точки, относящейся к какой-либо бесконечной величине, и находящиеся вначале на известном и определенном расстоянии друг от друга, будут продолжены в бесконечность, то известно, что расстояние между *B* и *C* постоянно увеличивается и, наконец, из определенного станет неопределимым. Так как эти нелепости, как думают, вытекают из того, что предполагается бесконечная величина, то заключают, что телесная субстанция должна быть конечной и поэтому не может иметь места в сущности Бога.



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

Таковы аргументы, находимые мною у писателей, старающихся доказать ими, что телесная субстанция недостойна божественной природы и не может иметь в ней места. Однако если кто-нибудь правильно вникнет в это дело, то он 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 и т. 13 с кор.). Далее, если кто-то захочет

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

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

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

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

### *Теорема 16*

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

**Доказательство.** Эта теорема должна быть ясна всякому, если только обратить внимание на то, что разум из данного определения какой-либо вещи выводит различные свойства, которые необходимо на самом деле вытекают из нее (т. е. из самой сущности вещи), и тем большее число их, чем более реальности выражает определенные вещи, т. е. чем более реальности заключает в себе сущность определяемой вещи. А так как божественная природа (по опр. 6) заключает в себе абсолютно бесконечное число атрибутов, из которых каждый выражает сущность, бесконечную в своем роде, то из ее необходимости необходимо должно вытекать бесконечное множество вещей бесконечно многими способами (т. е. все, что только может быть представлено бесконечным разумом); что и требовалось доказать.

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

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

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

### *Теорема 17*

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

**Доказательство.** Мы только что показали в теореме 16, что из одной лишь необходимости божественной природы или (что то же) из одних только законов его природы безусловно вытекает бесконечно многое; кроме того, в теореме 15 мы доказали, что без Бога ничто не может ни существовать, ни быть представляемо, но что все существует в Боге. Следовательно, вне его не может быть ничего, чем бы он определялся или принуждался к действию; таким образом, Бог действует в силу одних только законов своей природы и без чьего-либо принуждения; что и требовалось доказать.

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

**Королларий 2.** Следует, что один только Бог есть свободная причина. Так как только он один существует (по т. 11 и кор. 1 т. 14) и действует (по т. 17) 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 теоремы, что в природе Бога не имеют места ни ум, ни воля. Правда, я знаю, что многие думают, будто они могут доказать, что природе Бога свойственны высочайший ум и свободная воля; они не знают, говорят они, ничего более совершенного, что можно было бы приписать Богу, как то, что в нас самих составляет величайшее совершенство. Далее, хотя они и представляют Бога в действительности (актуально) в высшей степени одаренным разумом, однако не верят, чтобы он мог вызывать 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 против-

ном случае, если бы он сотворил все, что мыслит, он исчерпал бы, по их мнению, свое всемогущество и сделался бы несовершенным. Следовательно, для того чтобы полагать Бога совершенным, они должны полагать вместе с тем, что он не может произвести всего того, на что простирается его могущество, а бессмысленнее этого или более противоречащего всемогуществу Бога я не знаю, что можно вообразить.

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

Если разум имеет место в божественной природе, то он не может, как наш, следовать по природе за постигаемыми вещами (как многие думают) или существовать одновременно с ними, так как Бог по своей причинности первее всех вещей (по кор. 1 т. 16). Напротив, истина и формальная сущность вещей такова потому, что она такую существует объективно<sup>1</sup> в разуме Бога. Таким образом, ум Бога, поскольку он

---

<sup>1</sup> Понятия «формальный» («формальная сущность») и «объективный» во времена Спинозы использовались в традиционных философских значениях — совсем иных, чем в современной философии. Термин «формальный» (как производный от аристотелевского понимания «формы») характеризовал сущность актуально существующей, т. е. действительной вещи. «Объективный» означало отнюдь не реальное существование предмета вне и независимо от субъекта (как ныне), а, напротив, — его существование в сознании в качестве мыслимого, представленного кем-то «объекта» (в данном случае — как мыслимого «в разуме Бога»). (Прим. ред.)

понимается составляющим сущность его, на самом деле есть причина вещей как по отношению к их существованию, так и по отношению к их сущности. Это заметили, кажется, и те, которые признали, что ум, воля и могущество Бога одно и то же. Если же разум Бога есть единственная причина вещей, а 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 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.

### *Теорема 18*

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

**Доказательство.** Все, что существует, существует в Боге и должно быть представляемо через Бога (по т. 15); следовательно, Бог (по кор. 1 к т. 16) есть причина су-

ществующих в нем вещей; это — первое. Далее, вне Бога не может существовать никакой другой субстанции (по т. 14), т. е. (по опр. 3) вещи, которая существовала бы сама в себе вне Бога; это — второе. Следовательно, Бог есть имманентная причина всех вещей, а не действующая извне; что и требовалось доказать.

### *Теорема 19*

*Бог, иными словами, все атрибуты Бога вечны.*

**Доказательство.** Бог (по опр. 6) есть субстанция, которая необходимо существует (по т. 11), т. е. (по т. 7) природе которой необходимо присуще существование, или (что то же) из определения которой следует, что она существует. Следовательно, он (по опр. 8) вечен. Далее, под атрибутами Бога должно понимать то, что (по опр. 4) выражает сущность божественной субстанции, т. е. то, что свойственно ей: вот что, говорю я, должны заключать в себе атрибуты. Но природе субстанции (как я доказал уже в т. 7) свойственна вечность. Следовательно, каждый из атрибутов должен заключать в себе вечность, потому все они вечны; что и требовалось доказать.

**Схотия.** Эта теорема совершенно ясно вытекает также и из того способа, каким (т. 11) я доказал существование Бога. Из означенного доказательства, говорю я, ясно, что существование Бога, так же как и его сущность, есть вечная истина. Наконец, в теореме 19 ч. I «Основ философии Декарта» я доказал вечность Бога еще другим способом и не имею нужды повторять здесь это доказательство.

### *Теорема 20*

*Существование Бога и сущность его — одно и то же.*

**Доказательство.** Бог и все атрибуты Бога (по т. 19) вечны, т. е. (по опр. 8) каждый из его атрибутов выражает существование. Следовательно, те же самые атрибуты Бога, которые (по опр. 4) раскрывают вечную

сущность его, раскрывают вместе с тем и его вечное существование, т. е. то же самое, что составляет сущность Бога, составляет вместе и его существование. Следовательно, существование и сущность его — одно и то же; что и требовалось доказать.

**Королларий 1.** Отсюда следует, что существование Бога, так же как и его сущность, есть вечная истина.

**Королларий 2.** Следует, что Бог, иными словами, все атрибуты Бога неизменяемы. Ибо, если бы они изменялись в отношении к существованию, они должны были бы (по т. 20) изменяться и в отношении к сущности, т. е. (что само собой понятно) из истинных стать ложными, а это нелепо.

### *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.** Если кто-то отрицает это, пусть представит, если можно, что в каком-либо из атрибутов Бога из его абсолютной природы вытекает что-либо конечное и имеющее ограниченное существование или продолжение, например идея Бога в атрибуте мышления. Но мышление, поскольку оно предполагается составляющим атрибут Бога, по своей природе необходимо бесконечно (по т. 11). Поскольку же оно содержит идею Бога, оно предполагается конечным. Но конечным оно может быть представляемо только в том случае, если оно ограничивается самим же мышлением (по опр. 2), но не мышлением, поскольку оно составляет означенную идею Бога (так как именно в этом отношении оно и предполагается конечным), а следовательно, мышлением, поскольку оно не содержит идеи Бога, которое, однако (по т. 11), необходимо должно существовать. Таким образом, мы имеем мышление, не содержащее идеи Бога, из природы которого, поскольку оно есть абсолютное

мышление, идея Бога необходимо не вытекает (так как оно представляется и содержащим идею Бога, и не содержащим ее); а это противно предположению. Следовательно, если идея Бога в атрибуте мышления или что бы то ни было (все равно, что ни взять, так как доказательство одно для всего) в каком-либо атрибуте Бога вытекает из необходимости абсолютной природы самого атрибута, то все это необходимо должно быть бесконечным; это — первое.

Далее, вытекающее таким образом из необходимости природы какого-либо атрибута не может иметь ограниченной длительности. Если кто-нибудь 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 к т. 20). Поэтому за границами продолжения идеи Бога (так как предполагается, что она когда-либо не существовала или не будет существовать) мышление должно существовать без идеи Бога. Но это противно предположению, так как допущено, что из данного мышления необходимо вытекает идея Бога. Следовательно, идея Бога в атрибуте мышления или что-либо иное, необходимо вытекающее из абсолютной природы какого-либо атрибута Бога, не может иметь ограниченного продолжения; оно вечно через посредство этого атрибута; это — второе. Должно заметить, что то же самое применимо и ко всякой другой вещи, которая необходимо вытекает в каком-либо атрибуте Бога из абсолютной божественной природы.

### *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.*

**Доказательство.** Эта теорема доказывается таким же способом, как и предыдущая.

### *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.*

**Доказательство.** Модус существует в чем-либо ином, через что и должен быть представляем (по опр. 5), т. е. (по т. 15) он существует в одном только Боге и только через него и может быть представляем. Если, следовательно, он представляется необходимо существующим и бесконечным, то и то и другое необходимо должно вытекать или представляться через посредство какого-либо атрибута Бога, поскольку этот атрибут представляется выражающим бесконечность и необходимость существования, иными словами (что по опр. 8 то же самое), вечность, т. е. (по опр. 6 и т. 19) поскольку он рассматривается абсолютно. Итак, модус, обладающий необходимым и бесконечным существованием, должен вытекать из абсолютной природы какого-либо атрибута Бога и именно или непосредственно (о чем см. т. 21), или через посредство какой-либо модификации, вытекающей из его абсолютной природы, т. е. (по т. 22) необходимой и бесконечной; что и требовалось доказать.

### *Теорема 24*

*Сущность вещей, произведенных Богом, не заключается в себе существования.*

**Доказательство.** Это ясно из определения 1, так как то, природа чего (разумеется, рассматриваемая

**сама в себе) заключает существование, составляет причину самого себя и существует по одной только необходимости своей природы.**

**Королларий.** Отсюда следует, что Бог составляет причину не только того, что вещи начинают существовать, но также и того, что их существование продолжается, иными словами (пользуясь схоластическим термином), Бог есть *causa essendi* (причина бытия) вещей. В самом деле, существуют ли вещи или не существуют, мы всякий раз, как рассматриваем их сущность, находим, что она не 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. I к т. 14).

### *Теорема 25*

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

**Доказательство.** Если отрицать это, значит, Бог не есть причина сущности вещей; следовательно (по акс. 4), сущность вещей может быть представляема без Бога, но это нелепо (по т. 15). Следовательно, Бог составляет причину также и сущности вещей; что и требовалось доказать.

**Схолия.** Эта теорема яснее вытекает из теоремы 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.)

### 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.*

**Доказательство.** То, чем вещи определяются к какому-либо действию, необходимо составляет нечто положительное (это ясно само собой); следовательно, производящую причину как его существования, так и сущности (по т. 25 и 16) составляет Бог по необходимости своей природы; это — первое. Отсюда самым ясным образом вытекает также и второе, так как если бы вещь, не определенная Богом, могла определять сама себя, то первая часть этой теоремы была бы ложна, а это, как мы показали, невозможно.

### Теорема 27

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

**Доказательство.** Эта теорема ясна из аксиомы 3.

### 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. к 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. к 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, что Бог есть абсолютно первая причина вещей, непосредственно производимых им, а не первая, как говорят, в пределах своего ряда. Ибо действия Бога не могут ни существовать, ни быть представляемы без своей причины (по т. 15).

и кор. к т. 24). Следует, 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.

### *Теорема 29*

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

**Доказательство.** Все, что существует, существует в Боге (по т. 15). Бог же не может быть назван случайной вещью, так как (по т. 11) он существует необходимо, а не случайно. Далее, модусы божественной природы, рассматривается ли она определенной к действию абсолютно (по т. 21) или известным образом (по т. 27), также проистекли из нее необходимо, а не случайно (по т. 16). Затем, Бог составляет причину этих модусов, не только поскольку они просто существуют (по кор. к т. 24), но также (по т. 26) и поскольку они рассматриваются определенными к какому-либо действию. Так что, если они не определены Богом (по т. 26), то невозможно и не зависит от случая, чтобы они сами себя определили. И обратно (по т. 27), если они определены Богом, то невозможно и не зависит от случая, чтобы они сделали себя неопределенными. Итак, все определено из необходимости божественной природы не только к существованию, но также и к существованию и действию по известному образу, и случайного нет ничего; что и требовалось доказать.

**Схотия.** 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 к т. 14 и кор. 2 к 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 и не могут ни существовать, ни быть представляемы.

### *Теорема 30*

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

**Доказательство.** Истинная идея должна быть согласна со своим объектом (*ideatum*) (по акс. 6), т. е. (как это само собой ясно) то, что заключается в уме объективно, необходимо должно существовать в природе. Но в природе (по кор. к 1 т. 14) не существует никакой другой субстанции, кроме Бога, и никаких других модусов, кроме тех, которые находятся в Боге (по т. 15) и (по той же теореме) без Бога не могут ни существовать, ни быть представляемы. Следовательно, ум, будет ли он в действительности (актуально) конечным или бесконечным, должен постигать атрибуты Бога и его модусы и ничего более; что и требовалось доказать.

### *Теорема 31*

*Разум (intellectus), будет ли он в действительности (актуально) конечным или бесконечным, равно как*

*и воля, желание, любовь и т. д., должны относиться к natura naturata, а не к natura naturans.*

**Доказательство.** Под разумом (умом) — само собой ясно — мы понимаем не абсолютное мышление, но только известный модус его, отличный от других таких же модусов, как, например, желания, любви и т. д. Следовательно, ум должен быть представляем через посредство абсолютного мышления (по опр. 5), т. е. (по т. 15 и опр. 6) через посредство некоторого атрибута Бога, выражающего вечную и бесконечную сущность мышления таким образом, что без этого атрибута он не может ни существовать, ни быть представляем. И потому (по сх. к т. 29) он должен относиться к *natura naturata*, а не к *natura naturans*, равно как и другие модусы мышления; что и требовалось доказать.

**Схотия.** 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.

### *Теорема 32*

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

**Доказательство.** Воля составляет только известный модус мышления, точно так же как и ум; поэтому (по т. 28) каждое отдельное проявление воли может определяться к существованию и действию только другой причиной, эта — снова другой и так до бесконечности. Если же предположить волю бесконечную, то и она также должна определяться к дей-

ствию Богом, не поскольку он составляет абсолютно бесконечную субстанцию, а лишь поскольку он обладает атрибутом, выражающим бесконечную и вечную сущность мышления (по т. 23). Итак, все равно, представляется ли воля конечной или бесконечной, всегда найдется причина, которая определяла бы ее к существованию и действию, и потому (по опр. 7) воля не может быть названа свободной причиной, но только необходимой или принужденной; что и требовалось доказать.

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

**Королларий 2.** Следует, 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.*

**Доказательство.** Все вещи составляют необходимое следствие данной природы Бога (по т. 16) и

определены к существованию и действию по известному образу из необходимости божественной природы (по т. 29). Если бы, таким образом, вещи могли быть иной природы или иначе определяться к действию, так что порядок природы был бы иной, то, значит, могла бы быть и иная природа Бога, чем та, какая уже существует. И, следовательно (по т. 11), эта иная природа Бога также должна была бы существовать, и, таким образом, могло бы быть два бога или несколько, а это (по кор. 1 к т. 14) нелепо. Следовательно, вещи не могли быть произведены Богом никаким другим образом и ни в каком другом порядке и т. д.; что и требовалось доказать.

**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 включает 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, включает ли в себе ее сущность противоречие, или о которой хорошо знаем, что она не включает в себе никакого противоречия, и, однако, не можем сказать ничего верного о ее существовании вследствие того, что для нас скрыт порядок причин, — такая вещь никогда не может иметь для нас значения ни *необходимой*, ни *невозможной*, и мы называем ее поэтому *случайной*, или *возможной*.

**Схолия 2.** Из предыдущего ясно следует, что вещи произведены Богом в высочайшем совершенстве, так как они являются необходимым следствием данной совершеннейшей природы. И это нисколько не уменьшает совершенства Бога, так как нас побуждает утверждать это его же совершенство. Мало того, из положения, противоположного этому, ясно следовало бы (как я только что показал), что Бог не в высшей степени совершенен; в самом деле, если бы вещи были произведены иначе, то Богу должна была бы быть приписана иная природа, отличная от той, какую мы должны были приписать ему, исходя из рассмотрения существа совершеннейшего.

Впрочем, я не сомневаюсь, что многие отвергнут это мнение как нелепое и не захотят взять на себя труд взвесить его; и это только потому, что они привыкли приписывать Богу иную свободу, совершенно отличную от той, которая представлена нами (опр. 7), а именно — абсолютную волю. Не сомневаюсь также и в том, что если бы они захотели обсудить этот вопрос и правильно взвесить ряд наших доказательств, то они совершенно отвергли бы такую свободу, какую они приписывают теперь Богу, не только как пустую, но и как составляющую большую преграду для знания. Мне нет нужды повторять здесь то, что сказано в схолии к теореме 17. Однако я покажу им, что если даже и допустить, что воля имеет место в сущности Бога, тем не менее из совершенства Бога все же будет следовать, что вещи не могли быть сотворены Богом никаким другим образом и ни в каком другом порядке. Это легко будет доказать, если мы рассмотрим сначала, с чем они сами согласны. А именно: что только от постановления и воли Бога зависит, чтобы каждая вещь была тем, что она есть, так как в противном случае Бог не был бы причиной всех вещей. Далее, что все постановления Бога были от вечности утверждены самим Богом, так как иначе их можно было бы уличить в несовершенстве и непостоянстве. А так как в вечности нет никаких *когда*,

ни *прежде*, ни *после*, то отсюда следует, именно из одного только совершенства Бога, что иного чего-либо Бог постановить никогда не может и никогда не мог; иными словами, Бог раньше своих постановлений не существовал и без них существовать не может. Однако же говорят, что из предположения, что Бог сотворил бы иную природу вещей или что от вечности он сделал бы иное постановление относительно природы и порядка вещей, не вытекает никакого несовершенства в Боге. Но если говорят так, то вместе с тем должны будут признать, что Бог может переменять свои постановления. Так как если бы Бог постановил относительно природы и ее порядка что-либо иное, чем он постановил на самом деле, т. е. если бы он хотел и представлял иную природу, то он необходимо имел бы иной ум и иную волю, чем те, которые он имеет. А если можно приписывать Богу иной разум и иную волю и притом без всякого изменения его сущности и совершенства, то что мешает ему переменять свои постановления касательно сотворенных вещей и тем не менее оставаться одинаково совершенным? Ведь для его сущности и совершенства все равно, в каком бы отношении к сотворенным вещам и их порядку ни представлялись его ум и воля. Далее, все философы, которых я знаю, согласны в том, что в Боге нет никакого разума в возможности (в потенции), но только в действительности (актуально). А так как его ум и воля не отличаются от его сущности (в чем все они также согласны), то и отсюда следует, что если бы Бог имел в действительности (актуально) иной разум и иную волю, то и сущность его необходимо была бы иная, а потому (как я и вывел вначале), если бы вещи были произведены Богом иначе, чем они произведены на самом деле, то ум и воля Бога, а следовательно, и его сущность, должны были бы быть иными; а это нелепо.

Итак, поскольку вещи не могли быть произведены Богом никаким иным образом и ни в каком ином порядке и истина этого положения вытекает из высочай-

шего совершенства Бога, то, конечно, никакое разумное основание не может нас убедить, как мы надеемся, в том, что Бог не хотел сотворить всего того, что находится в его уме, в том же совершенстве, в каком он представляет это. Однако говорят, что в вещах нет ни совершенства, ни несовершенства, свойственных им самим, но что то, почему они совершенны или несовершенны, и называются хорошими или дурными, зависит в них только от воли Бога. Если бы Бог захотел, то он мог бы сделать так, чтобы то, что теперь составляет совершенство, не было величайшим несовершенством, и наоборот. Но разве это не то же самое, как открыто утверждать, что Бог, который необходимо представляет что хочет, может по своей воле сделать так, что он будет представлять вещи иначе, чем представляет их на самом деле? А это (как я только что показал) — величайшая нелепость. Поэтому я могу их аргумент обратить против них самих и сказать: «Все находится во власти Бога. Поэтому для того, чтобы вещи могли быть иными, и воля Бога необходимо должна быть также иною. Но воля Бога иною быть не может (как мы сейчас доказали это самым ясным образом из совершенства Бога); следовательно, и вещи иными быть не могут».

Я должен признаться, что означенное мнение, все подчиняющее какой-то индифферентной воле Бога и все ставящее в зависимость от его благосоизволения, менее уклоняется от истины, чем мнение тех, которые полагают, будто Бог все производит под идеей блага. Последние, 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.

## Теорема 34

*Могущество Бога есть сама его сущность.*

**Доказательство.** Прямо из сущности Бога следует, что Бог составляет причину самого себя (по т. 11) и (по т. 16 и ее кор.) всех вещей. Следовательно, могущество Бога, в силу которого существуют и действуют все вещи и он сам, есть сама его сущность; что и требовалось доказать.

## Теорема 35

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

**Доказательство.** Все, что находится во власти Бога, должно (по т. 35) таким образом заключаться в его сущности, чтобы необходимо вытекать из нее, и потому все это необходимо существует; что и требовалось доказать.

## Теорема 36

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

**Доказательство.** Все, что существует, выражает известным и определенным образом природу, или сущность, Бога (по кор. к т. 25), т. е. (по т. 34) все, что существует, выражает известным и определенным образом могущество Бога, составляющее причину всех вещей; следовательно (по т. 16), из всего этого должно вытекать какое-либо действие; что и требовалось доказать.

## ПРИБАВЛЕНИЕ

Я раскрыл, таким образом, природу Бога и его свойства, а именно, что он необходимо существует; что он един; что он существует и действует по одной

только необходимости своей природы; что он составляет свободную причину всех вещей и каким образом; что все существует в Боге и, таким образом, зависит от него; что без него ничто 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 призывать и их на суд разума.

Все предрассудки, на которые я хочу указать здесь, имеют один источник, а 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. 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. Второе следствие — то, что люди все делают ради цели, именно ради той пользы, к которой они стремятся. Отсюда выходит, что они всегда стремятся узнавать только конечные причины (*causae finales*) совершившегося и успокаиваются, когда им укажут их, не имея, конечно, никакого повода к дальнейшим сомнениям. Если же они не имеют возможности узнать их от другого, то им не остается ничего более, как обратиться к самим себе и посмотреть, какими целями сами они руководствуются обыкновенно в подобных случаях; таким образом, они необходимо по себе судят о другом. Далее, так как они находят в себе и вне себя немало средств, весьма способствующих осуществлению их пользы, как-то: глаза для зрения, зубы для жевания, растения и животных для питания, солнце для освещения, море для выкармливания рыб и т. д., то отсюда и произошло, что они смотрят на все естественные вещи как на средства для своей пользы. Они знают, что эти средства ими найдены, а не приготовлены ими самими, и это дает им повод верить, что есть кто-то другой, кто приготовил эти средства для их пользования. В самом деле, взглянув на вещи как на средства, они не могли уже думать, что эти вещи сами себя сделали таковыми. Но по аналогии с теми средствами, которые они сами обыкновенно готовят для себя, они должны были заключить, что есть какой-то или какие-то правители природы, одаренные человеческой свободой, которые обо всем позаботились для них и все создали для их пользования. О характере этих правителей, так как они никогда ничего не слыхали о них, 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 почи-

тания 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 пользе 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 пред-  
рассудок, так и из теоремы 16 и короллария к теореме 32, не говоря уже обо всем том, посредством чего я доказал, что в природе все происходит в некоторой вечной необходимости и в высочайшем совершенстве. Прибавлю только к этому, что означенное учение о цели совершенно извращает природу. На то, что на самом деле составляет причину, оно смотрит как на действие, и наоборот; далее, то, что по природе предшествует, оно делает последующим, и, наконец, то, что составляет высочайшее и совершеннейшее, оно делает самым несовершенным. В самом деле (опуская оба первых пункта, которые ясны сами собой), из т. 21, 22 и 23 явствует, что то действие есть самое совершенное, которое производится непосредственно Богом, и чем больше нужно посредствующих причин для того, чтобы что-либо произошло, тем оно несовершеннее. Если же вещи, непосредственно произведенные Богом, были бы сотворены ради достижения Богом своей цели, то вещи самые последние, ради которых были сотворены первые, необходимо превосходили бы все другие. Далее, это учение уничтожает совершенство Бога; ибо если Бог творит ради какой-либо цели, то он необходимо стремится к тому, чего у него нет. И хотя теологи и метафизики делают различие между целью, преследуемой вследствие нужды в ней, и целью уподобления, однако они сознаются, что Бог все создал только для себя, а не ради вещей, имеющих быть сотворенными, ибо до творения они не могут указать ничего, кроме самого Бога, ради чего Бог действовал бы. Следовательно, они необходимо должны согласиться, что Бог был лишен того, для чего он хотел приготовить средства, и желал этого, как это само собой ясно. Нельзя пройти здесь молчанием также и того, что сторонники

этого учения, желавшие похвастаться своим умом в указании целей вещей, изобрели для оправдания означенного своего учения новый способ доказательства, а 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 этого человека, они будут доказывать по этому способу, что камень упал именно для того, чтобы убить человека; так как если бы он упал не с этой целью по воле Бога, то каким же образом могло бы случайно соединиться столько обстоятельств (так как часто их соединяется весьма много)? Вы ответите, может быть, что это случилось, потому что подул ветер, а человек шел по этой дороге. Однако они будут стоять на своем: почему ветер подул в это время? почему человек шел по этой дороге именно в это же самое время? Если вы опять ответите, что ветер поднялся тогда, потому что море накануне начало волновать 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, они 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 того, 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, безобразие и т. д.* А так как люди считают себя свободными, то возникли понятия *о похвальном и постыдном, грехе и заслуге.* Об этих понятиях я скажу ниже после исследования человеческой природы, первые же вкратце объясню здесь.

Все то, что способствует их благосостоянию или почитанию богов, люди называли *добром*, противоположное ему — *злом*. А так как не понимающие природы вещей ничего не утверждают относительно самих вещей, но только воображают их и эти образные представления считают за познание, то, не зная ничего о природе вещей и своей собственной, они твердо уверены, что в вещах существует *порядок*. Именно, если вещи расположены таким образом, что мы легко можем схватывать их образ в чувственном восприятии и, следовательно, легко припоминать их, то мы говорим, что они хорошо *упорядочены*, если же наоборот — что они находятся в дурном порядке, или в *беспорядке*. А так как то, что мы легко можем вообразить, нам приятнее другого, то люди порядок ставят выше беспорядка, как будто бы порядок составлял в природе что-либо независимо от нашего представления, и говорят, что Бог все сотворил в порядке, и, таким образом, сами того не зная, приписывают Богу воображение, если только не думают, что Бог, заботясь о человеческом воображении, расположил

все вещи таким образом, чтобы они как можно легче могли быть воображаемы. Их не смутит, пожалуй, существование бесконечно многого, что далеко превосходит наше воображение, и весьма многого, что сбивает его с толку в его бессилии. Но об этом довольно.

Остальные понятия также составляют не что иное, как различные способы воображения, что, однако, не препятствует незнающим смотреть на них, как на самые важные атрибуты вещей; ибо, как мы уже сказали, они уверены, что все вещи созданы ради них, и называют природу какой-либо вещи хорошей или дурной, здоровой или гнилой и испорченной, смотря по тому, как она на них действует. Так, например, если движение, воспринимаемое нервами от предметов, представляемых посредством глаз, способствует здоровью, то предметы, служащие причиной этого движения, называются *красивыми*. В противном случае они называются *безобразными*. Далее, то, что действует на чувство через ноздри, называют благовонным или 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 гармонию. 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, другому кажется злом, что одному кажется упорядоченным, другому

представляется 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*)<sup>1</sup>, а вещами воображения (*entia imaginationis*); и, таким образом, все аргументы, приводимые против нас и опирающиеся на подобные понятия, можно легко опровергнуть. В самом деле, многие ведут обыкновенно свои доказательства следующим образом: если все было необходимым следствием совершеннейшей природы Бога, то откуда же в природе произошло так много несовершенства, как-то: порча вещей до зловония, безобразие их, возбуждающее отвращение, беспорядок, зло, грех и т. д.? Все это, говорю я, легко опровергнуть. Ибо о

---

<sup>1</sup> «Вещи рассудка» и «вещи воображения» — это «мысленные сущности», которые существуют не в реальной действительности, а в сознании, в уме мыслящего существа. В отличие от «вещей рассудка» (абстрактных понятий) «вещи воображения» являются фиктивными, вымышленными. (Прим. ред.)

совершенстве вещей должно судить по одной только их природе и способности; вещи более или менее совершенны вовсе не потому, что они услаждают или оскорбляют человеческое чувство, что они полезны для человеческой природы или враждебны ей. На вопрос же, почему Бог не создал всех людей таким образом, чтобы они руководствовались одним только рассудком (*ratio*), у меня нет другого ответа, кроме следующего: конечно, потому, что у него было достаточно материала для сотворения всего, от самой высшей степени совершенства до самой низшей; или, прямее говоря, потому, что законы его природы настолько обширны, что их было достаточно для произведения всего, что только может представить себе бесконечный разум, как я доказал это в теореме 16.

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

# ЧАСТЬ ВТОРАЯ

## О ПРИРОДЕ И ПРОИСХОЖДЕНИИ ДУШИ

### ПРЕДИСЛОВИЕ

Перехожу теперь к изложению того, что должно быть необходимым следствием сущности Бога, существа вечного и бесконечного.

Конечно, это изложение не будет обнимать всего (так как в т. 16, ч. I, мы доказали, что из сущности Бога должно вытекать бесконечно многое бесконечно многими способами). В него войдет только то, что может привести нас, как бы руку за руку, к познанию *человеческой души* (*mens humana*) и ее высочайшего блаженства.

### ОПРЕДЕЛЕНИЯ

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

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

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

**Объяснение.** Я говорю *понятие* (*conceptus*), а не *восприятие* (*perceptio*), так как слово «восприятие»

как будто указывает на пассивное отношение души к объекту. Напротив, слово «понятие», как кажется, выражает *действие* души.

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

**Объяснение.** Я говорю *внутренние* признаки для исключения признака внешнего, именно согласия идеи 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.

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 действовании, что все вместе составляют причину одного действия, то я смотрю на всех них как на одну отдельную вещь.

## 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. Постулаты см. после теоремы 13.

### *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. к 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, мышление 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 многое бесконечно многими способами, необходимо бесконечно по силе своего мышления. Таким образом, мы представляем это существо бесконечным, обращая внимание на одно только его мышление, и потому мышление необходимо составляет (по

опр. 4 и 6, ч. 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.

## *Теорема 3*

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

**Доказательство.** Бог может мыслить (по т. 1) бесконечно многое бесконечно многими способами, иными словами (что то же по т. 16, ч. I), он может образовать идею своей сущности и всего, необходимо вытекающего из нее. Но все, что находится во власти Бога, необходимо существует (по т. 35, ч. I). Следовательно, таковая идея необходимо существует и существует не иначе, как в Боге (по т. 15, ч. I); что и требовалось доказать.

**Схотлия.** Под могуществом (potentia) Бога обыкновенно понимают свободную волю и право Бога над 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 в королляриях 1 и 2 теоремы 32, ч. I, а в теореме 16, ч. I, показали, что Бог действует по той же самой необходимости, с какой он сам себя познает, т. е. как из необходимости божественной природы следует (как все единогласно утверждают это), что Бог познает себя, так с той же самой необходимостью следует, что Бог производит бесконечно многое бесконечно многими способами. Затем мы показали (т. 34, ч. I), что могущество Бога есть не что иное,

как его действенная сущность, и потому представлять, что Бог не действует, для нас так же невозможно, как представлять, что он не существует. Мало того, если бы я хотел идти далее, я мог бы показать, что то могущество, какое обыкновенно придают Богу, есть не только могущество человеческое (а это показывает, что Бога представляют человеком или по образу человека), но даже включает в себе бессилие. Но я не хочу говорить об одном и том же несколько раз. Я только настоятельно прошу читателя еще и еще раз обсудить то, что было говорено об этом предмете в ч. I с теоремы 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.*

**Доказательство.** Бесконечный ум (*intellectus infinitus*) (по т. 30, ч. I) постигает только атрибуты Бога и его модусы. Но Бог един (по кор. 1 к т. 14, ч. I). Следовательно, и идея Бога, из которой вытекает бесконечно многое бесконечно многими способами, может быть только одна; что и требовалось доказать.

### *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.*

**Доказательство.** Это ясно из теоремы 3 этой части. Мы пришли в ней к заключению, что Бог может образовать идею своей сущности и всего, необходимо вытекающего из нее, вследствие одного того, что он есть вещь мыслящая, а не потому, что он составляет объект своей идеи. Следовательно, формальное бытие идей имеет своей причиной Бога, поскольку он есть вещь мыслящая. Иначе это можно доказать таким образом. Формальное бытие идей есть модус мышления (что само собой ясно), т. е. (по кор. к т. 25, ч. I) модус, выражающий известным образом природу Бога, поскольку он есть вещь мыслящая. А потому этот модус не включает в себе представления ни о каком другом атрибуте Бога (по т. 10, ч. I) и составляет, следовательно, единственно действие мышления, а не какого-либо другого атрибута (по акс. 4, ч. I). Итак, формальное бытие идей имеет своей причиной Бога, только поскольку он рассматривается как вещь мыслящая, и т. д.; что и требовалось доказать.

### *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.*

**Доказательство.** Всякий атрибут познается сам через себя независимо от всякого другого (по т. 10, ч. I). Поэтому модусы всякого атрибута включают в себе представление только своего атрибута и никакого другого. Следовательно (по акс. 4, ч. I), они имеют своей причиной Бога, поскольку он рассматривается только под тем атрибутом, модусы которого они составляют, а не под каким-либо иным; что и требовалось доказать.

**Королларий.** Отсюда следует, что формальное бытие вещей, не составляющих модусов мышления, вытекает из божественной природы не потому, чтобы Бог сначала познал эти вещи: объекты идей вытекают

и выводятся из своих атрибутов таким же образом и в той же самой необходимости, в какой идеи вытекают, как мы показали, из атрибута мышления.

### Теорема 7

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

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

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

**Схотлия.** Прежде чем идти далее, нам надо припомнить здесь уже доказанное нами выше: а именно, что все, что только может быть представляемо бесконечным умом как составляющее сущность субстанции, относится только к одной субстанции и что, следовательно, субстанция мыслящая и субстанция протяженная составляют одну и ту же субстанцию, понимаемую в одном случае под одним атрибутом, в другом — под другим. Точно так же модус протяжения и идея этого модуса составляют одну и ту же вещь, только выраженную двумя способами. Это как бы в тумане видели, кажется, и некоторые из еврейских писателей<sup>1</sup>: они утверждали, что Бог, ум Бога и вещи, им мыслимые, составляют одно и то же. Так, например, круг, существующий в природе, и идея этого круга, находящаяся также в Боге, есть одна и та же вещь, выраженная различными атрибутами. Так

---

<sup>1</sup> Комментаторы полагают, что Спиноза имел в виду пантеистические учения, в первую очередь еврейского философа и богослова XII в. Моисея Маймонида. (*Прим. ред.*)

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 это яснее.

### *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.*

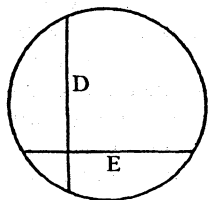
**Доказательство.** Эта теорема ясна из предыдущей схолии.

**Королларий.** Отсюда следует, что, пока отдельные вещи существуют, только поскольку они содержатся в атрибутах Бога, их объективное бытие, т. е. идеи, существует, только поскольку существует бесконечная идея Бога. Если же отдельным вещам приписывают

существование, не только поскольку они содержатся в атрибутах Бога, но и поскольку они имеют временное продолжение, то это значит, что идеи их также заключают в себе такого рода существование, в силу которого им приписывается временное продолжение.

**Схолия.** Если бы кто-нибудь пожелал, чтобы я привел пример для более полного уяснения сказанного, то я должен был бы признаться, что не могу представить ни одного, который дал бы адекватное объяснение этого предмета, единственного в своем роде

Однако попытаюсь объяснить его, насколько это возможно. Природа круга такова, что все прямоугольные четырехугольники, построенные из отрезков прямых линий, пересекающихся в одной и той же точке внутри его, равновелики между собой. Таким образом, в круге заключается бесконечное число равновеликих прямоугольных четырехугольников. Однако про каждый из них можно сказать, что он существует только постольку, поскольку существует круг, и что идея каждого из этих прямоугольных четырехугольников может быть названа существующей лишь постольку, поскольку она содержится в идее



круга. Представим себе теперь, что из бесконечного числа таких прямоугольников в действительности существуют только два, а именно прямоугольники, построенные из отрезков линий E и D. Конечно, идеи этих прямоугольников также существуют теперь, не

только поскольку они содержатся в идее круга, но и поскольку обнимают собой существование данных прямоугольников, чем они и отличаются от всех остальных идей прочих прямоугольников.

### 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 так далее до бесконечности.*

**Доказательство.** Идея отдельной вещи, существующей в действительности, составляет особый модус мышления, отличный от всех других модусов (по кор. и сх. к т. 8), который, следовательно (по т. 6), имеет своей причиной Бога, поскольку он есть вещь мыслящая. Но (по т. 28, ч. I) не поскольку он есть вещь абсолютно мыслящая, а поскольку он рассматривается находящимся в состоянии другого модуса мышления, имеющего своей причиной Бога, поскольку он находится в состоянии третьего модуса мышления, и так до бесконечности. Но порядок и связь идей (по т. 7) те же, что порядок и связь причин. Следовательно, причину какой-либо отдельной идеи составляет другая идея, иными словами, Бог, поскольку он рассматривается составляющим эту другую идею; эта в свою очередь имеет своей причиной Бога, поскольку он составляет третью идею, и так до бесконечности; что и требовалось доказать.

**Королларий.** В Боге существует познание всего, что имеет место в отдельном объекте какой-либо идеи, только поскольку он имеет идею того же объекта.

**Доказательство.** В Боге существует идея всего, что только имеет место в отдельном объекте какой-либо идеи (по т. 3), не поскольку он бесконечен, но

поскольку рассматривается составляющим другую идею отдельной вещи (по т. 8). Но порядок и связь идей (по т. 7) те же, что порядок и связь вещей. Следовательно, познание того, что имеет место в каком-либо отдельном объекте, существует в Боге единственно постольку, поскольку он имеет идею этого объекта; что и требовалось доказать.

### *Теорема 10*

*Сущности человека не присуща субстанциальность, иными словами, субстанция не составляет форму человека.*

**Доказательство.** Субстанциальность включает в себе необходимо существование (по т. 7, ч. I). Поэтому если бы сущности человека была присуща субстанциальность, то, раз дана субстанция, необходимо был бы дан (по опр. 2) и человек и, следовательно, он необходимо существовал бы; а это (по акс. I) нелепо. Следовательно, и т. д.; что и требовалось доказать.

**Схотия 1.** Эта теорема доказывается также из теоремы 5, ч. I, а именно из того, что двух субстанций одной и той же природы быть не может. А так как людей может существовать много, то то, что составляет форму человека, не есть субстанциальность. Кроме того, эта теорема, как всякий легко может видеть, вытекает из других свойств субстанции, а именно из того, что субстанция по своей природе бесконечна, неизменяема, неделима и т. д.

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

**Доказательство.** В самом деле, субстанциальность (по т. 10) не присуща сущности человека. Следовательно, сущность человека (по т. 15, ч. I) составляет нечто существующее в Боге, что без Бога не может ни существовать, ни быть представляемо, иными словами (по кор. к т. 25, ч. I), состояние или модус,

выражающий природу Бога известным и определенным образом.

**Схolia 2.** Все, конечно, должны согласиться в том, что без Бога ничто не может ни существовать, ни быть представляемо: все признают, что Бог составляет единственную причину всех вещей, как их сущности, так и существования, т. е. что Бог составляет причину вещей не только в отношении их происхождения, но и в отношении их бытия. Но при этом большей частью говорят, что к сущности какой-либо вещи относится то, без чего вещь не может ни существовать, ни быть представляема; и, таким образом, или полагают, что божественная природа присуща сущности сотворенных вещей, или что сотворенные вещи могут существовать и быть представляемы без Бога, или же, что вернее, не оказываются достаточно последовательными. Причина этого, на мой взгляд, та, что не был соблюден порядок в ходе философской мысли. Божественную природу, которую должно было бы рассматривать прежде всего в силу того, что она в порядке познания предшествует как познанию, так и природе, поставили последней, вещи же, называемые объектами чувств, — самыми первыми. От этого и произошло то, что вещи естественные они рассмотрели, о божественной же природе думали менее, чем о чем-либо, и когда затем обратились к ее рассмотрению, то они всего менее могли думать о первоначальных своих вымыслах, на которых построили знание естественных вещей, так как в познании божественной природы это не могло принести никакой пользы; поэтому нет ничего удивительного, что они на каждом шагу противоречили сами себе.

Но оставим это. Моею целью было здесь показать только, почему я не сказал, что к сущности какой-либо вещи относится то, без чего она не может ни существовать, ни быть представляема: именно потому, что отдельные вещи без Бога не могут ни существовать, ни быть представляемы; однако же Бог не относится к их сущности; сущность вещи необходимо со-

ставляет, как я сказал, то, существование чего влечет за собой существование вещи и по уничтожении чего уничтожается и вещь, или то, без чего вещь не может ни существовать, ни быть представляема, и наоборот.

### *Теорема 11*

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

**Доказательство.** Сущность человека (по кор. к т. 10) составляют известные модусы атрибутов Бога: а именно (по акс. 2) модусы мышления, из которых (по акс. 3) по своей природе первое всех других идея, и если она существует, то в том же индивидууме (по акс. 3) должны существовать и остальные модусы (именно те, которых она по своей природе первое). Следовательно, идея есть первое, что составляет бытие человеческой души. Но это не может быть идея несуществующей вещи, ибо в таком случае (по кор. т. 8) сама идея не могла бы быть названа существующей. Следовательно, это есть идея вещи, существующей в действительности (актуально). Но не вещи бесконечной, так как бесконечная вещь (по т. 21 и 22, ч. I) должна всего необходимо существовать; а в данном случае это (по акс. 1) нелепо. Следовательно, первое, что составляет действительное бытие человеческой души, есть идея отдельной вещи, существующей в действительности (актуально); что и требовалось доказать.

**Королларий.** Отсюда следует, что человеческая душа есть часть бесконечного разума Бога. Поэтому, когда мы говорим, что человеческая душа воспринимает то или другое, мы этим говорим только, что Бог, не поскольку он бесконечен, а поскольку он выражается природой человеческой души, иными словами, поскольку он составляет сущность ее, имеет ту или другую идею. Говоря же, что Бог имеет ту или другую идею, не только поскольку он составляет природу че-

ловеческой 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.

**Схолия.** Без сомнения, читатели здесь остановятся и им придет на мысль многое, что помешает идти далее. Поэтому я прошу их не спеша продолжать со мной путь и не выносить суждения об этом до тех пор, пока не прочтут всего.

## *Теорема 12*

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

**Доказательство.** В Боге (по кор. к т. 9) необходимо существует познание всего, что имеет место в объекте какой-либо идеи, поскольку он рассматривается составляющим идею данного объекта, т. е. (по т. 11) поскольку он составляет душу какой-либо вещи. Следовательно, в Боге необходимо существует познание всего, что имеет место в объекте идеи, составляющей человеческую душу, поскольку Бог составляет природу человеческой души, т. е. (по кор. к т. 11) познание этого объекта необходимо будет в душе, иными словами, душа воспринимает его; что и требовалось доказать.

**Схолия.** Эта теорема вытекает и еще яснее уразумевается из схолии к теореме 7, которую и смотри.

## *Теорема 13*

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

**Доказательство.** Если бы тело не было объектом человеческой души, то идеи о состояниях тела находились бы в Боге (по кор. к т. 9), не поскольку он составляет человеческую душу, а поскольку он составляет душу какой-либо иной вещи; т. е. (по кор. к т. 11) в нашей душе не было бы идей о состояниях тела. Но (по акс. 4) мы имеем идеи о состояниях тела. Следовательно, объект идеи, составляющей человеческую душу, есть тело и притом (по т. 11) в действительности (актуально) существующее. Далее, если бы, кроме тела, был еще какой-либо другой объект души, то в нашей душе необходимо должна была бы находиться идея о каком-либо его действии, так как (по т. 36, ч. I) не существует ничего, из чего не вытекало бы какого-либо действия. Но (по акс. 5) никакой такой идеи в нашей душе нет. Следовательно, объектом нашей души служит тело, в действительности (актуально) существующее, и ничего более; что и требовалось доказать.

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

**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 заклю-

чает 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*.

### *Аксиома 1*

Все тела или движутся, или покоятся.

### *Аксиома 2*

Всякое тело движется то медленнее, то скорее.

### *Лемма 1*

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

**Доказательство.** Первая часть этой леммы, полагаю, ясна сама собой. А что тела не различаются между собой по своей субстанции, это следует как из

теоремы 5, так и из теоремы 8, ч. I, но еще яснее из того, что было сказано в схолии к теореме 15, ч. I.

### *Лемма 2*

*Все тела имеют между собой нечто общее.*

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

### *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.*

**Доказательство.** Тела (по опр. 1 этой части) суть единичные вещи, различающиеся между собой (по лемме 1) движением и покоем; следовательно (по т. 28, ч. I), каждое из них необходимо должно определяться к движению и покою другой единичной вещью, а именно (по т. 6) другим телом, которое (по акс. 1) также движется или покоится. Но оно также (на том же основании) может двигаться или покоиться только в том случае, если определено к движению или покою третьим телом, это в свою очередь (на том же основании) — четвертым, и так до бесконечности; что и требовалось доказать.

**Короллярий.** Отсюда следует, что тело движущееся движется до тех пор, пока не будет определено к покою другим телом; и что тело покоящееся также покоится до тех пор, пока не будет определено к движению другим телом. Это ясно само собой. Ибо если я предположу, например, что тело *A* покоится, и не буду обращать внимания на другие движущиеся тела, то я не могу сказать о теле *A* ничего, кроме того, что оно покоится. Так что если затем случится, что тело *A* станет двигаться,

то, конечно, это не может произойти вследствие того, что оно покоилось, так как следствием этого покоя мог быть единственно только покой же тела  $A$ . Наоборот, если предположить, что тело  $A$  движется, то, обращая внимание только на  $A$ , мы можем сказать о нем только то, что оно движется. Так что если затем случится, что  $A$  будет находиться в покое, то это также не может, конечно, произойти вследствие движения, которое оно имело, так как следствием движения тела  $A$  могло быть только движение его. Следовательно, покой происходит от вещи, которой не было в  $A$ , а именно от внешней причины, определившей тело  $A$  к покою.

### *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.

### *Аксиома 2*

Когда какое-либо тело двигающееся ударяется о другое тело покоящееся, которое оно не может привести в движение, оно отражается, продолжая дви-



гаться; и угол, образуемый линией отраженного движения с той плоскостью покоящегося тела, о которую ударяется тело двигающееся, равен углу, образованному линией первоначального движения с той же плоскостью.

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

## 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.*

### Аксиома 3

Чем большими или меньшими поверхностями соприкасаются друг с другом части какого-либо индивидуума или сложного тела, тем труднее или тем легче можно заставить их изменить свое положение и, следовательно, тем легче или труднее заставить самый индивидуум принять другую фигуру. Поэтому те тела, части которых соприкасаются друг с другом большими поверхностями, я буду называть *твердыми*; части которых соприкасаются малыми поверхностями, — *мягкими* и, наконец, те, части которых подвижны между собой, — *жидкими*.

### Лемма 4

*Если в каком-либо теле или индивидууме, составленном из нескольких тел, некоторые из этих последних выделяются, а на их место станет такое же число других тел той же природы, то индивидуум сохранит свою прежнюю природу без всякого изменения своей формы.*

**Доказательство.** Тела (по лемме 1) по своей субстанции не различаются между собой. То, что состав-

ляет форму индивидуума, состоит (по предыдущему определению) в связи составляющих его тел. Но эта связь, хотя бы тела, составляющие индивидуум, беспрерывно менялись (по предположению), остается той же самой. Следовательно, и индивидуум будет сохранять свою прежнюю природу как в отношении своей субстанции, так и в отношении своего модуса; что и требовалось доказать.

### *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 индивидуум также сохранит свою прежнюю природу без всякого изменения своей формы.*

**Доказательство** этой леммы то же, что и предыдущей.

### *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.*

**Доказательство.** Это ясно само собой, так как предполагается, что он сохранит все, что, согласно определению, составляет его форму.

### *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.*

**Доказательство.** Это ясно из самого определения индивидуума, которое см. перед леммой 4.

**Схотия.** 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 лемме 7) без всякого изменения своей природы двигаться то скорее, то медленнее и, следовательно, сообщать свои движения другим частям то скорее, то медленнее. Далее, если мы представим себе третий род индивидуумов, составленный из означенных индивидуумов второго рода, то найдем, что он может изменяться еще многими другими способами без всякого изменения своей формы.

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

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

## ПОСТУЛАТЫ

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

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

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

4. Человеческое тело нуждается для своего сохранения в весьма многих других телах, через которые оно беспрерывно 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.

### *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. к 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.

### *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.*

**Доказательство.** Все состояния, в которые приводится какое-либо тело, вытекают (по акс. 1, после кор. к лемме 3) как из природы тела, подвергающегося воздействию, так и из природы тела действующего. Поэтому идея их (по акс. 4, ч. I) необходимо будет заключать в себе природу и того и другого. Следовательно, идея всякого состояния, в которое тело человеческое приводится действием внешних тел, заключает в себе как природу человеческого тела, так и природу тела внешнего; что и требовалось доказать.

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

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

### *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.

**Доказательство.** Очевидно, это так. В самом деле, пока человеческое тело будет находиться в таком состоянии, душа человеческая (по т. 12) будет созерцать это состояние тела, т. е. (по т. 16) будет иметь идею модуса, действительно (актуально) существующего, заключающую в себе природу внешнего тела, т. е. идею, которая не исключает существование или наличность внешнего тела, а полагает. Следовательно, душа человеческая (по кор. 1 к т. 16) до тех пор будет смотреть на внешнее тело, как на действительно существующее или находящееся налицо, пока и т. д.; что и требовалось доказать.

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

**Доказательство.** Внешние тела, заставляя жидкие части человеческого тела ударяться о части более мягкие (по пост. 5), изменяют поверхности последних. Вследствие этого (см. акс. 2, после кор. к лемме 3) жидкие части отражаются от мягких иначе, чем прежде, и если затем снова встречаются с этими новыми поверхностями в своем свободном движении, то отражаются от них точно так же, как когда они направлялись к этим поверхностям внешними телами. Вследствие этого, когда они, так отраженные, будут продолжать двигаться, они будут действовать на человеческое тело по-прежнему. Душа же (по т. 12) снова будет иметь это действие объектом мышления, т. е. (по т. 17) снова будет смотреть на внешнее тело как на находящееся налицо; и это будет повторяться всякий раз, как жидкие части человеческого тела

встретятся в своем свободном движении с теми же самыми поверхностями. Таким образом, хотя бы внешние тела, от которых тело человеческое однажды подверглось действию, и не существовали, душа, однако, будет смотреть на них, как на находящиеся налицо всякий раз, как будет повторяться такое действие; что и требовалось доказать.

**Схолия.** Итак, мы видим, каким образом может произойти то, что мы, как это часто бывает, смотрим на то, чего не существует, как на находящееся налицо. Может быть, это происходит и по другим причинам, но для меня достаточно показать здесь одну, которой я мог бы объяснить это так же хорошо, как если бы я вывел это из истинной причины. Однако я не думаю, чтобы я очень уклонился от истинной причины, так как все те постулаты, которые я принял, едва ли содержат что-либо, что не было бы известно из опыта, в котором нам нельзя сомневаться после того, как мы доказали, что тело человеческое существует так, как мы его ощущаем (см. кор. к т. 13). Кроме того (из пред. кор. и кор 2 к т. 16), мы ясно понимаем, в чем состоит различие между идеей, например, Петра, составляющей сущность души его, и идеей Петра, существующей в другом человеке, положим в Павле. Первая прямо выражает сущность тела самого Петра и включает в себе существование только до тех пор, пока существует Петр. Вторая же более указывает на состояние тела Павла, чем на природу Петра, и, следовательно, если такое состояние тела Павла будет продолжаться, душа его будет смотреть на Петра как на находящегося налицо, хотя бы он и не существовал.

Чтобы сохранить слова в их обыкновенном употреблении, мы будем называть далее такие состояния человеческого тела, идеи которых представляют нам внешние тела находящимися налицо, *образами вещей* (*reignit imagines*), хотя бы они и не переславали 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 только, что она воображает; ошибается она лишь постольку, поскольку рассматривается лишенной идеи, исключаяющей 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.

### *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.*

**Доказательство.** Душа (по кор. к т. 17) воображает какое-либо тело по той причине, что следы, оставленные внешним телом, действуют на человеческое тело и располагают его точно таким же образом, как в то время, когда некоторые части его подвергались действию со стороны самого внешнего тела. Но (по предположению) тело находилось тогда в таком состоянии, что душа воображала сразу два тела. Следовательно, и теперь она будет воображать сразу два тела, и если вообразит одно из них, то тотчас же вспомнит и о другом.

**Схолия.** Отсюда ясно, что такое *память*. Она есть не что иное, как некоторое сцепление идей, заключающих в себе природу вещей, находящихся вне человеческого тела, происходящее в душе сообразно с порядком и сцеплением состояний человеческого тела.

Я говорю, во-первых, что память есть сцепление только идей, *закрывающих* 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, с помощью которого душа постигает вещи в их первых причинах и который один и тот же для всех людей.

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

### Теорема 19

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

**Доказательство.** Душа человеческая есть сама идея, иными словами, познание человеческого тела (по т. 13), находящаяся (по т. 9) в Боге, поскольку он рассматривается составляющим другую идею отдельной вещи; или же так как (по пост. 4) тело человеческое нуждается в весьма многих телах, через которые оно беспрерывно возрождается, а порядок и связь идей (по т. 7) те же, что порядок и связь причин, то, следовательно, эта идея будет находиться в Боге, поскольку он рассматривается составляющим идеи весьма многих отдельных вещей. Таким образом, Бог имеет идею человеческого тела, иными словами, сознает его, поскольку он составляет весьма многие идеи, а не поскольку он составляет природу души человеческой, т. е. (по кор. к т. 11) душа человеческая непосредственно человеческого тела не сознает. Но идеи состояний тела находятся в Боге, поскольку он составляет природу человеческой души, иными словами, человеческая душа воспринимает эти состояния (по т. 12), а следовательно (по т. 16), и само человеческое тело и притом (по т. 17) как действительно (актуально) существующее. Таким образом, душа человеческая только постольку и воспринимает человеческое тело; что и требовалось доказать.

### *Теорема 20*

*В Боге существует также идея, иными словами, познание человеческой души, протекающая 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 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.

**Схолия.** Эту теорему гораздо яснее можно понять из сказанного в схолии к теореме 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, а именно атрибутом мышления. Следовательно, говорю 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.

### *Теорема 22*

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

**Доказательство.** Идеи идей состояний проистекают в Боге таким же образом и относятся к Богу точно так же, как сами идеи состояний; это доказывается таким же образом, как теорема 20. Но идеи состояний тела находятся в человеческой душе (по т. 12), т. е. (по кор. к т. 11) в Боге, поскольку он составляет сущность человеческой души. Следовательно, идеи этих идей будут находиться в Боге, поскольку он имеет познание, или идею, человеческой души, т. е. (по т. 21) в самой человеческой душе, которая, следовательно, воспринимает не только состояния тела, но также и идеи их; что и требовалось доказать.

### *Теорема 23*

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

**Доказательство.** Идея, или познание, души (по т. 20) проистекает в Боге таким же образом и относится к нему точно так же, как идея, или познание, тела. А так как (по т. 19) душа человеческая не познает человеческое тело само по себе, т. е. (по кор. к т. 11) так как познание человеческого тела имеет место в Боге не постольку, поскольку он составляет природу человеческой души, то и познание души имеет место в Боге не постольку, поскольку он составляет сущность человеческой души; и следовательно (по тому же кор. к т. 11), постольку человеческая душа не познает самое себя. Далее, идеи состояний, которым подвергается тело, обнимают собой природу самого человеческого тела (по т. 16), т. е. (по т. 13) сходны с природой души. Поэтому познание этих идей необходимо будет заключать в себе познание души. Но в человеческой душе (по т. 22) находится познание этих идей. Следовательно, человеческая душа лишь постольку и знает самое себя; что и требовалось доказать.

## Теорема 24

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

**Доказательство.** Части, слагающие человеческое тело, относятся к сущности самого тела лишь постольку, поскольку они сообщают друг другу известным образом свои движения (см. опр., после кор. к лемме 3), а не поскольку они могут быть рассматриваемы как индивидуумы безотносительно к человеческому телу. В самом деле, части человеческого тела (по пост. 1) представляют собой очень сложные индивидуумы, части которых (по лемме 4) могут выделяться из человеческого тела при полном сохранении его природы и формы и сообщать свои движения иным телам иным способом (см. акс. 2, после леммы 3). Таким образом (по т. 3), идея, или познание, каждой части будет находиться в Боге, поскольку он рассматривается составляющим другую идею отдельной вещи, которая по порядку природы первее самой этой части (по т. 7). То же самое должно сказать далее и о каждой части самого индивидуума, составляющего человеческое тело. Таким образом, познание всякой части, входящей в состав человеческого тела, существует в Боге, поскольку он составляет весьма многие идеи вещей, а не поскольку он имеет только идею человеческого тела, т. е. (по т. 13) идею, составляющую природу человеческой души. И следовательно (по кор. к т. 11), душа человеческая не заключает в себе адекватного познания частей, слагающих человеческое тело; что и требовалось доказать.

## Теорема 25

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

**Доказательство.** Мы показали (по т. 16), что идея состояния человеческого тела обнимает собой приро-

ду внешнего тела постольку, поскольку последнее определяет известным образом само человеческое тело. Идея же, или познание, внешнего тела, поскольку последнее составляет индивидуум безотносительно к человеческому телу, существует в Боге (по т. 9), поскольку он рассматривается составляющим идею другой вещи, которая (по т. 7) по своей природе первое этого внешнего тела. Следовательно, адекватное познание внешнего тела существует в Боге не постольку, поскольку он имеет идею состояния человеческого тела, иными словами, идея какого бы то ни было состояния человеческого тела не включает в себе адекватного познания внешнего тела; что и требовалось доказать.

### 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 (пот. 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. к т. 17); каким-либо иным способом воображать внешние тела действительно

(актуально) существующими душа (по т. 25) и не может. Следовательно (по т. 25), поскольку человеческая душа воображает внешнее тело, она не имеет адекватного познания его; что и требовалось доказать.

### *Теорема 27*

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

**Доказательство.** Всякая идея какого бы то ни было состояния человеческого тела заключает в себе природу человеческого тела постольку, поскольку само человеческое тело рассматривается находящимся в некотором определенном состоянии (см. т. 16). Но, поскольку человеческое тело составляет индивидуум, способный подвергаться весьма многим другим действиям, его идея и т. д. (см. доказательство к т. 25).

### *Теорема 28*

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

**Доказательство.** Идеи состояний человеческого тела заключают в себе природу как самого человеческого тела, так и внешних тел (по т. 16); и притом они должны заключать в себе природу не только человеческого тела, но и его частей, ибо состояния суть (по пост. 3) способы (модусы — *modi*) внешних воздействий на части человеческого тела, а следовательно, и на все тело. Но (по т. 24 и 25) адекватное познание тел внешних, равно как и частей, составляющих человеческое тело, находится в Боге, поскольку он рассматривается составляющим не человеческую душу, но другие идеи. Следовательно, эти идеи состояний, поскольку они относятся к одной только человеческой душе, составляют как бы заключения без

посылок, т. е. (как само собой ясно) идеи смутные; что и требовалось доказать.

**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.*

**Доказательство.** Идея состояния человеческого тела (по т. 27) адекватного познания самого тела в себе не заключает, иными словами, не выражает адекватно его природы, т. е. (по т. 13) она с природой души адекватно не согласуется. Следовательно (по акс. 6, ч. I), идея этой идеи не выражает адекватно природы человеческой души, иными словами, не заключает в себе адекватного ее познания; что и требовалось доказать.

**Королларий.** Отсюда следует, что человеческая душа во всех случаях, когда она воспринимает вещи из 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 неадекватное познание о самой себе (по т. 29), о своем теле (по т. 27) и о внешних телах (по т. 25), но только (по т. 28 и ее сх.) искаженное и смутное.

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

### *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. I); 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. к т. 9). Поэтому, поскольку Бог рассматривается составляющим природу лишь человеческой души, он имеет о продолжении нашего тела познание весьма неадекватное, т. е. (по кор. к т. 11) это познание в нашей душе весьма неадекватно; что и требовалось доказать.

## Теорема 31

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

**Доказательство.** Всякая отдельная вещь, так же как и человеческое тело, должна определяться к существованию и действованию известным и определенным образом другой отдельной вещью; эта в свою очередь — третьей, и так до бесконечности (см. т. 28, ч. I). А так как, исходя из этого всеобщего свойства отдельных вещей, мы доказали в предыдущей теореме, что о продолжении нашего тела мы можем иметь лишь весьма неадекватное познание, то то же должны будем заключить и о продолжении отдельных вещей, а именно, что мы можем иметь о нем лишь весьма неадекватное познание; что и требовалось доказать.

**Королларий.** Отсюда следует, что все единичные вещи случайны и разрушимы. В самом деле, мы не можем иметь об их длительности никакого адекватного познания (по т. 30), а это и есть то, что должно разуметь под случайностью вещей и их способностью к разрушению (см. сх. 1 к 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.*

**Доказательство.** Все идеи, находящиеся в Боге, совершенно согласны со своими объектами (*ideata*) (по кор. к т. 7), и, следовательно, все они (по акс. 6, ч. I) истинны; что и требовалось доказать.

## Теорема 33

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

**Доказательство.** Если кто-то отрицает это, пусть представит себе, если возможно, положительный модус мышления, составляющий форму ошибки или ложности. Этот модус мышления не может находиться в Боге (по т. 32), а также не может ни находиться, ни быть представляем и вне Бога (по т. 15, ч. I). Следовательно, в идеях не может быть ничего положительного, вследствие чего они называются ложными; что и требовалось доказать.

### *Теорема 34*

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

**Доказательство.** Когда мы говорим, что в нас существует идея адекватная и совершенная, мы говорим этим (по кор. к т. 11) не что иное, как то, что в Боге существует адекватная и совершенная идея, поскольку он составляет сущность нашей души, следовательно (по т. 23), не что иное, как то, что такая идея истинна; что и требовалось доказать.

### *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 схолии к теореме 17 этой части я объяснил, в каком смысле ошибка состоит в недостатке познания. Для большего уяснения этого я дам такой пример. Люди заблуждаются, считая себя свободными. Это мнение основывается только на том, что свои действия они сознают, причин же, которыми они определяются, не знают. Следовательно, идея их свободы состоит в том, что они не знают никакой причины своих действий; что же касается того, что они говорят, будто человеческие действия зависят от свободы, то это слова, с которыми они не соединяют никакой идеи. В самом деле, что такое воля и каким образом двигает она тело, этого никто из них не знает; те же, которые болтают о другом и придумывают седалища и места пребывания души, обыкновенно возбуждают лишь смех или отвращение. 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 от Солнца и причины этого воображения. Так как, хотя бы мы впоследствии и узнали, что Солнце отстоит от нас более чем на 600 земных диаметров, тем не менее мы не перестанем воображать его вблизи; ибо мы воображаем Солнце на таком близком расстоянии не потому, что не знаем истинного расстояния до него, но потому, что состояние нашего тела обнимает собой сущность Солнца лишь постольку, поскольку само тело подвергается действию со стороны его.

### *Теорема 36*

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

**Доказательство.** Все идеи существуют в Боге (по т. 15, ч. I), и, поскольку они относятся к Богу, все они истинны (по т. 32) и (по кор. к т. 7) адекватны.

Следовательно, они неадекватны и смутны лишь постольку, поскольку они относятся к единичной душе кого-либо (об этом см. т. 24 и 28). И потому все они, как адекватные, так и неадекватные (по кор. к т. 6), вытекают с той же необходимостью; что и требовалось доказать.

### *Теорема 37*

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

**Доказательство.** Кто не согласен с этим, пусть вообразит, если возможно, что общее всем вещам составляет сущность какой-либо единичной вещи, например сущность вещи *В*. Следовательно (по опр. 2), оно не может без *В* ни существовать, ни быть представляемо. А это противно предположению. Итак, оно не относится к сущности *В*, а также не составляет и сущности какой-либо другой отдельной вещи; что и требовалось доказать.

### *Теорема 38*

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

**Доказательство.** Пусть *А* будет чем-либо общим всем телам и одинаково находящимся как в части какого-либо тела, так и в целом. Я говорю, что *А* может быть представляемо не иначе, как адекватно. В самом деле, идея его (по кор. к т. 7) необходимо будет в Боге адекватна, и поскольку он имеет идею человеческого тела, и поскольку имеет идеи его состояний, заключающих в себе (по т. 16, 25 и 27) как природу человеческого тела, так отчасти и природу тел внешних, т. е. (по т. 12 и т. 13) эта идея необходимо будет адекватна в Боге, поскольку он составляет человеческую душу, иными словами, поскольку он имеет идеи, суще-

ствующие в человеческой душе. Следовательно, душа (по кор. к т. 11) необходимо воспринимает *A* адекватно, и притом, как поскольку она воспринимает самое себя, так и поскольку она воспринимает свое или какое бы то ни было внешнее тело, иным образом *A* представляемо быть и не может; что и требовалось доказать.

**Королларий.** Отсюда следует, что существуют некоторые идеи или понятия, общие всем людям, так как (по лемме 2) все тела имеют между собой нечто общее, что (по т. 38) должно быть всеми воспринимается адекватно, т. е. ясно и отчетливо.

### *Теорема 39*

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

**Доказательство.** Пусть *A* будет то, что обще и свойственно человеческому телу и некоторым из внешних тел, что одинаково находится как в человеческом теле, так и в этих внешних телах и что, наконец, одинаково находится как в части каждого из внешних тел, так и в целом. В Боге (по кор. к т. 7) будет находиться адекватная идея этого *A*, и поскольку он имеет идею человеческого тела, и поскольку он имеет идеи этих внешних тел. Предположим теперь, что тело человеческое подвергается действию со стороны внешнего тела посредством того, что оно имеет с ним общего, т. е. посредством *A*. Идея этого состояния будет заключать в себе свойство *A* (по т. 16); следовательно (по тому же кор. к т. 7), идея этого состояния, поскольку она заключает в себе свойство *A*, будет адекватна в Боге, поскольку он составляет идею человеческого тела, т. е. (по т. 13) поскольку он составляет природу человеческой души. Следовательно

(по кор. к т. 11), эта идея будет адекватна также и в человеческой душе; что и требовалось доказать.

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

### 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. к т. 11), как то, что в самом божественном разуме существует идея, причину которой составляет Бог, не поскольку он бесконечен и не поскольку он подвергается воздействию со стороны идей весьма многих единичных вещей, но поскольку он составляет сущность только человеческой души.

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

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

Эти термины происходят вследствие того, что тело человеческое по своей ограниченности способно сразу образовать в себе отчетливо только известное число образов (что такое образ, я объяснил в сходимости к теореме 17). Если это число переступается, то такие образы начинают сливаться, и если это число образов, к одновременному отчетливому образованию которых тело способно, далеко переступается, то все они совершенно сливаются между собой. В таком случае, как ясно из короллария к теоремам 17 и 18, человеческая душа может сразу отчетливо воображать лишь столько тел, сколько образов может сразу образоваться в ее теле. Если же образы в теле совершенно сливаются, то и душа будет воображать все тела слитно, без всякой отчетливости, и понимать их как бы под одним атрибутом, именно под атрибутом сущего, вещи и т. д. Это можно вывести также и из того, что образы не всегда имеют одинаковую силу, а также и из других причин, аналогичных этим, излагать которые здесь нет нужды, так как для той цели, которую мы преследуем, достаточно рассмотреть только одну, ибо все они приводят к тому заключению, что эти термины обозначают идеи самые смутные.

Из подобных же причин возникли далее те понятия, которые называют *всеобщими* (универсальными, абстрактными), как-то: *человек, лошадь, собака* и т. д. А именно понятия эти возникают вследствие того, что в человеческом теле образуется столько образов, например людей, что они если не совершенно превосходят силу воображения, то, однако, в такой степени, что незначительны особенности, отличающие каждого из них (а именно цвет, величина 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 объяснять естественные вещи одними только образами вещей, возникло столько несогласий.

**Схолия 2.** Из всего вышесказанного становится ясно, что мы многое постигаем и образуем всеобщие понятия, во-первых, из отдельных вещей, искаженно, смутно и беспорядочно воспроизводимых перед нашим умом нашими чувствами (см. кор. к 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, сходные с теми, посредством которых мы воображаем вещи (см. сх. к 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. к т. 38, 39 с ее кор. и т. 40). Этот способ познания я буду называть *рас-судком 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 теоремы 197 книги Эвклида, 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.

### Теорема 41

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

**Доказательство.** К познанию первого рода относятся, как мы сказали в предыдущей схолии, все те идеи, которые неадекватны и смутны, следовательно (по т. 35), познание это есть единственная причина ложности. К познанию же второго и третьего

рода относятся, как мы сказали, идеи адекватные; и потому (по т. 34) оно необходимо истинно; что и требовалось доказать.

### *Теорема 42*

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

**Доказательство.** Это ясно само собой. Ибо кто умеет различать истинное и ложное, должен иметь адекватную идею истинного и ложного, т. е. (по сх. 2 к т. 40) познавать истинное и ложное по второму или третьему роду познания.

### *Теорема 43*

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

**Доказательство.** Истинная идея в нас — это такая идея, которая адекватна в Боге, поскольку он выражается природой человеческой души (по кор. к т. 11). Итак, положим, что в Боге, поскольку он выражается природой человеческой души, существует адекватная идея *А*. В Боге необходимо должна существовать также идея этой идеи, относящаяся к Богу точно так же, как и идея *А* (по т. 20, доказательство которой всеобщее). Но (по предположению) идея *А* относится к Богу, поскольку он выражается природой человеческой души; следовательно, и идея идеи *А* должна относиться к Богу точно таким же образом, т. е. (по тому же кор. к т. 11) эта адекватная идея идеи *А* будет находиться в самой душе, имеющей адекватную идею *А*. Итак, тот, кто имеет адекватную идею, иными словами (по т. 34), кто верно познает какую-либо вещь, должен в то же самое время иметь адекватную идею или истинное познание своего познания, т. е. (как само собой очевидно) должен вместе с тем и знать об этом; что и требовалось доказать.

**Схолия.** В схолии к теореме 21 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? Иными словами, 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 сам себя, и окружающую тьму, так и истина есть мерило и самой себя, и лжи.

Думаю, что я ответил этим на следующие вопросы. Если истинная идея отличается от ложной только согласием со своим объектом (*ideatum*), то обладает ли истинная идея какой-либо реальностью или совершенством преимущественно перед ложной (они ведь различаются между собой лишь по внешнему признаку), а следовательно, и человек, имеющий истинные идеи, имеет ли 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 теоремы 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 теоремах 19—35 со схолией последней из них; ясно также и различие между человеком, имеющим истинные идеи, и

тем, который имеет одни только ложные. Наконец, что касается последнего вопроса, а именно откуда человек может знать, что он имеет идею, согласную со своим объектом (*ideatum*), то я только что более чем достаточно показал, что это происходит из одного только того, что он имеет идею, согласную со 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. к т. 11), и, следовательно, необходимо, чтобы ясные и отчетливые идеи нашей души были так же истинны, как идеи Бога.

### *Теорема 44*

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

**Доказательство.** Природе разума свойственно воспринимать вещи правильно (по т. 41), а именно, как они существуют в себе (по акс. 6, ч. I), т. е. (по т. 29, ч. I) не как случайные, но как необходимые; что и требовалось доказать.

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

**Схолия.** Объясню в немногих словах, каким образом это происходит. Выше мы показали (т. 17 с ее кор.), что душа, хотя бы вещи и не существовали, однако всегда воображает их находящимися налицо, если только нет причин, исключающих их наличное существование. Затем (т. 18) мы показали, что если тело человеческое подверглось однажды действию одновременно со стороны двух внешних тел, то душа, воображая впоследствии какое-либо одно из них, тотчас же вспомнит и о другом, т. е. будет смотреть на оба тела как на находящиеся налицо, если только нет причин, исключающих их наличное суще-

ствование. 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 теоремы 18 ясно, что, как только он увидит утренний свет, он вообразит себе Солнце проходящим по небу тот же путь, как и в предыдущий день, иными словами, целый день, а вместе с тем одновременно с утром он вообразит Петра, с полднем — Павла, с вечером — Семена, т. е. существование Павла и Семена он вообразит в отношении к будущему времени. И наоборот, если он увидит вечером Семена, то отнесет Павла и Петра к прошедшему времени, именно воображая их вместе с прошедшим временем; и так он будет воображать тем 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 т. 44) 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 обще 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.

### *Теорема 45*

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

**Доказательство.** Идея единичной вещи, действительно (актуально) существующей, необходимо заключает в себе (по кор. к т. 8) как сущность, так и существование вещи. Но отдельные вещи (по т. 15, ч. I) без Бога представляемы быть не могут, а так как они (по т. 6) имеют своей причиной Бога, поскольку он рассматривается под тем атрибутом, модусы которого они составляют, то идеи их (по акс. 4, ч. I) необходимо должны заключать в себе представление их атрибута, т. е. (по опр. 6, ч. I) вечную и бесконечную сущность Бога; что и требовалось доказать.

**Схолия.** Под существованием я не разумею здесь временного продолжения, т. е. существования, поскольку оно понимается абстрактно и как некоторый вид количества. Я говорю о самой природе существования, приписываемого отдельным вещам на основании того, что из вечной необходимости божественной природы вытекает бесконечно многое бесконечно многими способами (см. т. 16, ч. I). Речь моя, говорю я, о самом существовании единичных вещей, поскольку они находятся в Боге. Ибо хотя каждая

отдельная вещь определяется к известного рода существованию другой отдельной вещью, однако сила, с которой каждая из них пребывает в своем существовании, вытекает из вечной необходимости божественной природы (см. об этом кор. к т. 24, ч. I).

### *Теорема 46*

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

**Доказательство.** Доказательство предыдущей теоремы всеобщее, и, будет ли вещь рассматриваться как часть или как целое, идея этой вещи, всей ее или части, будет (по т. 45) заключать в себе вечную и бесконечную сущность Бога. Поэтому то, что дает познание вечной и бесконечной сущности Бога, обще всем вещам и одинаково находится как в целом, так и в части, и, следовательно (по т. 38), это познание будет адекватно; что и требовалось доказать.

### *Теорема 47*

*Человеческая душа имеет адекватное познание вечной и бесконечной сущности Бога.*

**Доказательство.** Человеческая душа имеет идеи (по т. 22), из которых (по т. 23) она познает самое себя, свое тело (по т. 19) и (по кор. к т. 16 и по т. 17) внешние тела как действительно (актуально) существующие. Следовательно (по т. 45 и 46), она имеет адекватное познание вечной бесконечной сущности Бога; что и требовалось доказать.

**Схолия.** Отсюда мы видим, что бесконечная сущность Бога и его вечность всем известны. А так как все существует в Боге и представляется через Бога, то отсюда следует, что мы из этого познания можем вывести весьма многое, что будет адекватно познаваемо нами, и образовать через это тот третий род познания, о котором мы говорили в схолии 2 к теореме 40 и

преимущество и пользу которого покажем в пятой части. Что же касается до того, что люди не имеют столь же ясного познания Бога, как познание общих понятий, то это происходит потому, что они не могут воображать Бога так, как воображают тела, и что слово «бог» они связывают с образами вещей, которые обыкновенно видят; они и не могут избежать этого, так как беспрестанно подвергаются действию со стороны внешних тел. И действительно, большая часть ошибок состоит лишь в том, что мы неправильно прилагаем к вещам названия. Если, например, кто-либо говорит, что линии, проведенные из центра круга к его окружности, не равны, то, конечно, он разумеет под кругом нечто другое, чем математики. Точно так же, когда люди ошибаются в вычислении, в уме они имеют одни цифры, на бумаге — другие. Поэтому, обращая внимание на их ум, они, конечно, не ошибаются; однако мы считаем их ошибающимися, так как думаем, что в уме они имеют те же самые числа, которые стоят на бумаге. Если бы этого не было, то мы не верили бы, что они ошибаются, точно так же, как я не поверил, что ошибался человек, кричавший недавно, что его двор улетел на курицу соседа; мысль его была для меня достаточно ясна. Отсюда-то и возникает большая часть несогласий, а именно или вследствие того, что люди неправильно выражают свои мысли, или вследствие того, что неверно истолковывают чужие, ибо в действительности, в то время как они самым жестоким образом противоречат друг другу, они думают или то же самое, или различное, так что тех ошибок и нелепостей, которые они приписывают друг другу, на самом деле не существует.

### *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 к т. 17, ч. I), 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. I) 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 вымышленны, 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 определение 3), 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).

### 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.*

**Доказательство.** В душе (по т. 48) нет никакой абсолютной способности хотеть или не хотеть, но только отдельные волевые явления, именно то или другое утверждение, то или другое отрицание. Предположим, таким образом, какое-либо отдельное волевое явление, например модус мышления, в котором душа утверждает, что три угла треугольника равны двум прямым. Это утверждение заключает в себе понятие, или идею, треугольника, т. е. без идеи треугольника оно не может быть представляемо, так как сказать, что *A* заключает в себе понятие с *B*, то же самое, что сказать, что *A* не может быть представляемо без *B*. Затем это утверждение (по акс. 3) не может также и существовать без идеи треугольника. Следовательно, это утверждение без идеи треугольника не может ни существовать, ни быть представляемо. Далее, эта идея треугольника должна заключать в себе это же самое утверждение, а именно, что три угла его равны двум прямым. Поэтому и наоборот, означенная идея треугольника не может ни существовать, ни быть представляема без этого утверждения. Следовательно (по опр. 2), это утверждение относится к сущности треугольника и есть не что иное, как самая эта сущность. Но все, что мы сказали об этом волевом явлении (так как мы взяли его как первое попавшееся), должно сказать также и о всяком другом, а именно, что помимо идеи оно ничего не составляет; что и требовалось доказать.

**Королларий.** Воля и разум — одно и то же.

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

**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 включает 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. схолию к теореме 44 этой части. Следовательно, хотя бы предполагалось, что человек держится ложного, однако мы никогда не можем сказать, что он сознает это как достоверное. Ибо под достоверностью мы понимаем нечто положительное (см. т. 43 с ее сх.), а не просто отсутствие сомнения. Под недостатком же достоверности мы разумеем ложность.

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

Итак, я начну с первого и напомним читателям, что следует делать тщательное различие между идеей, или понятием, души и образами воображаемых нами

вещей. Затем необходимо делать различие между идеями и словами, которыми мы обозначаем вещи. Вследствие того, что эти три вещи, т. е. образы, слова и идеи, многими или совершенно смешиваются, или различаются недостаточно тщательно, или, наконец, недостаточно осторожно, на это учение о воле, знать которое решительно необходимо как для умозрения, так и для разумного устройства жизни, не обращено совершенно никакого внимания. Те, которые думают, будто идеи состоят в образах, возникающих в нас вследствие столкновения с телами, убеждены, что идеи тех вещей, о которых мы не можем составить никакого им подобного образа, суть не идеи, а только фикции, измышляемые нами по свободному произволу воли. Таким образом, они смотрят на идеи, как на немые фигуры на картине, и, будучи одержимы этим предрассудком, не видят, что всякая идея, в силу того, что она идея, заключает в себе утверждение или отрицание. Далее те, которые смешивают слова с идеей или с утверждением, заключающимся в идее, думают, что их воля может идти наперекор тому, что они чувствуют, между тем как они утверждают или отрицают что-либо противное их чувству только на одних словах. Но от этих предрассудков может легко отделаться всякий, кто обратит внимание на природу мышления, которое никоим образом не заключает в себе понятия протяжения; он ясно поймет из этого, что идея (составляя модус мышления) не состоит ни в образе какой-либо вещи, ни в словах, ибо сущность слов и образов составляется из одних только телесных движений, никоим образом не заключающих в себе понятия мышления.

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

Первое из них состоит в том, что воля будто бы простирается далее, чем разум, и, следовательно, отлична от него. Основание считать волю простирающейся далее, чем разум, составляет, как говорят, опыт, учащий нас, что мы не нуждаемся в большей,

чем имеем, способности к соглашению, т. е. к утверждению или отрицанию, для соглашения с бесконечным числом других вещей, которых не воспринимаем; в большей же способности к разумению мы нуждаемся. Следовательно, воля отличается от разума тем, что последний конечен, а она бесконечна. 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 равновесии, как Буриданов осел? Погибнет от голода и жажды? Если я соглашусь с этим, то мне скажут, что, по-видимому, я говорю не о человеке, а об осле 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 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 со 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 бо́льшую, чем дал, способность восприятия, но не бо́льшую, 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 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 обще всем им. Если же эту общую, или универсальную, идею всех

волевых явлений считают, таким образом, за способность, то нет ничего удивительного, если говорят, что эта способность простирается в бесконечность за пределы разума: универсальное одинаково прилагается как к одному индивидууму, так и к нескольким, равно как и к бесконечному числу их.

На 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. к 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. к т. 17); но я отрицаю, чтобы человек, поскольку он воспринимает, обходился без всякого утверждения. В самом деле, что такое значит воспринимать крылатого коня, как не утверждать об этом коне, что он имеет крылья? В самом деле, если бы душа, кроме крылатого коня, ничего другого не воспринимала, то она смотрела бы на него как на находящегося налицо

и не имела бы никакой причины сомневаться в его существовании, равно как и никакой возможности не признавать его, если только воображение крылатого коня не связано с идеей, уничтожающей существование этого коня, или если только душа не знает, что идея крылатого коня, которую она имеет, 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 обще всем этим идеям, а именно утверждение, адекватная сущность которого, поскольку она рассматривается, таким образом, абстрактно, должна находиться вследствие этого во всякой идее и лишь в этом смысле быть во всех идеях одной и той же; но не поскольку она рассматривается составляющей сущность идеи, ибо в этом отношении отдельные утверждения различаются между собой так же, как и самые идеи. Так, например, то утверждение, которое включает 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. к т. 47). Поэтому здесь следует в особенности обратить внимание на то, как легко мы впадаем в ошибку, смешивая универсальное с единичным и вещи лишь мыслимые или сущности абстрактные с реальными существами.

Наконец, что касается до четвертого возражения, то я скажу, что я совершенно согласен, что че-

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

Наконец, мне остается показать, какую пользу 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.

# ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

## О ПРОИСХОЖДЕНИИ И ПРИРОДЕ АФФЕКТОВ

### ПРЕДИСЛОВИЕ

Большинство тех, которые писали об *аффектах* и об *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.

## 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 опр. 1) когда из нашей природы проистекает что-либо в нас или вне нас, что через одну только ее может быть понято ясно и отчетливо. Наоборот, я говорю, что мы *страдаем* (что мы пассивны), когда в нас происходит или из нашей природы проистекает что-либо такое, чего мы составляем причину только частную.

3. Под *аффектами* я разумею состояние тела (corpis affectiones), которые увеличивают или уменьшают способность самого тела к действию, благоприятствуют ей или ограничивают ее, а вместе с тем и идеи этих состояний.

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

## ПОСТУЛАТЫ

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

Этот постулат, или аксиома, основывается на постулате 1 и леммах 5 и 7, следующих за теоремой 13, ч. II.

2. Человеческое тело может подвергаться многим изменениям и тем не менее сохранять впечатления или следы объектов (о которых см. пост. 5, ч. II),

а следовательно, и те же самые образы вещей (определения которых см. в сх. к т. 17, ч. II).

### 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.*

**Доказательство.** Идеи всякой человеческой души адекватны, другие искажены и смутны (по сх. к т. 40, ч. II). Адекватные идеи чьей-либо души адекватны в Боге, поскольку он составляет сущность этой самой души (по кор. к т. 11, ч. II); неадекватные же адекватны в Боге (по тому же кор.), поскольку он содержит в себе сущность не для одной только этой души, но в то же время и души и других тел. Далее, из всякой данной идеи необходимо должно вытекать какое-либо действие (по т. 36, ч. I), адекватную причину которого составляет Бог (см. опр. 1), не поскольку он бесконечен, но поскольку он рассматривается составляющим данную идею (см. т. 9, ч. II). Но то действие, причиной которого является Бог, поскольку он составляет такую идею, которая в чьей-либо душе адекватна, имеет своей адекватной причиной эту же самую душу (по кор. к т. 11, ч. II). Следовательно, душа наша (по опр. 2), поскольку она имеет идеи адекватные, необходимо является активной. Это первое. Далее (по тому же кор. к т. 11, ч. II), для всего того, что необходимо вытекает из идеи, которая адекватна в Боге, поскольку он имеет в себе не только душу одного человека, но и совмещает в себе вместе с душой этого человека также и души иных вещей, душа этого человека составляет причину не адекватную, но только частную. И потому (по опр. 2) душа, поскольку она имеет идеи неадекватные, необходимо является пассивной. Это второе. Следовательно, душа наша и т. д.; что и требовалось доказать.

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

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

**Схолия.** Это яснее можно понять из сказанного в схолии к теореме 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 случае — 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 теоремы 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 оценивать это, если не подтвердить сказанного опытом: так твердо убеждены они, что тело по одному только мановению души то движется, то покоится и производит весьма многое, зависящее исключительно от воли души и ее искусства измышления. В самом деле, того, к чему способно тело, до сих пор никто еще не определил, т. е. опыт никого еще до сих пор не научил, к каким действиям тело является способным в силу одних только законов природы, рассматриваемой исключительно в качестве телесной, и к чему оно не способно, 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 в бодрствующем состоянии; а это достаточно ясно показывает, что само тело в силу одних только законов своей природы способно ко многому, от чего приходит в изумление его душа. Никто не знает, далее, каким образом и какими средствами душа двигает тело, какую степень движения может она сообщить телу и с какой скоростью способна его двигать. Отсюда следует, что, когда люди говорят, что то или другое действие тела берет свое начало от души, имеющей власть над телом, они не знают, что говорят, и лишь в красивых словах сознаются, что истинная причина этого действия им неизвестна, и они несколько этому не удивляются. Но, скажут они, знают ли они, какими средствами душа двигает тело, или нет, опыт, однако, учит их, что, если бы душа не была способна к измышлению, тело оставалось бы инертно; опыт будто бы учит, далее, что

единственно во власти души находится говорить или молчать и многое другое, что они считают поэтому зависящим от ее решения. Но что касается до первого, то я спрошу их: разве опыт не учит их также, что и наоборот, если тело недействительно, то и душа не способна к мышлению? Когда тело покоится во сне, вместе с ним спит и душа и не имеет способности измышлять, как в бодрствующем состоянии. Далее, все, я думаю, испытали, что душа не всегда одинаково способна к мышлению об одном и том же предмете; но, смотря по тому, насколько способно тело к тому, чтобы в нем возник образ того или другого предмета, и душа является более или менее способной к созерцанию того или другого предмета. Но, говорят, из одних лишь законов природы, поскольку она рассматривается исключительно как телесная, невозможно было бы вывести причины архитектурных зданий, произведений живописи и тому подобного, что производит одно только человеческое искусство, и тело человеческое не могло бы построить какой-либо храм, если бы оно не определялось и не руководствовалось душою. Но я показал уже, что они не знают, к чему способно тело и что можно вывести из одного только рассмотрения его природы, а также, что сами они знают из опыта, что по одним лишь законам природы происходит весьма многое, возможности происхождения чего иначе, как по руководству души, они никогда не поверили бы, каково, например, то, что делают во сне лунатики и от чего сами они в бодрствующем 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 менее всего находится во власти людей и что они всего менее способны умерять свои страсти. Поэтому многие думают, что мы только то делаем свободно, к чему не сильно стремимся, так как стремление к этому легко может быть ограничено воспоминанием о другой вещи, часто приходящей нам на ум, и наоборот, всего менее мы свободны в том, к чему стремимся с великой страстью, которая не может быть умерена воспоминанием о другой вещи. Конечно, говорящим так ничто не препятствовало бы верить, что мы и во всем поступаем свободно, если бы только они не испытали, что мы делаем много такого, в чем впоследствии раскаиваемся, и что часто, волнуясь противоположными страстями, мы видим лучшее, а следуем худшему. Точно так же ребенок убежден, что свободно ищет молока, разгневанный мальчик — что он свободно желает мщения, трус — бегства. Пьяный убежден, что он по свободному определению души говорит то, что впоследствии трезвый желал бы взять назад. Точно так же помешанные, болтуны, дети и многие другие в том же роде убеждены, что они говорят по свободному определению души, между тем как не в силах сдержать одолевающий их порыв говорливости. Таким образом, и самый опыт не менее ясно, чем разум (Ratio), учит, что люди только по той причине считают себя свободными, что свои действия они сознают, а причин, которыми они определяются, не знают и что определения души суть далее не что иное, как самые влечения, которые бывают различны сообразно с различными состояниями тела. В самом деле, всякий поступает во всем сообразно со своим аффектом, а кто волнуется противоположными аффектами, тот сам не знает, чего он хочет, кто же не подвержен никакому аффекту, того малейшая побудительная причина влечет куда угодно. Все это, конечно, ясно показывает, что как решение души, так и влечение и определение тела по природе своей совместны или, лучше сказать, одна и та же вещь,

которую мы называем *решением* (decretum), когда она рассматривается и выражается под атрибутом мышления, и *определением* (determinatio), когда она рассматривается под атрибутом протяжения и выводится из законов движения и покоя. Это еще яснее раскроется из следующего.

Я в особенности хотел бы указать на то, что мы ничего не можем сделать по решению души, если не вспомним о нем. Так, например, мы не можем произнести слова, если его не вспомним. Но вспомнить о чем-либо или забыть не находится в свободной власти души. Поэтому можно думать, что только от свободного решения души зависит, сказать или умолчать о том, что мы вспомнили. Но когда мы видим во сне, будто мы говорим, то мы уверены, что говорим по свободному решению души; однако на самом деле мы не говорим или если и говорим, то это происходит по 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 бодрствующем состоянии мы умалчиваем о том, что знаем. Мы видим, наконец, во сне, будто мы по решению души делаем что-либо такое, на что в бодрствующем 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 включает 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.

### 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 13, ч. II), слагающаяся (по т. 15, ч. II) из многих других идей, из которых некоторые (по кор. к т. 38, ч. II) адекватны, другие (по кор. к 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) необходима 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 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, она 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 уничтожить другую.*

**Доказательство.** Если бы такие вещи могли согласовываться одна с другой или находиться вместе в одном и том же субъекте, то, следовательно, в этом субъекте могло бы существовать что-либо способное его уничтожить, а это нелепо (по. т. 4). Следовательно, и т. д.; что и требовалось доказать.

### Теорема 6

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

**Доказательство.** Все единичные вещи составляют модусы, которыми выражаются известным и определенным образом атрибуты Бога (по кор. к т. 25, ч. I), т. е. (по т. 34, ч. I) вещи, выражающие известным и определенным образом могущество Бога, в силу которого он существует и действует. Далее (по т. 4), никакая вещь не имеет в себе ничего, через что она могла бы уничтожиться, иными словами, что уничтожало бы ее существование; наоборот, она (по т. 5) противодействует всему тому, что может уничтожить ее существование. Следовательно, насколько возможно и насколько от нее зависит, она стремится пребывать в своем существовании; что и требовалось доказать.

### 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 не способны 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.*

**Доказательство.** Если бы оно обнимало собой какое-либо ограниченное время, определяющее продолжение вещи, то из одной только ее способности к существованию следовало бы, что после этого определенного времени она не могла бы существовать, но должна была бы уничтожиться, а это (по т. 4) нелепо. Следовательно, стремление, в силу которого вещь существует, не обнимает собой какого-либо определенного времени, но, наоборот, так как (по той же т. 4), если она не уничтожится какой-либо внешней причиной, она будет продолжать существовать всегда в силу той же способности, через которую она уже существует. Следовательно, это стремление обнимает собой время неопределенное; что и требовалось доказать.

### *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.*

**Доказательство.** Сущность души (как мы показали это в т. 3) состоит из идей адекватных и неадекватных, следовательно (по т. 7), имеет ли она те или другие идеи, стремится пребывать в своем существовании, и притом (по т. 8) в продолжение неопределенного времени. А так как душа (по т. 23, ч. II) через идеи о состояниях тела необходимо сознает самое себя, то она (по т. 7) сознает и свое стремление; что и требовалось доказать.

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

### *Теорема 10*

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

**Доказательство.** В нашем теле (по т. 5) не может существовать ничего, что могло бы его уничтожить. Следовательно, и идея такой вещи (по кор. к т. 9, ч. II) не может существовать в Боге, поскольку он имеет идею нашего тела, т. е. (по т. 11 и 13, ч. II) идея такой вещи в нашей душе существовать не может; наоборот,

так как первое, что составляет сущность души, есть (по т. 11 и 13, ч. II) идея тела, в действительности (актуально) существующего, то первое и основное стремление нашей души состоит (по т. 7) в том, чтобы утверждать существование нашего тела, а потому идея, отрицающая существование нашего тела, нашей душе противна; что и требовалось доказать.

### 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.*

**Доказательство.** Эта теорема ясна из теоремы 7, ч. II, а также из теоремы 14, ч. II.

**Схолия.** 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 схолии к теореме 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 схолии к теореме 17, ч. II, мы показали, что идея, составляющая сущность души, включает в себе существование тела до тех пор, пока существует само тело. Далее, из показанного в королларии к теореме 8, ч. II, и ее схолии следует, что настоящее существование нашей души зависит от одного только того, что душа включает в себе действительное (актуальное) существование тела. Наконец, способность души воображать вещи и вспоминать о них зависит, как мы показали (см. т. 17 и 18 с ее сх., ч. II), точно так же от того, что она включает 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), 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.

### *Теорема 12*

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

**Доказательство.** До тех пор пока тело человеческое находится в состоянии, заключающем в себе

природу какого-либо внешнего тела, человеческая душа будет смотреть на это тело как на существующее налицо (по т. 17, ч. II); и, следовательно (по т. 7, ч. II), до тех пор пока душа смотрит на какое-либо внешнее тело, как на существующее налицо, т. е. (по сх. к т. 7, ч. II) воображает его, человеческое тело находится в состоянии, заключающем в себе природу этого внешнего тела. И потому, до тех пор пока душа воображает то, что увеличивает способность нашего тела к действию или благоприятствует ей, тело находится в состояниях, увеличивающих его способность к действию или благоприятствующих ей (см. пост. 1), а следовательно (по т. 11), и способность души к мышлению в это время увеличивается или благоприятствуется. Поэтому (по т. 6 или 9) душа, насколько возможно, стремится воображать это; что и требовалось доказать.

### *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.*

**Доказательство.** Когда душа воображает что-либо подобное, способность души и тела уменьшается или ограничивается (как мы доказали это в т. 12), и тем не менее душа до тех пор будет воображать это, пока не вообразит чего-либо другого, исключающего наличное существование этого (по т. 17, ч. II), т. е. (как мы только что показали) способность души и тела до тех пор уменьшается или ограничивается, пока душа не вообразит чего-либо иного, что исключает существование этого и что душа поэтому (по т. 9), насколько возможно, будет стремиться вообразить или вспомнить; что и требовалось доказать.

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

**Схолия.** Из этого мы ясно можем понять, что такое любовь и что такое ненависть. А именно — *любовь есть не что иное, как удовольствие (радость), сопровождаемое идеей внешней причины, а ненависть — не что иное, как неудовольствие (печаль), сопровождаемое идеей внешней причины.* Далее, мы видим, что тот, кто любит, необходимо стремится иметь любимый предмет налицо и сохранять его; наоборот, тот, кто ненавидит, стремится удалить и уничтожить предмет своей ненависти. Но обо всем этом подробнее будет сказано впоследствии.

### Теорема 14

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

**Доказательство.** Если тело человеческое подверглось когда-либо действию одновременно со стороны двух тел, то душа, воображая впоследствии какое-либо одно из них, тотчас же вспомнит и о другом (по т. 18, ч. II). Но воображения души (по кор. 2 к т. 16, ч. II) более указывают на аффекты нашего тела, чем на природу тел внешних. А поэтому если тело, а следовательно (по опр. 3), и душа подверглась однажды сразу двум аффектам, то, подвергаясь впоследствии какому-либо одному из них, она будет подвергаться также и другому; что и требовалось доказать.

### 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. к т. 11) она подвергается 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 косвенно быть 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 все и не составляет, мы можем ее любить или ненавидеть.

**Доказательство.** Вследствие одного этого происходит (по т. 14) то, что душа, воображая впоследствии эту вещь, подвергается аффекту удовольствия или неудовольствия, т. е. (по сх. к т. 11), что способность души и тела увеличивается или уменьшается и т. д., и, следовательно (по т. 12), душа является склонной к ее воображению или (по кор. к т. 13) отвращается от нее, т. е. (по сх. к т. 13) любит ее или ненавидит; что и требовалось доказать.

**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 т. 16) 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 не-

которые скрытые качества вещей; но тем не менее полагаю, что 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.*

**Доказательство.** То, что сходно с означенным объектом, в самом этом объекте мы (по предположению) созерцаем под аффектом удовольствия или неудовольствия. И потому (по т. 14), когда душа будет воображать это, она тотчас же подвергнется тому или другому аффекту и, следовательно, вещь, которая, как мы знаем, обладает тем же самым, будет (по т. 15) косвенной причиной удовольствия или неудовольствия. И следовательно (по кор. к т. 15), хотя бы то, в чем она сходна с таким объектом, и не было производящей причиной этих аффектов, тем не менее мы будем ее любить или ненавидеть; что и требовалось доказать.

### *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.*

**Доказательство.** Такая вещь (по предположению) сама по себе составляет причину нашего неудовольствия, и (по сх. к т. 13), поскольку мы воображаем ее с таким аффектом, мы ее ненавидим; но, поскольку мы воображаем помимо этого, что она имеет что-либо сходное с другой вещью, обыкновенно причиняющей

нам столь же большое удовольствие, мы (по т. 16) будем ее любить с такой же степенью удовольствия. Следовательно, мы будем ее в одно и то же время и любить и ненавидеть; что и требовалось доказать.

**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. к 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 поэтому (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.*

**Доказательство.** До тех пор пока человек находится под действием образа какой-либо вещи, он будет смотреть на нее (по т. 17 с кор., ч. II), как на находящуюся налицо, хотя бы она в действительности и

не существовала; он воображает ее прошедшей или будущей только в том случае, если ее образ соединен с образом прошедшего времени или будущего (см. сх. к т. 44, ч. II). Поэтому образ вещи, рассматриваемый сам в себе, будет одним и тем же, все равно — относится ли он к прошедшему, или к будущему времени, или к настоящему, т. е. (по кор. 2 к т. 16, ч. II) состояние или аффект тела будет одним и тем же, будет ли образ, служащий его причиной, образом вещи прошедшей, или будущей, или настоящей. А следовательно, и аффект удовольствия или неудовольствия будет одним и тем же, будет ли образ, служащий его причиной, образом вещи прошедшей, или будущей, или настоящей; что и требовалось доказать.

**Схолия 1.** Я называю здесь вещь *прошедшей* или *будущей* постольку, поскольку мы уже подверглись или подвергнемся действию с ее стороны, поскольку, например, мы ее видели или увидим, поскольку она нас подкрепляла или будет подкреплять, причинила нам вред или причинит. В самом деле, поскольку мы воображаем ее таким образом, постольку мы утверждаем ее существование, т. е. тело наше не подвергнется 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 испытывавшие, большею частью колеблются всякий раз, как смотрят на вещь как на будущую или прошедшую, и крайне сомневаются в исходе такой вещи (см. сх. к 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*, *возникающее 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.*

**Доказательство.** Душа, насколько возможно, стремится воображать то, что увеличивает способность тела к действию или благоприятствует ей (по т. 12), т. е. (по сх. к т. 13) то, что она любит. Но то, что полагает существование вещи, благоприятствует воображению, и наоборот, то, что исключает существование вещи, ограничивает воображение (по т. 17, ч. II). Следовательно, образы вещей, полагающих существование любимой вещи, благоприятствуют стремлению души воображать любимую вещь, т. е. (по сх. к т. 14) причиняют душе удовольствие. Наоборот, то, что исключает существование любимой вещи, ограничивает это стремление души, т. е. (по той же схолии) причиняет душе неудовольствие. Таким образом, тот, кто воображает, что то, что он любит, уничтожается, будет чувствовать неудовольствие и т. д.; что и требовалось доказать.

### *Теорема 20*

*Кто воображает, что то, что он ненавидит, уничтожается, будет чувствовать удовольствие.*

**Доказательство.** Душа (по т. 13) стремится вообразить то, что исключает существование вещей, которые уменьшают или ограничивают способность тела к действию, т. е. (по сх. к т. 13) стремится вообразить то, что исключает существование вещей, ею ненавидимых. Поэтому образ вещи, исключающей существование того, что душа ненавидит, благоприятствует такому стремлению души, т. е. (по сх. к т. II) причиняет душе удовольствие. Таким образом, тот, кто вообразает, что то, что он ненавидит, уничтожается, будет чувствовать удовольствие; что и требовалось доказать.

### *Теорема 21*

*Кто вообразает, что предмет его любви получил удовольствие или неудовольствие, тот и сам также будет чувствовать удовольствие или неудовольствие, и каждый из этих аффектов будет в любящем тем больше или меньше, чем больше или меньше он в любимом предмете.*

**Доказательство.** Образы вещей (как мы доказали это в теореме 19), полагающих существование любимого предмета, благоприятствуют стремлению души вообразить его. Но удовольствие, так как оно (по сх. к т. 11) есть переход к большему совершенству, полагает существование получившего удовольствие предмета, и тем больше, чем больше удовольствие. Следовательно, образ удовольствия любимого предмета в любящем благоприятствует стремлению его души, т. е. (по сх. к т. 11) причиняет любящему удовольствие, и тем большее, чем больше был этот аффект в любимом предмете. Это первое. Далее, поскольку что-либо получает неудовольствие, оно уничтожается, и тем более, чем большему неудовольствию оно подвергается (по той же схолии к теореме 11); а потому (по т. 19) тот, кто вообразает, что предмет его любви подвергается неудовольствию, и сам будет чувствовать неудовольствие, и тем большее, чем больше

был этот аффект в любимом им предмете; что и требовалось доказать.

## 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.*

**Доказательство.** Кто причиняет удовольствие или неудовольствие любимому нами предмету, тот причиняет его также и нам, именно потому, что мы воображаем, что любимый нами предмет подвергается этому удовольствию или неудовольствию (по т. 21). Это удовольствие или неудовольствие сопровождается в нас, согласно предположению, идеей внешней причины. Следовательно (по сх. к т. 13), если мы воображаем, что кто-либо причиняет любимому нами предмету удовольствие или неудовольствие, то мы будем чувствовать к нему любовь или ненависть; что и требовалось доказать.

**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 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.*

**Доказательство.** Поскольку ненавистный предмет подвергается неудовольствию, он уничтожается, и тем больше, чем большему неудовольствию он подвергается (по сх. к т. 11). Поэтому (по т. 20) тот, кто воображает, что предмет его ненависти подвергается неудовольствию, будет, наоборот, чувствовать удовольствие, и тем большее, чем большему неудовольствию подвергся по его воображению ненавистный предмет. Это первое. Далее, удовольствие полагает существование получившего его предмета (по той же сх. к т. 11), и тем более, чем большее получается удовольствие. Если кто-то воображает, что тот, кого он ненавидит, получил удовольствие, то такое воображение (по т. 13) будет ограничивать его стремление, т. е. (по сх. к т. 11) тот, кто ненавидит, будет чувствовать неудовольствие и т. д.; что и требовалось доказать.

**Схолия.** Такое удовольствие едва ли может быть прочно и свободно от некоторого душевного противодействия. Ибо (как я сейчас покажу это в т. 27), поскольку кто-либо воображает, что подобный ему предмет подвергается аффекту неудовольствия, постольку он и сам должен чувствовать неудовольствие; и обратно — если он воображает, что он получает удовольствие. Но здесь мы обращаем внимание на одну только ненависть.

## 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.*

**Доказательство.** Эта теорема доказывается точно так же, как теорема 22, которую и смотри.

**Схолия.** 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 о любимом нами предмете все, что, по нашему воображению, причиняет удовольствие нам или ему; и наоборот, отрицать все то, что, по нашему воображению, причиняет нам или любимому нами предмету неудовольствие.*

**Доказательство.** Что, по нашему воображению, причиняет удовольствие или неудовольствие любимому нами предмету, то причиняет его также и нам (по т. 21). Но душа (по т. 12) стремится воображать, насколько возможно, то, что причиняет нам удовольствие, т. е. она стремится (по т. 17 с кор., ч. II) смотреть на все таковое как на находящееся налицо и, наоборот (по т. 13), исключать существование того, что причиняет нам неудовольствие. Следовательно, мы стремимся утверждать о себе и о любимом нами предмете все то, что, по нашему воображению, причиняет нам или ему удовольствие, и наоборот; что и требовалось доказать.

### *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.*

**Доказательство.** Эта теорема вытекает из теоремы 23 точно так же, как предыдущая из теоремы 21.

**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 *самоуверенностью* 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, *самоуверенность* 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. к т. 17, ч. II), т. е. (по т. 16, ч. II) идеи которых заключают в себе вместе и природу нашего тела, и личную 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. к 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.

**Доказательство.** Это доказывается из предыдущей теоремы точно так же, как теорема 22 из теоремы 21.

**Королларий 2.** Предмет, который нам жалко, мы не можем ненавидеть по той причине, что его несчастье причиняет нам неудовольствие.

**Доказательство.** Если бы мы могли вследствие этого ненавидеть его, то (по т. 23) мы находили бы удовольствие в его неудовольствии, а это противно предположению.

**Королларий 3.** Предмет, который нам жалко, мы будем стремиться, насколько возможно, освободить от несчастья.

**Доказательство.** То, что причиняет неудовольствие предмету, который нам жалко, причиняет нам подобное неудовольствие (по т. 27); поэтому мы будем стремиться вспоминать все то, что уничтожает

его существование, иными словами, что его разрушает (по т. 13), т. е. мы (по сх. к т. 9) будем стараться разрушить это, иными словами, будем определяться к его разрушению, а следовательно, будем стремиться освободить предмет, который нам жалко, от его несчастья; что и требовалось доказать.

**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. схолию к теореме 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.*

**Доказательство.** Мы стремимся (по т. 12), насколько возможно, воображать то, что ведет к удовольствию, т. е. (по т. 17, ч. II) будем стремиться, насколько возможно, рассматривать это как находящееся налицо, иными словами — как действительно существующее. Но стремление или способность души к мышлению равно и совместно по своей природе со стремлением и способностью тела к действию (как это ясно следует из кор. к т. 7 и кор. к т. 11, ч. II). Следовательно, мы безусловно стремимся, чтобы это существовало, иными словами (что по сх. к т. 9 одно и то же), желаем и домогаемся этого; это — первое. Далее, если мы воображаем, что то, что мы считаем причиной неудовольствия, т. е. (по сх. т. 13) то, что мы ненавидим, уничтожается, мы будем чувствовать удовольствие (по т. 20). Поэтому (по первой части этого доказательства) мы будем стремиться уничтожить его, иными словами

(по т. 13), удалить от себя, дабы не созерцать его как находящееся налицо; это — второе. Итак, мы стремимся и т. д.; что и требовалось доказать.

### Теорема 29

*Мы будем также стремиться делать все то, на что люди<sup>1</sup>, по нашему воображению, смотрят с удовольствием, и, наоборот, будем избегать делать то, от чего, по нашему воображению, люди отвращаются.*

**Доказательство.** Воображая, что люди что-либо любят или ненавидят, мы будем вследствие этого любить это или ненавидеть (по т. 27), т. е. (по сх. к т. 13) присутствие этой вещи будет тем самым доставлять нам удовольствие или неудовольствие. И следовательно (по т. 28), мы будем стремиться делать все то, что, по нашему воображению, другие люди любят или на что они смотрят с удовольствием, и т. д.; что и требовалось доказать.

**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 *похвалою*; неудовольствие же, с которым мы отвращаемся от его действия, я называю *порица-нием*.

### Теорема 30

Если кто-либо сделал что-нибудь такое, что, по его воображению, доставляет другим удовольствие, тот

---

<sup>1</sup> В этой и последующих теоремах должно подразумевать таких людей, к которым мы не питаем никакого аффекта.

будет чувствовать удовольствие, сопровождаемое идеей о самом себе как причины этого удовольствия, иными словами, будет смотреть на самого себя с удовольствием. Наоборот, если он сделал что-либо такое, что по его воображению, причиняет другим неудовольствие, он будет смотреть на самого себя с неудовольствием.

**Доказательство.** Тот, кто воображает, что он причиняет другим удовольствие или неудовольствие, тем самым (по т. 27) будет чувствовать удовольствие или неудовольствие. А так как (по т. 19 и 23, ч. II) человек сознает самого себя по тем состояниям, которыми он определяется к действию, то, следовательно, тот, кто сделал что-либо такое, что, по его воображению, причиняет другим удовольствие, будет чувствовать удовольствие, соединенное с сознанием самого себя как причины этого удовольствия, иными словами, он будет смотреть на самого себя с удовольствием, и наоборот; что и требовалось доказать.

**Схолия.** Так как любовь (по сх. к 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, а 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 возникают 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. к 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 вообразать себе то, что, по его воображению, доставляет ему удовольствие, то легко может случиться, что гордец будет объят самомнением и станет вообразать, 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.*

**Доказательство.** Вследствие одного того, что кто-либо, по нашему воображению, что-нибудь любит, мы сами будем любить это (по т. 27). Но (по предположению) мы и без того любим это. Следовательно, для любви прибавляется еще новая причина, ей благоприятствующая, и потому то, что мы любим, мы будем любить вследствие этого тем постояннее. Далее, воображая, будто кто-либо чувствует к чему-нибудь отвращение, мы сами будем избегать этого (по т. 27). Если же предположим, что мы в то же самое время любим это, то, значит, мы в то же самое время будем к одному и тому же относиться и с любовью, и с отвращением, иными словами (по сх. к т. 17), будем колебаться; что и требовалось доказать.

**Королларий.** Отсюда и из теоремы 28 этой части следует, что всякий стремится, насколько возможно, к тому, чтобы каждый любил то, что он сам любит, и ненавидел, что он ненавидит. Отсюда слова поэта<sup>1</sup>:

Будем и страх и надежду делить, коль любим друг друга,  
Сердце железное лишь любит другим вперекор.

**Схолия.** Такое стремление к тому, чтобы каждый одобрял то, что мы любим или ненавидим, есть в

---

<sup>1</sup> Ovidii. *Amores* (Овидий. *Песни любви*), II, 19, v. 4, 5.

действительности *честолюбие* (см. сх. к 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.*

**Доказательство.** Вследствие того, что кто-либо, по нашему воображению, получает удовольствие от чего-либо, мы сами (по т. 27 с кор. 1) будем любить это и искать от него удовольствие. Но (по предположению) этому удовольствию, по нашему воображению, препятствует то, что таким предметом владеет другой. Поэтому (по т. 28) мы будем стремиться, чтобы он не владел им; что и требовалось доказать.

**Схотия.** 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 т. 31) тем с большей ненавистью, чем больше они любят что-либо, что воображают во владении другого. Далее, мы видим, что из того же самого свойства человеческой природы, по которому люди являются сострадательными, вытекает также и то, что они завистливы и честолюбивы. Если мы захотим, наконец, обратиться к опыту, то найдем, что и он учит тому же самому, особенно если мы обратим внимание на первые годы нашей жизни. Мы найдем, что дети, тело которых постоянно находится как бы в равновесии, смеются или плачут потому только, что видят, что другие смеются или плачут; далее, как только они видят, что другие что-либо делают, тотчас же желают и сами подражать этому и, наконец, желают себе

всего, в чем, по их воображению, находят удовольствие другие. Происходит это именно вследствие того, что образы вещей, как мы сказали, суть самые состояния человеческого тела, иными словами — аффекты, которым тело человеческое подвергается со стороны внешних причин и которыми оно располагается к тому или другому действию.

### *Теорема 33*

*Если мы любим какой-либо подобный нам предмет (res), то мы стремимся, насколько возможно, сделать так, чтобы и он нас любил.*

**Доказательство.** Предмет, который мы любим, мы стремимся, насколько возможно, воображать преимущественно перед другими (по т. 12). Таким образом, если этот предмет подобен нам, то (по т. 29) мы будем стремиться доставлять удовольствие ему преимущественно перед другими, иными словами, будем стремиться, насколько возможно, сделать так, чтобы любимый нами предмет подвергался удовольствию, сопровождаемому идеей о нас, т. е. (по сх. к т. 16) сделать так, чтобы и он нас любил; что и требовалось доказать.

### *Теорема 34*

*Чем более аффект, который, по нашему воображению, питает к нам любимый нами предмет, тем более мы будем гордиться.*

**Доказательство.** Мы стремимся (по т. 33), насколько возможно, к тому, чтобы любимый нами предмет и нас в свою очередь любил, т. е. (по сх. к т. 13) чтобы любимый нами предмет подвергался удовольствию, сопровождаемому идеей о нас. Поэтому чем большему удовольствию подвергается, по нашему воображению, любимый нами предмет благодаря нам, тем более поддерживается это стремление, т. е. (по т. 11 с ее сх.) тем большему удовольствию мы подвергаемся. Но если мы

чувствуем удовольствие вследствие того, что причинили удовольствие другому, подобному нам, то мы смотрим на самих себя с удовольствием (по т. 30). Следовательно, чем более тот аффект, который, по нашему воображению, питает к нам любимый нами предмет, тем с большим удовольствием мы будем смотреть на самих себя, иными словами (по сх. к т. 30), тем более будем гордиться; что и требовалось доказать.

### Теорема 35

*Если кто-либо 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.*

**Доказательство.** Чем большую любовь питает к человеку, по его воображению, любимый им предмет, тем более будет он (по т. 34) гордиться, т. е. (по сх. к т. 30) тем больше будет чувствовать удовольствие. Поэтому (по т. 28) он будет стремиться, насколько возможно, воображать любимый им предмет как можно теснее с ним связанным. Такое стремление или влечение поддерживается (по т. 31) воображением, что и другой кто-либо желает того же. Но оно ограничивается (по предположению) образом самого любимого им предмета, сопровождаемым образом того, с кем он себя связал. Поэтому (по сх. к т. 11) он тем самым подвергается неудовольствию, сопровождаемому идеей о любимом им предмете как причины такого неудовольствия, а вместе и образом этого другого, т. е. (по сх. к т. 13) им овладеет ненависть к любимому им предмету и вместе к этому другому (по сх. к т. 15), которому вследствие этого (по т. 23) будет завидовать в том, что получает удовольствие от любимого им предмета; что и требовалось доказать.

**Схотия.** 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. к 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 ревнивца 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.*

**Доказательство.** Все, что человек видел вместе с предметом, который доставил ему удовольствие, будет (по т. 15) косвенной причиной последнего; поэтому (по т. 28) он будет желать владеть всем этим вместе с предметом, доставившим ему удовольствие, иными словами, будет желать владеть предметом при

всей той обстановке, какая была тогда, когда он первый раз наслаждался им; что и требовалось доказать.

**Королларий.** Если, таким образом, любящий найдет, что чего-либо из этой обстановки недостает, то он почувствует неудовольствие.

**Доказательство.** Находя, что в этой обстановке чего-либо недостает, он воображает что-либо, исключяющее существование этого предмета. А так как любовь заставляет его желать этот предмет или эту часть обстановки, то (по т. 19), воображая, что его нет, он будет чувствовать неудовольствие; что и требовалось доказать.

**Схолия.** Такое неудовольствие, относящееся к отсутствию того, что мы любим, называется *тоской*.

### Теорема 37

*Желание, возникающее вследствие неудовольствия или удовольствия, ненависти или любви, тем сильнее, чем больше эти аффекты.*

**Доказательство.** Неудовольствие уменьшает или ограничивает способность человека к действию (по сх. к т. 11), т. е. (по т. 7) уменьшает или ограничивает стремление человека пребывать в своем существовании; поэтому (по т. 5) оно противно этому стремлению, и все, к чему только стремится человек, чувствующий неудовольствие, это — освободиться от этого неудовольствия. Но (по определению неудовольствия), чем неудовольствие больше, тем большей части способности человека к действию оно необходимо противодействует. Поэтому чем больше неудовольствие, тем с большей силой действия, т. е. (по сх. к т. 9) тем с большим желанием или влечением будет человек стремиться освободиться от него. Далее, так как удовольствие (по той же сх. к т. 11) увеличивает способность человека к действию или способствует ей, то тем же путем легко можно доказать, что человек, чувствующий удовольствие, не желает ничего другого, как только сохранить его, и тем больше, чем

больше его удовольствие. Наконец, так как ненависть и любовь составляют собственно аффекты удовольствия и неудовольствия, то точно так же следует, что стремление, влечение или желание, возникающее вследствие ненависти или любви, по величине своей будет соответствовать последним; что и требовалось доказать.

### *Теорема 38*

*Если бы кто-либо начал любимый им предмет ненавидеть, так что любовь совершенно уничтожается, то вследствие одинаковой причины он будет питать к нему бóльшую ненависть, чем если бы никогда не любил его, и тем бóльшую, чем больше была его прежняя любовь.*

**Доказательство.** Если кто-нибудь начинает ненавидеть какой-либо предмет, который любит, то его влечения ограничиваются в большем числе, чем если бы он никогда не любил его. В самом деле, любовь (по сх. к т. 13) есть удовольствие, которое человек (по т. 28), насколько возможно, стремится сохранить, а именно (по той же сх.) созерцая любимый предмет как находящийся налицо и доставляя ему (по т. 21), насколько возможно, удовольствие; и это стремление (по т. 37) будет тем больше, чем больше его любовь, так же как и стремление, чтобы любимый им предмет со своей стороны и его любил (см. т. 33). Но ненависть к любимому предмету препятствует этим стремлениям (по сх. к т. 13 и т. 23). Поэтому любящий (по сх. к т. 11) будет подвергаться неудовольствию также и по этой причине, и тем больше, чем больше была его любовь, т. е. кроме того неудовольствия, которое было причиной ненависти, возникает еще новое, вследствие того что он любил этот предмет; и, следовательно, он будет созерцать любимый предмет еще с бóльшим аффектом неудовольствия, т. е. (по сх. к т. 13) будет питать к нему еще бóльшую ненависть, чем если бы он никогда не любил его, и тем бóльшую, чем больше была его любовь; что и требовалось доказать.

## Теорема 39

*Если кто-либо кого-либо ненавидит, то он 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-то кого-то любит, то он будет стремиться по тому же закону сделать ему добро.*

**Доказательство.** Ненавидеть кого-либо — значит (по сх. к т. 13) воображать кого-либо причиной своего неудовольствия; поэтому (по т. 28) тот, кто кого-либо ненавидит, будет стремиться его удалить или уничтожить. Но если он опасается, что из этого возникнет для него еще большее неудовольствие, или (что то же) еще большее зло, и думает, что он может избежать этого, не причиняя замышляемого им зла тому, кого он ненавидит, то он будет стремиться воздержаться от причинения этого зла (по той же т. 28); и это стремление (по т. 37) будет больше, чем то, с каким он хотел причинить зло; поэтому такое стремление одержит верх, как мы и хотели доказать. Доказательство второй части теоремы идет точно таким же путем. Итак, если кто-либо кого-либо ненавидит и т. д.; что и требовалось доказать.

**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. к 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 со 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 со 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-нибудь воображает, что его кто-либо ненавидит, и при этом не думает, что сам подал ему какой-либо повод к ненависти, то он в свою очередь будет его ненавидеть.*

**Доказательство.** Если кто-нибудь воображает, что кто-либо чувствует ненависть, то на этом основании и сам будет чувствовать ненависть (по т. 27), т. е. (по сх. к т. 13) неудовольствие, сопровождаемое идеей внешней причины. Но он (по предположению) не представляет себе никакой другой причины этого неудовольствия, кроме того, кто его ненавидит. Следовательно, воображая, что его кто-либо ненавидит, он подвергается неудовольствию, сопровождаемому идеей о том, кто его ненавидит, иными словами (по той же схолии), будет его ненавидеть; что и требовалось доказать.

**Схолия 1.** Если кто-то 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 мо-

жет возникнуть также из того, что за ненавистью (по т. 39) следует стремление нанести зло тому, кто слугит предметом ненависти. Поэтому если кто-то 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 причины этого страха, т. е., как и выше, будет и сам ненавидеть его.

**Королларий 1.** Если кто-либо 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 т. 40) в свою очередь определяется в 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-либо воображает, что ему по ненависти причинил какое-нибудь зло кто-либо, к кому он до того времени не питал никакого чувства, то он тотчас же будет стремиться и ему причинить такое же зло.

**Доказательство.** Если кто-то воображает, что кто-либо его ненавидит, тот (по т. 40) в свою очередь будет ненавидеть его, стремиться придумать (по т. 26) все, что могло бы причинить ему неудовольствие, и стараться нанести ему это (по т. 39). Но (по предположению) первое, что такой человек воображает в этом роде, есть причиненное ему самому зло. Поэтому он будет стремиться причинить этому другому то же самое зло; что и требовалось доказать.

**Схолия 2.** Стремление причинить зло тому, кого мы ненавидим, называется *гневом*; стремление же отплатить за полученное нами зло — *мстью*.

### Теорема 41

*Если кто-то воображает, что его кто-либо любит, и при этом не думает, что сам подал к этому какой-*

*либо повод (что может случиться по кор. к т. 15 и по т. 16), то и он со своей стороны будет любить его.*

**Доказательство.** Эта теорема доказывается тем же путем, как и предыдущая; см. также ее схолию.

**Схолия 1.** Если он будет думать, что подал справедливый повод для любви, то будет гордиться (по т. 30 с ее сх.), и это (по т. 25) случается чаще; противоположное этому бывает, как мы сказали, тогда, когда кто-либо воображает, что он составляет для кого-нибудь предмет ненависти (см. сх. пред. т.). Далее, такая взаимная любовь и, следовательно (по т. 39), стремление сделать добро тому, кто нас любит и (по той же т. 39) стремится сделать нам добро, называется *признательностью* или *благодарностью*. Отсюда ясно также, что люди гораздо более расположены к мести, чем к воздаянию добром.

**Королларий.** Если кто-то 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-то сделал другому добро, движимый любовью или надеждой на удовлетворение своей гордости, тот будет чувствовать неудовольствие, если увидит, что его благодеяние принимается без благодарности.*

**Доказательство.** Если кто-либо любит какой-либо предмет, себе подобный, тот стремится, насколько возможно, чтобы и он его любил (по т. 33). Поэтому если некто, движимый любовью, сделал другому благодеяние, тот делает это в желании, чтобы и его в свою очередь любили, т. е. (по т. 34) в надежде на

удовлетворение своей гордости, иными словами (по сх. к т. 30), на удовольствие. Поэтому (по т. 12) он будет стремиться, насколько возможно, воображать эту причину своей гордости; иными словами, смотреть на нее, как на действительно существующую. Но (по предположению) он воображает еще нечто другое, исключаящее существование этой причины. Следовательно (по т. 19), он тем самым подвергается неудовольствию; что и требовалось доказать.

### *Теорема 43*

*Ненависть увеличивается вследствие взаимной ненависти и, наоборот, может быть уничтожена любовью.*

**Доказательство.** Если кто-либо воображает, что тот, кого он ненавидит, в свою очередь питает к нему ненависть, то тем самым (по т. 40) возникает новая ненависть, между тем как первая (по предположению) еще продолжает существовать. Если же, наоборот, он воображает, что этот человек питает к нему любовь, то, воображая так, он (по т. 30) смотрит на самого себя с удовольствием и будет стремиться (по т. 29) нравиться этому человеку, т. е. (по т. 40) будет стремиться не питать к нему ненависти и не причинять ему никакого неудовольствия. Такое стремление (по т. 37) будет больше или меньше соответственно с тем аффектом, из которого оно возникает. И следовательно, если оно будет больше, чем то, которое возникает из ненависти и в силу которого (по т. 26) он стремится причинить неудовольствие ненавистному предмету, то оно одержит над последним верх и уничтожит в душе ненависть; что и требовалось доказать.

### *Теорема 44*

*Ненависть, совершенно побеждаемая любовью, переходит в любовь, и эта любовь будет вследствие этого сильнее, чем если бы ненависть ей вовсе не предшествовала.*

**Доказательство.** Доказывается это тем же путем, как теорема 38. Ибо тот, кто начинает любить ненавистный ему предмет, т. е. предмет, на который он смотрел обыкновенно с неудовольствием, находит тем самым удовольствие в своей любви, и к этому удовольствию, заключающемуся в любви (см. определение ее в сх. к т. 13), присоединяется еще то, которое возникает вследствие того, что стремление удалить неудовольствие, заключающееся в ненависти (как мы показали это в т. 37), получает новую поддержку, сопровождаясь идеей о том, кого он ненавидел, как причину этого удовольствия.

**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-либо воображает, что кто-то, подобный ему, питает ненависть к другому, подобному ему, предмету, который он любит, то он будет его ненавидеть.*

**Доказательство.** Любимый им предмет (по т. 40) в свою очередь ненавидит того, кто его ненавидит. Поэтому любящий, воображая, что кто-либо ненавидит любимый им предмет, воображает тем самым, что любимый им предмет чувствует ненависть, т. е. (по сх. к т. 13) неудовольствие, а следовательно (по т. 21), и сам чувствует неудовольствие, и притом сопровождаемое идеей о том, кто ненавидит любимый им предмет, как причины этого неудовольствия, т. е. (по сх. к т. 13) он будет ненавидеть его; что и требовалось доказать.

### *Теорема 46*

*Тот, кто получил удовольствие или неудовольствие от кого-нибудь, принадлежащего к другому сословию или к другой народности, сопровождаемое идеей о нем как причины этого неудовольствия, под общим именем сословия или народности, тот будет любить или ненавидеть не только его, но и всех принадлежащих к тому же сословию или народности.*

**Доказательство.** Доказательство этого ясно из теоремы 16.

### *Теорема 47*

*Удовольствие, возникающее вследствие того, что мы воображаем, что предмет нашей ненависти разрушается или подвергается злу, возникает не без некоторого душевного неудовольствия.*

**Доказательство.** Это ясно из теоремы 27. Ибо поскольку мы воображаем, что подобный нам предмет подвергается неудовольствию, постольку мы сами подвергаемся неудовольствию.

**Схотия.** Эта теорема может быть доказана также из короллария к теореме 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, исключаящих его существование, но не уничтожается. А потому человек чувствует удовольствие лишь постольку, поскольку это определение ограничивается, и такое удовольствие, возникающее, как мы сказали, вследствие несчастья ненавидимого нами предмета, возобновляется, таким образом, всякий раз, как мы о нем вспоминаем. В самом деле, всякий раз, как возникает образ этого предмета, он, как мы сказали, обнимая собой существование этого предмета, заставляет человека смотреть на него с тем же неудовольствием, с которым он обыкновенно смотрел на него, когда он существовал. Но так как он соединил с образом этого предмета еще другие образы, исключаящие его существование, то такое определение к неудовольствию тотчас же будет ограничиваться и человек снова будет чувствовать удовольствие, и так будет всякий раз, как это будет повторяться.

Это же составляет причину того, что люди чувствуют удовольствие всякий раз, как вспоминают о каком-либо прошедшем несчастье, и любят рассказывать об опасностях, от которых избавились. Воображая какую-либо опасность, они смотрят на нее еще как на будущую, и это заставляет их бояться. Но такое определение снова ограничивается той идеей освобождения, которую они 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.*

**Доказательство.** Это ясно прямо из определения любви и ненависти, которое см. в схолии к теореме 13. Ибо только потому удовольствие называется любовью к Петру, а неудовольствие — ненавистью к нему, что мы смотрим на Петра как на причину того или другого. Поэтому, если это условие уничтожается вполне или отчасти, то и аффект к Петру уничтожается или уменьшается; что и требовалось доказать.

### *Теорема 49*

*Любовь или ненависть к вещи, которую мы воображаем свободной, должна быть при равной причине больше, чем к вещи необходимой.*

**Доказательство.** Вещь, которую мы воображаем свободной, должна быть представляема (по опр. 7, ч. I) сама через себя и без помощи других. Поэтому если мы будем воображать ее причиной нашего удовольствия или неудовольствия, то тем самым (по сх. к т. 13) будем ее любить или ненавидеть, и притом (по т. 48) самой большой любовью или ненавистью, какая только может возникнуть из данного аффекта. Если же мы будем воображать вещь, составляющую причину того же аффекта, необходимой, мы (по тому же опр. 7, ч. I) будем воображать, что она составляет причину этого аффекта не одна, но вместе с другими; а потому (по т. 48) любовь или ненависть к ней будут меньше; что и требовалось доказать.

**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. в теоремах 27, 34, 40 и 43.

## Теорема 50

*Всякая вещь может быть косвенной причиной надежды или страха.*

**Доказательство.** Эта теорема доказывается тем же путём, как теорема 15, которую и смотри вместе со схолией к теореме 18.

**Схолия.** Вещи, которые являются косвенными причинами надежды или страха, называются *хорошими или дурными приметами*. Далее, составляя причину надежды или страха, они (по определению надежды и страха в схолии 2 к теореме 18) составляют причину удовольствия или неудовольствия, и, следовательно (по кор. к 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 теоремы 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.*

**Доказательство.** Человеческое тело (по пост. 3, ч. II) подвергается весьма многим действиям или аффектам со стороны внешних тел. Поэтому два человека в одно и то же время могут подвергаться различным аффектам, и даже (по акс. 1 после леммы 3, которую см. после т. 13, ч. II) от одного и того же объекта. Далее (по тому же постулату), тело человеческое может в одном случае находиться в другом состоянии, в другом случае — в другом и, следовательно (по той же аксиоме), со стороны одного и того же объекта в разные времена может подвергаться разным воздействиям; что и требовалось доказать.

**Схолия.** Итак, мы видим, что может случиться, что один любит то, что другой ненавидит, что один боится того, чего другой не боится, и что один и тот же человек может любить теперь то, что прежде ненавидел, и осмеливаться на то, чего прежде боялся, и т. д. Так как, далее, каждый судит о том, что хорошо и что дурно, что лучше и что хуже, сообразно со своим аффектом (см. сх. к т. 39), то, следовательно, люди могут расходиться в своих мнениях так же, как и в аффектах<sup>1</sup>. 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 он любит, не препятствует страх перед этим 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 желанию препятствует страх перед злом, которое

---

<sup>1</sup> Что возможно, несмотря на то что человеческая душа составляет части божественного разума, мы доказали в схолии к теореме 13, ч. II.

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 причины этого удовольствия или неудовольствия. Отсюда мы легко поймем, что такое раскаяние и что такое самодовольство, а именно: *раскаяние есть неудовольствие, сопровождаемое идеей о самом себе, а самодовольство есть удовольствие, сопровождаемое идеей о самом себе как его причины*. Эти аффекты обладают величайшей силой благодаря тому, что люди считают себя свободными (см. т. 49).

### Теорема 52

*Объект, который мы раньше видели вместе с другими или который, по нашему воображению, имеет в себе только то, что обще нескольким вещам, мы будем созерцать не так долго, как тот, который, по нашему воображению, имеет в себе что-либо индивидуальное.*

**Доказательство.** Всякий раз, как мы воображаем объект, который мы видели вместе с другими, тотчас же мы вспоминаем и об этих других (по т. 18, ч. II; см. также ее схолию) и, таким образом, от созерцания одного тотчас же переходим к созерцанию другого. То же самое бывает и с объектом, который, по нашему воображению, имеет в себе только то, что обще

нескольким объектам. Ибо тем самым мы предполагаем, что мы не видим в нем ничего, чего не видели бы раньше в других. Если же мы предполагаем, что мы воображаем в каком-либо объекте что-либо индивидуальное, чего раньше никогда не видали, то мы говорим этим не что иное, как то, что душа, созерцая этот объект, не имеет в себе ничего другого, к созерцанию чего она могла бы перейти от созерцания первого. И следовательно, она определена к созерцанию одного только его. Итак, объект и т. д.; что и требовалось доказать.

**Схолия.** Такое состояние души, т. е. воображение единичной вещи, поскольку оно одно 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 названия.

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 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 который 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. к т. 11) подвергается удовольствию, и тем большему, чем отчетливее может она воображать себя и свою способность к действию; что и требовалось доказать.

**Королларий.** Такое удовольствие увеличивается все более и более, чем более человек воображает, что его другие хвалят. Ибо чем более воображает он, что его другие хвалят, тем большее, по его воображению, доставляет он другим удовольствие, и притом сопровождаемое идеей о нем (по сх. к 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.*

**Доказательство.** Стремление или способность души есть сама ее сущность (по т. 7). Сущность же души (как это само собой ясно) утверждает только то, что она есть и на что способна, а не то, что она не есть и на что не способна; а потому она стремится воображать только то, что утверждает или полагает ее способность к действию; что и требовалось доказать.

### *Теорема 55*

*Если душа воображает свою неспособность, она тем самым подвергается неудовольствию.*

**Доказательство.** Сущность души утверждает только то, что она есть и на что способна, иными словами, природе души свойственно воображать только то, что полагает ее способность к действию (по т. 54). Если мы говорим поэтому, что душа, созерцая самое себя, воображает свою неспособность, то мы говорим этим только то, что когда душа стремится воображать что-либо, поглощающее способность к действию, то

это ее стремление ограничивается, иными словами (по сх. к т. 11), что она подвергается неудовольствию; что и требовалось доказать.

**Королларий 1.** Такое неудовольствие увеличивается все больше и больше, если человек воображает, что другие его порицают. Доказывается это точно так же, как королларий к теореме 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 были тягостны друг для друга. Из этого в свою очередь происходит, что люди по природе своей завистливы (см. сх. к т. 24 и сх. к т. 32), иными словами, они находят удовольствие в бессилии себе подобных и, наоборот, им причиняет неудовольствие их сила. В самом деле, всякий раз, как кто-либо воображает свои действия, он чувствует (по т. 53) удовольствие, и тем большее, чем больше совершенства выражают, по его воображению, эти действия и чем отчетливее он их воображает, т. е. (по сказанному в сх. 1 к т. 40, ч. II) чем более может он отличить их от чужих действий и рассматривать как единственные в своем роде. Поэтому всякий, созерцая себя, будет всего более чувствовать удовольствие тогда, когда он будет находить в себе что-либо такое, что по отношению к другим он отрицает. Если же то, что он утверждает о себе, он относит к общей идее человека или животного, то он будет чувствовать удовольствие не в такой степени и, наоборот, будет чувствовать неудовольствие, если вообразит, что его действия при сравнении с действиями других оказываются более бессильными. Неудовольствие это он будет (по т. 28) стремиться удалить,

или превратно истолковывая действия себе подобных, или украшая, насколько возможно, свои. Поэтому ясно, что люди уже по природе своей склонны к ненависти и зависти, а к этому присоединяется еще и само их воспитание. Ибо родители обыкновенно побуждают детей к добродетели, возбуждая в них честолюбие и зависть.

Может быть, останется недоумение, почему же мы нередко поражаемся добродетелями людей и благоговеем перед ними. Чтобы удалить это недоумение, я прибавлю второй королларий.

**Королларий 2.** Всякий завидует только добродетели себе равного.

**Доказательство.** Зависть есть сама ненависть (см. сх. к т. 24), иными словами (по сх. к т. 13), неудовольствие, т. е. (по сх. к т. 11) такое состояние, в котором способность человека к действию или его стремление ограничивается. Но человек (по сх. к т. 9) стремится и желает делать только то, что может вытекать из данной его природы. Следовательно, он вовсе не будет желать приписывать себе способность к действию или (что то же) добродетель, свойственную чужой природе, а его природе чуждую. А потому его желание не может быть ограничено, т. е. (по сх. к т. 11) сам он не может подвергаться неудовольствию вследствие того, что он созерцает какую-нибудь добродетель в несходном с собой, а следовательно, он не может ему и завидовать; он может завидовать только себе равному, одинаковому с ним по природе; что и требовалось доказать.

**Схолия.** Если, таким образом, мы говорили выше в схолии к теореме 52, 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 чем 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.** Удовольствие и неудовольствие, а следовательно, и аффекты, слагающиеся из них или от них производные, суть страдательные состояния (по сх. к т. 11); но мы (по т. 1) необходимо страдаем, поскольку имеем идеи неадекватные; и лишь поскольку мы их имеем, поскольку (по т. 3) и страдаем, т. е. (см. сх. 1 к т. 40, ч. II) мы лишь постольку необходимо страдаем, поскольку воображаем, иными словами (см. т. 17 с ее сх., ч. II), поскольку мы подвергаемся аффекту, обнимающему собой природу нашего тела и природу тела внешнего. Поэтому природа всякого страдательного состояния необходимо должна быть объясняема так, чтобы в нем выражалась природа того объекта, со стороны которого мы подвергаемся аффекту. Так, удовольствие, возникающее, например, из объекта *A*, должно обнимать собой природу самого объекта *A*, удовольствие, возникающее из объекта *B*, — природу самого *B*, и, следовательно, два эти аффекта удовольствия по природе своей различны, так как они возникают из причин различной природы. Точно так же и аффект неудовольствия, возникающий из одного объекта, по природе своей различен от неудовольствия, возникающего по другой причине. То же самое должно сказать о любви, ненависти, надежде, страхе, душевном колебании и т. д., и, следовательно, необходимо существует столько же видов удовольствия, неудовольствия, любви, ненависти и т. д., сколько существует видов объектов, со стороны которых мы подвергаемся аффектам.

Что касается желания, то оно есть сама сущность, или природа, каждого, поскольку она представляется

определенной к какому-либо действию из данного ее состояния (см. сх. к т. 9). Следовательно, соответственно с тем, подвергается ли человек со стороны внешних причин тому или другому виду удовольствия, неудовольствия, любви и т. д., т. е. соответственно 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 сказанному), столько же видов тех объектов, со стороны которых мы подвергаемся аффектам; что и требовалось доказать.

**Схолия.** Между видами аффектов, которые (по предыдущей теореме) 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 стремление к пиршествам, питью, половым сношениям, богатству и славе. Сверх того, эти аффекты, в силу того что мы различаем их от других только по тому объекту, к которому они относятся, не имеют себе противоположных. Ибо умеренность, трезвость и, наконец, целомудрие, которые мы обыкновенно противопоставляем чревоугодию, пьянству и разврату, не составляют аффектов, иными словами, страдательных состояний, а указывают на способность души, умеряющую эти аффекты.

Я не могу, впрочем, объяснять здесь остальные виды аффектов (так как их столько же, сколько видов объектов), да если бы и мог, то в этом нет надобности. Для нашей цели, а именно для определения силы аффектов и могущества над ними души, нам достаточно

иметь общее определение каждого аффекта. Нам достаточно, говорю я, уразуметь общие свойства аффектов и души, чтобы быть в состоянии определить, в чем заключается и сколь велико могущество души в умерении и обуздании аффектов. Поэтому хотя между различными аффектами любви, ненависти или желания, 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 аксиомы 1, которую см. после леммы 3, схолия к теореме 13, ч. II. Тем не менее мы докажем ее из определений трех первоначальных аффектов.

Все аффекты, как это показывают данные нами их определения, относятся к желанию, удовольствию или неудовольствию. Но желание есть самая природа или сущность каждого (см. его определение в схолии к теореме 9); следовательно, желание всякого индивидуума отличается от желания другого настолько, насколько природа, или сущность, одного отличается от сущности другого. Далее, удовольствие или 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. к т. 9); следовательно, удовольствие и неудовольствие составляют самые желание или влечение, поскольку они увеличиваются или уменьшаются, способствуются или ограничиваются внешними причи-

нами, т. е. они (по той же схолии) 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 о происхождении души, мы никоим образом не можем), отличаются от аффектов человека настолько, насколько их природа отличается от природы человеческой. Так, и человек, и лошадь подвержены страсти производить потомство, но последняя — страсти лошадиной, первый — человеческой. Точно так же страсти и влечения насекомых, рыб и птиц должны быть различны. Хотя, таким образом, каждый индивидуум живет в довольстве своей данной природой и находит в ней удовольствие, однако эта жизнь, которой каждый доволен, и удовольствие есть не что иное, как идея или душа того же самого индивидуума; а потому удовольствие одного отличается по своей природе от удовольствия другого настолько, насколько сущность одного отличается от сущности другого. Из предыдущей теоремы следует, наконец, что немало также разницы между 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.

### *Теорема 58*

*Кроме удовольствия и желания, составляющих страдательные состояния, существуют еще другие аф-*

*фекты 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 к 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. к т. 9). Следовательно, желание присуще нам также, поскольку мы познаем, иными словами (по т. 1), поскольку мы активны; что и требовалось доказать.

### *Теорема 59*

*Между всеми аффектами, относящимися к душе, поскольку она активна, нет никаких, кроме относящихся к удовольствию и желанию.*

**Доказательство.** Все аффекты, как это показывают данные нами их определения, относятся к желанию, удовольствию или неудовольствию. Под неудовольствием же мы разумеем, что способность души к мышлению уменьшается или ограничивается (по т. 11 и ее сх.); следовательно, поскольку душа подвергается неудовольствию, ее способность к познанию, т. е. способность к действию (по т. 1), уменьшается или ограничивается. Следовательно, никакие аффекты неудовольствия, поскольку душа активна, относиться к ней не могут, но только аффекты удовольствия и желания, которые (по т. 58) постольку и присущи душе; что и требовалось доказать.

**Схолия.** Все активные состояния, вытекающие из аффектов, относящихся к душе, поскольку она по-

знает, я отношу к *твердости духа* (Fortitudo), которую подразделяю на *мужество* (Animositas) и *великодушие* (Generositas). Под мужеством я разумею *то желание, в силу которого кто-либо стремится сохранять свое существование по одному только предписанию разума*. Под великодушием же я разумею *то желание, в силу которого кто-либо стремится помогать другим людям и привязывать их к себе дружбой по одному только предписанию разума*. Итак, те действия, которые имеют в виду только одну 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 главные аффекты и душевные колебания, происходящие из сложения трех первоначальных аффектов, именно желания, удовольствия (радости) и неудовольствия (печали), и показал их первые причины. Из сказанного ясно, что мы различным образом возбуждаемся внешними причинами и волнуемся, как волны моря, гонимые противоположными ветрами, не зная о нашем исходе и судьбе.

Я указал, как уже было сказано, только главные 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 главные; 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.

Наконец, следует сделать несколько замечаний относительно *определений аффектов*, которые поэтому я по порядку здесь повторю и вставляю 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.

**Объяснение.** Выше, в схолии к теореме 9 этой части, мы сказали, что желание есть влечение, соединенное с его сознанием; влечение же есть самая сущность человека, поскольку она определена к таким

действиям, которые служат к ее сохранению. Но в той же схолии я предупредил, что в действительности я не признаю никакой разницы между человеческим влечением и желанием. Ибо, будет ли человек сознавать свое влечение или нет, влечение остается все тем же; поэтому, дабы не показалось, что я допускаю тавтологию, я не хотел объяснять желание через влечение, но постарался дать такое его определение, чтобы им можно было обнять все стремления человеческой природы, обозначенные нами под именем влечения, воли, стремления или побуждения. Я мог бы сказать, что желание есть самая сущность человека, поскольку она представляется определенной к какому-либо действию. Но из такого определения (по т. 23, ч. II) не следовало бы, что душа может сознавать свое желание или влечение. Поэтому, чтобы включить причину этого сознания, необходимо было (по той же теореме) прибавить: поскольку она определена каким-либо данным ее состоянием и т.д. Ибо под состоянием человеческой сущности мы разумеем всякое расположение этой сущности, будет ли оно врожденным, будет ли представляться под одним только атрибутом мышления или атрибутом протяжения, или, наконец, будет относиться к обоим им вместе. Итак, я разумею здесь под именем желания всякие стремления человека, побуждения, влечения и хотения, которые бывают различны сообразно с различными состояниями человека и нередко до того противоположны друг другу, что человек влечется в разные стороны и не знает, куда обратиться.

2. *Удовольствие* есть переход человека от меньшего совершенства к большему.

3. *Неудовольствие* есть переход человека от большего совершенства к меньшему.

**Объяснение.** Я говорю *переход*, ибо удовольствие не составляет самого совершенства. Если бы человек родился с тем совершенством, к которому он переходит, он владел бы им без аффекта удовольствия. Это яснее становится из аффекта неудовольствия,

который противоположен этому. Что неудовольствие состоит в переходе к меньшему совершенству, а не в самом меньшем совершенстве, этого никто не может отрицать, так как человек не может чувствовать неудовольствия, поскольку он обладает каким-либо совершенством. Мы не можем сказать также, что неудовольствие состоит в лишении большого совершенства, ибо лишение есть ничто, а аффект неудовольствия есть некоторый акт, который поэтому не может быть никаким другим актом, кроме акта перехода к меньшему совершенству, т. е. акта, в котором способность человека к действию уменьшается или ограничивается (см. сх. к т. 11). Определения *веселости, приятности, меланхолии и боли* я опускаю, так как они относятся главным образом к телу и суть не что иное, как виды удовольствия и неудовольствия.

4. *Поглощение внимания* есть воображение какой-либо вещи, приковывающее к себе душу вследствие того, что это единственное в своем роде воображение не имеет с другими никакой связи (см. т. 52 с ее сх.).

**Объяснение.** В схолии к теореме 18, ч. II, мы показали, по какой причине душа от созерцания одной вещи тотчас же переходит к мышлению другой; а именно потому, что образы этих вещей связаны друг с другом и находятся в таком порядке, что один следует за другим. Но этого нельзя представить себе в том случае, когда образ вещи будет новый; душа будет удерживаться в созерцании такой вещи до тех пор, пока она не будет определена другими причинами к мышлению иного. Таким образом, воображение новой вещи, рассматриваемое само в себе, по своей природе таково же, как и всех остальных; по этой причине я и не ставлю поглощение внимания в число аффектов и не вижу никакой причины делать это, так как такое сосредоточивание души происходит не по какой-либо положительной причине, которая отвлекала бы душу от воображения других вещей, но только вследствие того, что нет причины, почему душа из

созерцания одной вещи определялась бы к мышлению иного.

Итак, я признаю (как уже говорил в схолии к т. 11) только *три первоначальных*, или главных, *аффекта*, а именно: *аффекты удовольствия, неудовольствия и желания*. Что же касается до поглощения внимания, то я сказал о нем только по той причине, что аффекты, выводимые из трех первоначальных аффектов, обыкновенно обозначаются другими названиями в случае, если они относятся к объектам, поглощающим наше внимание. Та же причина побуждает меня присоединить сюда также и определение пренебрежения.

5. *Пренебрежение* есть воображение какой-либо вещи, так мало захватывающее душу, что душа присутствием такой вещи более побуждается к воображению того, чего нет в вещи, чем того, что в ней есть (см. сх. к т. 52).

Определения *почтения и неуважения* я здесь опускаю, так как никакие аффекты, насколько я знаю, не берут от них своих названий.

6. *Любовь* есть удовольствие, сопровождаемое идеей внешней причины.

**Объяснение.** Такое определение достаточно ясно выражает сущность любви. Определение некоторых авторов, определяющих любовь как желание любящего соединиться с любимой вещью, выражает не сущность любви, но ее свойство. И так как эти авторы недостаточно усмотрели сущность любви, то они не могли иметь и ясного представления о ее свойстве; отсюда произошло то, что все считали их определение весьма темным. Но должно заметить, что, когда я говорю, что свойство любящего — соединяться волею с любимой вещью, я не разумею под волей обдуманное определение души, или свободный выбор (мы доказали в т. 48, ч. II, что это только вымысел), а также и нежелание соединиться с любимой вещью, когда она отсутствует, или пребывать в ее присутствии, когда она налицо (ибо любовь можно представить и без таких желаний); я разумею под волей удовлетворение,

которое возникает у любящего вследствие присутствия любимой вещи, укрепляющего в любящем его удовольствие или по крайней мере способствующего ему.

7. *Ненависть* есть неудовольствие, сопровождаемое идеей внешней причины.

**Объяснение.** Из сказанного в объяснении предыдущего определения легко можно видеть, что должно здесь заметить (см., кроме того, схолию к теореме 15).

8. *Расположение* есть удовольствие, сопровождаемое идеей какой-либо вещи, составляющей косвенную причину удовольствия.

9. *Отвращение* есть неудовольствие, сопровождаемое идеей какой-либо вещи, составляющей косвенную причину неудовольствия (см. об этих аффектах схолию к теореме 15).

10. *Преданность* есть любовь к тому, кто привлекает наше внимание.

**Объяснение.** В теореме 52 мы показали, что поглощение внимания возникает вследствие новизны вещи. Поэтому если мы часто будем воображать что-либо, поглощающее наше внимание, то мы перестанем обращать на это особенное внимание, и, таким образом, мы видим, что аффект преданности легко перерождается в простую любовь.

11. *Осмеяние* есть удовольствие, возникающее вследствие того, что мы воображаем, что в ненавидимой нами вещи есть что-либо такое, чем мы пренебрегаем.

**Объяснение.** Относясь с пренебрежением к ненавидимой нами вещи, мы тем самым отрицаем ее существование (см. сх. к т. 52) и в силу этого (по т. 20) чувствуем удовольствие. Но так как мы предполагаем, что человек ненавидит то, что он осмеивает, то отсюда следует, что такое удовольствие непрочное (см. сх. к т. 47).

12. *Надежда* есть непостоянное удовольствие, возникающее из идеи будущей или прошедшей вещи,

в исходе которой мы до некоторой степени сомневаемся.

13. *Страх* есть непостоянное неудовольствие, возникшее из идеи будущей или прошедшей вещи, в исходе которой мы до некоторой степени сомневаемся (см. об этих аффектах сх. 2 к т. 18).

**Объяснение.** Из этих определений следует, что нет ни надежды без страха, ни страха без надежды. В самом деле, если кто-то находится в надежде и сомневается в исходе вещи, тот (по предположению) воображает что-либо, исключающее 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, тот, кто боится, т. е. сомневается в исходе ненавистной ему вещи, также воображает что-либо, исключающее существование этой вещи, и потому (по т. 20) чувствует удовольствие и, следовательно, имеет в силу этого надежду, что этого не произойдет.

14. *Уверенность* есть удовольствие, возникшее из идеи будущей или прошедшей вещи, причина сомневаться в которой исчезла.

15. *Отчаяние* есть неудовольствие, возникшее из идеи будущей или прошедшей вещи, причина сомневаться в которой исчезла.

**Объяснение.** Таким образом, из надежды возникает уверенность, а из страха — отчаяние, если уничтожается причина сомневаться в исходе вещи. Это происходит вследствие того, что человек воображает, что прошедшая или будущая вещь находится налицо, и смотрит на нее как на существующую в настоящее время; или же потому, что он воображает что-либо, исключающее существование тех вещей, которые заставляли его сомневаться. Ибо хотя мы (по кор. к т. 31, ч. II) и никогда не можем знать об исходе единичных вещей, однако может случиться, что мы не сомневаемся в их исходе, так как не сомневаться в вещи и знать о ней — две вещи разные (см. сх. к т. 49, ч. II). Поэтому может случиться, что вследст-

вие образа прошедшей или будущей вещи мы подвергаемся такому же аффекту удовольствия или неудовольствия, как и вследствие образа вещи настоящей, как мы показали это в теореме 18, которую и смотри вместе с ее 2-й схолией.

16. *Наслаждение* есть удовольствие, сопровождаемое идеей прошедшей вещи, случившейся сверх ожидания.

17. *Подавленность* есть неудовольствие, сопровождаемое идеей прошедшей вещи, случившейся сверх ожидания.

18. *Сострадание* есть неудовольствие, сопровождаемое идеей зла, приключившегося с другим, кого мы воображаем себе подобным (см. сх. к т. 22 и сх. к 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 — объяснять 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 к т. 27 и сх. к т. 22).

21. *Превозношение* состоит в том, что ставят кого-либо вследствие любви выше, чем следует.

22. *Презрение* состоит в том, что ставят кого-либо вследствие ненависти ниже, чем следует.

**Объяснение.** Таким образом, превозношение есть действие или свойство любви, презрение — ненависти; поэтому *превозношение* можно определить так же,

как любовь, поскольку она действует на человека таким образом, что он ставит любимый предмет выше, чем следует, и наоборот, *презрение* — как ненависть, поскольку она действует на человека таким образом, что он ставит того, кого он ненавидит, ниже, чем следует (см. об этих аффектах сх. к т. 26).

23. *Зависть* есть ненависть, поскольку она действует на человека таким образом, что он чувствует неудовольствие при виде чужого счастья и, наоборот, находит удовольствие в чужом несчастье.

**Объяснение.** Зависти обыкновенно противопоставляется сочувствие, которое поэтому против обыкновенного значения этого слова можно определить так:

24. *Сочувствие* есть любовь, поскольку она действует на человека таким образом, что он чувствует удовольствие при виде чужого счастья и, наоборот, неудовольствие при виде его несчастья.

**Объяснение.** О зависти см. сх. к т. 24 и сх. к т. 32. Таковы аффекты удовольствия и неудовольствия, сопровождаемые как причиной, непосредственной или косвенной, идеей о внешней вещи. Перехожу к другим, сопровождаемым как причиной идеей о внутренней вещи.

25. *Самоудовлетворенность* есть удовольствие, возникшее вследствие того, что человек созерцает себя самого и свою способность к действию.

26. *Приниженность* есть неудовольствие, возникшее вследствие того, что человек созерцает свою неспособность или бессилие.

**Объяснение.** Самоудовольствие противопоставляется приниженности, поскольку мы разумеем под ним удовольствие, возникающее вследствие того, что мы созерцаем нашу способность к действию. Если же мы разумеем под ним также удовольствие, сопровождаемое идеей о каком-либо действии, которое мы совершили, как мы в том уверены, по свободному решению души, тогда оно противопоставляется раскаянию, определяемому нами таким образом:

27. *Раскаяние* есть неудовольствие, сопровождаемое идеей о каком-либо действии, которое мы совершили, как мы в том уверены, по свободному решению души.

**Объяснение.** Причины этих аффектов мы показали в схолии к теореме 51 и теоремах 53—55. О свободном решении души смотри схолию к теореме 35, ч. II. Но, кроме того, здесь следует заметить, что нет ничего удивительного в том, что вообще все действия, называемые обыкновенно *неправильными*, сопровождаются неудовольствием, а те, которые называются *правильными*, — удовольствием. Из сказанного выше мы легко можем понять, что это главным образом зависит от воспитания. В самом деле, родители, осуждая действия неправильные и браня за них детей и, наоборот, хваля и советуя действия правильные, производят этим то, что с первыми соединяется чувство неудовольствия, с последними — удовольствие. Это подтверждается также и самим опытом. Ибо обычай и религия не у всех одни и те же; наоборот, что у одних священо, то у других нечестиво, что у одних честно, у других постыдно. Таким образом, каждый раскаивается в каком-либо поступке или гордится им сообразно с тем, как он был воспитан.

28. *Сомнение* состоит в том, что ставят себя вследствие любви к себе выше, чем следует.

**Объяснение.** Таким образом, сомнение отличается от превознесения тем, что последнее относится к внешнему объекту, а сомнение — к самому человеку, ставящему себя выше, чем следует. Впрочем, как превознесение есть следствие и свойство любви, так сомнение есть следствие и свойство самолюбия и, следовательно, может быть определено как любовь к самому себе, иными словами — самодовольство, поскольку оно действует на человека таким образом, что он ставит себя выше, чем следует (см. сх. к т. 26). Этот аффект не имеет себе противоположного, ибо никто не ставит себя вследствие ненависти к самому себе ниже, чем следует; мало того, никто не ставит себя

ниже, чем следует, даже воображая, что он не способен на то или другое. Ибо если человек воображает, что он к чему-либо не способен, то он воображает это необходимо и этим воображением располагает таким образом, что в действительности не может произвести того, чего он не может по его воображению. В самом деле, пока он воображает, что не может того или другого, он остается неопределенным к действию, и, следовательно, невозможно, чтобы он сделал это. Однако же если мы обратим внимание на то, что зависит от одного только мнения, то будем в состоянии понять возможность того, что человек ставит себя ниже, чем следует. Может случиться, что кто-либо, с неудовольствием созерцая свое бессилие, вообразит, что к нему все относятся с пренебрежением, между тем как другие вовсе и не думают пренебрегать им. Кроме того, человек может ставить себя ниже, чем следует, если он в настоящее время отрицает о себе что-либо по отношению к будущему времени, о котором он не знает; если он думает, например, что он ничего не может знать наверное и не может желать или делать ничего, кроме неправильного или постыдного, и т. д.

Мы можем сказать далее, что кто-либо ставит себя ниже, чем следует, когда видим, что он из излишней боязни перед стыдом не осмеливается на то, на что осмеливаются другие, ему равные. Таким образом, мы можем противопоставить сомнению тот аффект, который я назову *самоуничижением*. Ибо как из самодовольства возникает сомнение, так и из приниженности — самоуничижение; поэтому определение его будет следующее:

29. *Самоуничижение* состоит в том, что ставят себя вследствие неудовольствия ниже, чем следует.

**Объяснение.** Однако обыкновенно мы противопоставляем сомнению приниженность; но при этом мы обращаем внимание более на действие того и другого, чем на их природу. Мы называем обыкновенно много о себе думающим того, кто слишком гордится (см. сх. к т. 30), кто рассказывает только о своих добродетелях

и чужих пороках, кто желает выдаваться из всех других, кто, наконец, является с таким важным видом и с такой пышностью, с какими являются обыкновенно другие, стоящие гораздо выше его. Наоборот, приниженным называют того, кто часто краснеет, сознается в своих недостатках и рассказывает о добродетелях других, всем уступает, наконец, ходит с опущенной головой и не заботится о своей внешности. Впрочем, эти аффекты, а именно приниженность и самоуничижение, крайне редки. Ибо природа человеческая, рассматриваемая сама в себе, восстает против них всеми своими силами (см. т. 13 и 54); так что те, которых всего более считают самоуничиженными и приниженными, в огромном большинстве случаев бывают самыми честолюбивыми и завистливыми.

30. *Гордость* есть удовольствие, сопровождаемое идеей какого-либо нашего действия, которое другие, по нашему воображению, хвалят.

31. *Стыд* есть неудовольствие, сопровождаемое идеей какого-либо нашего действия, которое другие, по нашему воображению, порицают.

**Объяснение.** Об этих аффектах см. схолию к теореме 30. Но здесь должно обратить внимание на различие, существующее между стыдом и стыдливостью. *Стыд* есть неудовольствие, следующее за поступком, которого нам стыдно; *стыдливость* же есть страх или боязнь стыда, препятствующая человеку допустить что-либо постыдное. Стыдливости обыкновенно противопоставляют *бесстыдство*, которое на самом деле, как я покажу на своем месте, не составляет аффекта; но названия аффектов (как я уже говорил) более показывают их словоупотребление, чем природу.

Таким образом, я изложил *аффекты удовольствия и неудовольствия*, которые предполагал объяснить. Перехожу к тем, которые я отношу к *желанию*.

32. *Тоска* есть желание или влечение к обладанию какой-либо вещью, поддерживаемое памятью об этой вещи и вместе с тем ограничиваемое памятью о других вещах, исключающих существование желаемой вещи.

**Объяснение.** Вспоминая о какой-либо вещи, мы тем самым, как мы уже не раз говорили, располагаемся к созерцанию ее с тем же аффектом, как если бы она была налицо; но это расположение или стремление пока мы бодрствуем большей частью сдерживается образами вещей, исключаящих существование той вещи, о которой мы вспоминаем. Таким образом, вспоминая о какой-либо вещи, которая когда-либо доставила нам удовольствие, мы тем самым стремимся созерцать ее как находящуюся налицо, с тем же самым аффектом удовольствия; но это стремление тотчас же сдерживается воспоминанием о вещах, исключаящих ее существование. Поэтому тоска в действительности есть неудовольствие, противоположное тому удовольствию, которое возникает вследствие отсутствия ненавидимой нами вещи (о котором см. сх. к т. 47 этой части). Но так как название «тоска» указывает, по-видимому, на желание, то я и отношу этот аффект к аффектам желания.

33. *Соревнование* есть желание чего-либо, зарождающееся в нас вследствие того, что мы воображаем, что другие желают того же.

**Объяснение.** Тот, кто бежит вследствие того, что видит других бегущими, боится, видя боящимися других, точно так же как тот, кто, видя, что кто-либо обжег руку, отдергивает свою руку и делает такие же телодвижения, как если бы его рука на самом деле была обожжена, про того мы говорим, что он подражает чужому аффекту, а не соревнует ему; это не потому, чтобы для соревнования была одна причина, а для подражания — другая, а только потому, что обыкновенно называют соревнующим лишь того, кто подражает тому, что мы считаем честным, полезным или приятным (о причине соревнования см. теорему 27 с ее схолией, а относительно того, почему с этим аффектом в большинстве случаев соединена ненависть, см. теорему 32 с ее схолией).

34. *Признательность* или благодарность есть желание или старание делать из любви добро тому, кто

вследствие такого же аффекта любви сделал нам добро (см. т. 39 и сх. к т. 41).

35. *Благоволение* есть желание делать добро тому, кого нам жалко (см. сх. к т. 27).

36. *Гнев* есть желание, побуждающее нас вследствие ненависти причинять зло тому, кого мы ненавидим (см. т. 39).

37. *Месть* есть желание, побуждающее нас вследствие взаимной ненависти причинять зло тому, кто вследствие такого же аффекта нанес вред нам (см. кор. 2 к т. 40 с ее сх.).

38. *Жестокость* или свирепость есть желание, побуждающее нас причинять зло тому, кого мы любим или кого нам жалко.

**Объяснение.** Жестокости противоположна *кротость*, которая составляет не страдательное состояние, а способность духа, умеряющую гнев и месть.

39. *Трусость* есть желание избежать большего зла, которого мы страшимся, при помощи меньшего (см. сх. к т. 39).

40. *Смелость* есть желание, побуждающее кого-либо делать что-либо с опасностью, подвергнуться которой страшатся ему равные.

41. *Малодушие* — говорится про того, чье желание сдерживается страхом перед опасностью, подвергнуться которой осмеливаются ему равные.

**Объяснение.** Таким образом, малодушие есть не что иное, как страх какого-либо зла, которого другие обыкновенно не боятся; поэтому я не отношу его к аффектам желания, однако же объяснил его здесь потому, что, поскольку мы обращаем внимание на желание, оно действительно является противоположным аффекту смелости.

42. *Оцепенение* — говорится про того, чье желание избежать зла сдерживается тем, что внимание его поглощается злом, которого он страшится.

**Объяснение.** Таким образом, оцепенение составляет вид малодушия. Но так как оцепенение возникает из двойного страха, то его удобнее можно определить

как страх, до того овладевающий замешавшимся или колеблющимся человеком, что он не в состоянии от-вратить от себя зло. Я говорю «замешавшимся», если его желание отвратить зло сдерживается тем, что внимание его поглощено; «колеблющимся» — в случае, если это желание ограничивается страхом перед другим злом, одинаково его ужасающим, вследствие чего он и не знает, которого из двух ему избегать (см. об этом т. 39 и сх. к т. 52; о малодушии и смелости см. сх. к т. 51).

43. *Любезность* или *скромность* есть желание делать то, что нравится людям, и удерживаться от того, что им не нравится.

44. *Честолюбие* есть чрезмерное желание славы.

**Объяснение.** Честолюбие есть желание, увеличивающее и укрепляющее все другие аффекты (по т. 27 и 31); поэтому оно едва ли может быть побеждено. Ибо пока человек одержим каким-либо желанием, он необходимо одержим вместе с тем и этим. «Самый лучший человек, — говорит Цицерон, — всего более руководствуется славой. Даже философы на тех книгах, в которых они пишут о презрении к славе, подписывают свое имя» и т. д.

45. *Чревоугодие* есть неумеренное желание или любовь к пиришествам.

46. *Пьянство* есть неумеренное желание и любовь к вину.

47. *Скупость* есть неумеренное желание и любовь к богатствам.

48. *Разврат* есть также желание и любовь к половым сношениям.

**Объяснение.** Будет ли такое желание половых сношений умеренно или неумеренно, оно обыкновенно называется развратом. Затем эти пять аффектов (как я говорил в сх. к т. 56) противоположных себе не имеют. Ибо скромность составляет вид честолюбия, о котором смотри схолию к теореме 29. Далее, умеренность, трезвость и целомудрие, как я также говорил уже, указывают на способность души, а не

на страдательное состояние. И хотя и может случиться, что человек скупой, честолюбивый или трус удерживается от излишней пищи, питья или половых сношений, однако же трусость, честолюбие и страх не противоположны чревоугодию, пьянству и разврату. Ибо скупой весьма часто страстно желает утонуть в чужой пище и питье. Честолюбивый же, если только он надеется, что это останется в тайне, не будет знать себе никакой меры, и если он живет среди пьяниц и развратников, то вследствие того, что он честолюбив, он будет еще склоннее к этим порокам, чем они. Наконец, трус делает то, чего не желает: бросая в море свои богатства ради того, чтобы избежать смерти, он тем не менее остается скупцом; так и развратник, хотя он и подвергается неудовольствию вследствие того, что не имеет возможности удовлетворить своему сладострастию, не перестает быть развратником. И вообще эти аффекты не столько указывают на самые акты пиршеств, пьянства и т. д., сколько на самое влечение и любовь. Таким образом, этим аффектам можно противопоставить только великодушие и мужество, о которых впоследствии.

Определения *ревности* и остальных колебаний души я прохожу молчанием как вследствие того, что они возникают из сложения аффектов, уже определенных нами, так и вследствие того, что многие из них не имеют особых названий, что показывает, что для потребностей жизни достаточно знать о них только вообще. Впрочем, из данных нами определений аффектов вытекает, что *все они возникают из желания, удовольствия или неудовольствия*, или, лучше сказать, ничего не составляют, кроме трех этих аффектов, из которых каждый обыкновенно называется разными именами сообразно с их различными отношениями и внешними признаками. Если мы захотим обратить внимание только на эти первоначальные аффекты и на то, что мы сказали выше о природе души, то, поскольку аффекты относятся к одной только душе, мы можем дать такое определение их.

## ОБЩЕЕ ОПРЕДЕЛЕНИЕ АФФЕКТОВ

*Аффект*, называемый *страстью души*, есть смутная идея, в которой душа утверждает большую или меньшую, чем прежде, силу существования своего тела или какой-либо его части и которой сама душа определяется к мышлению одного преимущественно перед другим.

**Объяснение.** Я говорю, во-первых, что аффект, или страдательное состояние духа, есть «смутная идея», ибо мы показали (см. т. 3), что душа пассивна только постольку, поскольку имеет идеи неадекватные или смутные. Далее я говорю: «в которой душа утверждает большую или меньшую, чем прежде, силу существования своего тела или какой-либо его части», так как все наши идеи о телах (по кор. 2 к т. 16, ч. II) более указывают состояние 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 (пот. 11 и 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 разуместь под этим только то, что душа образовала о своем теле или какой-либо его части идею, выражающую более или менее реальности, чем она прежде утверждала о своем теле. Ибо превосходство идей и действительная (актуальная) способность к мышлению оцениваются по превосходству объекта. Наконец, я прибавил: «и которой сама душа определяется к мышлению одного преимущественно перед другим», для того чтобы кроме природы удовольствия и неудовольствия, которую выражает первая часть определения, выразить также и природу желания.

# ЧАСТЬ ЧЕТВЕРТАЯ

## О ЧЕЛОВЕЧЕСКОМ РАБСТВЕ ИЛИ О СИЛАХ АФФЕКТОВ

### ПРЕДИСЛОВИЕ

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 предположить несколько слов *о совершенстве и несовершенстве и о добре и зле*.

Тот, кто предложил сделать что-либо и сделал, назовет это *совершенным*, и не только он сам, но и всякий, кто верно знает мысль и цель этого произведения или думает, что знает их. Если, например, кто-нибудь увидит какое-либо произведение (я предполагаю его еще не оконченным) и узнает, что цель творца его построить дом, тот назовет этот дом несовершенным, и, наоборот, совершенным, как только увидит, что дело доведено до конца, предположенного задумавшим его. Если же кто-то видит какое-либо произведение, подобного которому он никогда не видал, и не знает мысли его творца, то он, конечно, не может знать, совершенно ли это произведение или нет. Таково, кажется, было первое значение этих слов.

Но после того, как люди начали образовывать общие идеи и создавать образцовые представления домов, зданий, башен и т. д. и предпочитать одни образцы вещей другим, то каждый стал называть *совершенным* то, что ему казалось согласным с общей идеей, образованной для такого рода вещей, и, наоборот, *несовершенным* то, что казалось менее согласным с составленным для него образцом, хотя бы оно по мысли творца и было вполне законченным. На том же самом основании, кажется, обыкновенно называют совершенными или несовершенными вещи естественные, т. е. те, которые не произведены человеческой рукой: люди имеют ведь обыкновение образовывать общие идеи как для искусственных вещей, так и для естественных; эти идеи считают как бы образцами вещей и уверены, что природа (которая, по их мнению, ничего не производит иначе, как ради какой-либо цели) созерцает их и ставит себе в качестве образцов. Поэтому когда они видят, что в природе происходит что-либо не совсем согласное с составленным для такого рода вещей образцом, то они уверены, что сама природа оказалась недостаточно сильной или погрешила и оставила эту вещь несовершенной. Таким образом, мы видим, что люди привыкли называть естественные вещи *совершенными* или *несовершенными* более вследствие предрассудка, чем вследствие истинного познания их. В самом деле, мы показали в Прибавлении к первой части, что природа не действует по цели; ибо то вечное и бесконечное существо, которое мы называем Богом, или природой, действует по той же необходимости, по которой существует; мы показали, что по какой необходимости природы оно существует, по той же оно и действует (см. т. 16, ч. I). Таким образом, основание, или причина, почему Бог, или природа, действует и почему она существует, одна и та же. Поэтому природа как 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 определяют 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 удержать. Ибо так как мы желаем образовать идею человека, которая служила бы для нас образцом человеческой природы, то нам будет полезно удержать эти названия в том смысле, в каком я сказал. Поэтому под *добром* я буду разумею 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 разумеать, 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.

## 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.

(См. об этом конец Предисловия.)

3. Я называю единичные вещи *случайными*, поскольку мы, обращая внимание на одну только их сущность, не находим ничего, что необходимо полагало бы их существование или необходимо исключало бы его.

4. Те же самые единичные вещи я называю *возможными*, поскольку мы, обращая внимание на причины, которыми они должны быть производимы, не знаем, определены ли последние к производству этих вещей.

В схолии к теореме 33, ч. I, я не сделал никакого различия между возможным и случайным по той причине, что там не было нужды тщательно различать это.

5. Под *противоположными аффектами* я буду разумеать 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 схолиях 1 и 2 к теореме 18, ч. III, которые и смотри.

Но здесь должно заметить, кроме того, что как пространственное, так и временное расстояние мы можем отчетливо воображать только до известного предела, т.е. подобно тому, как мы воображаем обыкновенно, что все объекты, отстоящие от нас более чем на 200 шагов, иными словами, расстояние которых от того места, в котором мы находимся, превышает то, которое мы отчетливо воображаем, отстоят от нас одинаково и потому находятся как бы на одной и той же поверхности; точно так же мы воображаем, что все объекты, время существования которых, по нашему воображению, отстоит от настоящего на больший промежуток, чем какой мы обыкновенно отчетливо воображаем, отстоят от настоящего времени все одинаково, и относим их как бы к одному моменту времени.

7. Под *целью*, ради которой мы что-либо делаем, я разумею влечение.

8. Под *добродетелью* и *способностью* (*potentia*)<sup>1</sup> я разумею одно и то же; т.е. (по т. 7, ч. III) добродетель, поскольку она относится к человеку, есть самая сущность или природа его, поскольку она имеет способность производить что-либо такое, что может быть понято из одних только законов его природы.

## АКСИОМА

В природе вещей нет ни одной отдельной вещи, могущественнее и сильнее которой не было бы ни-

---

<sup>1</sup> Слово «*potentia*» (*лат.*) обладало в философии во времена Спинозы многими значениями: «сила», «способность», «возможность», «мощь». (*Прим. ред.*)

какой другой. Но для всякой данной вещи существует другая, более могущественная, которой первая может быть разрушена.

### *Теорема 1*

*Ничто из того, что заключает в себе ложная идея положительного, не уничтожается наличностью истинного, поскольку оно истинно.*

**Доказательство.** Ложность (по т. 35, ч. II) состоит в одном только недостатке познания, который заключает в себе неадекватные идеи; ничего положительного, вследствие чего они называются ложными, они в себе не заключают (по т. 33, ч. II). Наоборот, поскольку они относятся к Богу, они (по т. 32, ч. II) истинны. Поэтому если бы то, что заключает в себе ложная идея положительного, уничтожалось наличностью истинного, поскольку оно истинно, то, следовательно, истинная идея уничтожалась бы сама собой, а это (по т. 4, ч. III) абсурд. Следовательно, ничто из того и т. д.; что и требовалось доказать.

**Схолия.** Эту теорему яснее можно уразуметь из кор. 2 к 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 расстояния до него. 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 до Солнца, мы все-таки будем воображать его вблизи от нас. Ибо, как мы сказали в схолии к теореме 35,

ч. II, мы воображаем Солнце так близко не по той причине, что не знаем истинного расстояния до него, 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, мы воображаем, будто оно находится в воде, хотя и знаем истинное его положение. Точно так же и другие воображения, обманывающие душу, показывают ли они естественное состояние тела или то, что его способность к действию увеличивается или уменьшается, не противны истине и не устраняются ее наличностью. Бывают, конечно, случаи, что когда мы ложно боимся какого-либо зла, то страх перед ним исчезает, как только мы получим истинное сведение о нем; но бывает также и наоборот: когда мы боимся зла, которое наверное случится, страх перед ним также уничтожается вследствие того, что мы получаем о нем ложное сведение. Следовательно, такие воображения устраняются не наличностью истинного, поскольку оно истинно, но вследствие того, что являются другие, более сильные воображения, которые исключают наличное существование воображаемых нами вещей, как мы показали это в теореме 17, ч. II.

### *Теорема 2*

*Мы пассивны постольку, поскольку составляем такую часть природы, которая не может быть представляема сама через себя и без других.*

**Доказательство.** Мы пассивны (по опр. 2, ч. III) тогда, когда в нас возникает что-либо такое, причину чего мы составляем только частную, т. е. что не может быть выведено из одних только законов нашей природы (по опр. 1, ч. III). Следовательно, мы пассивны постольку, поскольку составляем часть природы, которая не может быть представляема сама через себя и без других; что и требовалось доказать.

### Теорема 3

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

**Доказательство.** Это вытекает из аксиомы этой части. Ибо, если существует человек, то существует также и что-либо другое, например *A*, более могущественное, чем он, а если существует *A*, то существует далее и еще другое, например *B*, еще более могущественное, чем само *A*, и так до бесконечности. И следовательно, сила, с которой человек пребывает в своем существовании, ограничена, и ее бесконечно превосходит могущество внешних причин; что и требовалось доказать.

### 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.*

**Доказательство.** Способность (*potentia*), в силу которой отдельные вещи, а следовательно, и человек, сохраняют свое существование, есть (по кор. к т. 24, ч. I) само могущество (способность) Бога, или природы, не поскольку она бесконечна, но поскольку она может выражаться в действительной (актуальной) сущности человека (по т. 7, ч. III). Поэтому способность человека, поскольку она выражается его действительной (актуальной) сущностью, составляет часть бесконечной способности, т. е. (по т. 34, ч. I) сущности Бога, или природы. Это первое. Далее, если бы было возможно, чтобы человек претерпевал только такие изменения, которые могли бы быть поняты из одной только его природы, то отсюда следовало бы (по т. 4 и 6, ч. III), что он не мог бы погибнуть, но необходимо существовал бы всегда. Но это должно было бы быть следствием причины, могущество которой или конечно, или бесконечно, а именно или

следствием одной только способности человека, который в таком случае был бы в состоянии удалять от себя все другие изменения, могущие возникнуть по внешним причинам, или следствием бесконечной способности (могущества) природы, которой все отдельные вещи направлялись бы таким образом, что человек не мог бы претерпевать никаких других изменений, кроме тех, которые способствуют его сохранению. Но первое (по т. 3, доказательство которой всеобщее и приложимо ко всем отдельным вещам) невозможно. Следовательно, если бы было возможно, чтобы человек не претерпевал никаких изменений, кроме тех, которые могли бы быть поняты из одной только его собственной природы, и следовательно (как мы только что показали), чтобы он необходимо существовал всегда, то это должно было бы быть следствием бесконечного могущества Бога и, следовательно (по т. 16, ч. I), из необходимости божественной природы, поскольку она рассматривается составляющей идею какого-либо человека, должен был бы вытекать порядок всей природы, поскольку она представляется под атрибутами протяжения и мышления. А отсюда (по т. 21, ч. I) следовало бы, что человек бесконечен; но это (по первой части этого доказательства) нелепо. Итак, невозможно, чтобы человек претерпевал только такие изменения, для которых он составляет адекватную причину; что и требовалось доказать.

**Королларий.** Отсюда следует, что человек необходимо подвержен всегда пассивным состояниям, следует общему порядку природы, повинуетя ему и приспособляется 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.*

**Доказательство.** Сущность пассивного состояния не может быть объясняема из одной только нашей сущности (по опр. 1 и 2, ч. III), т.е. (по т. 7, ч. III) могущество пассивного состояния не может определяться той способностью, в силу которой мы стремимся пребывать в своем существовании; но (как это показано в т. 16, ч. II) оно необходимо должно определяться соотношением могущества внешней причины с нашей собственной способностью; что и требовалось доказать.

### *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.*

**Доказательство.** Сила и возрастание всякого пассивного состояния и пребывание его в существовании определяются соотношением могущества внешней причины с нашей собственной способностью (по т. 5), а потому (по т. 3) она может превосходить способность человека и т.д.; что и требовалось доказать.

### *Теорема 7*

*Аффект может быть ограничен или уничтожен только противоположным и более сильным аффектом, чем аффект, подлежащий укрощению.*

**Доказательство.** Аффект, поскольку он относится к душе, есть идея, которой душа утверждает большую или меньшую, чем прежде, силу существования своего тела (по общему определению аффектов, находящемуся в конце третьей части). Когда, следовательно, душа волнуется каким-либо аффектом, то и тело в то же время приходит в состояние, которым его способность

к действию увеличивается или уменьшается. Далее (по т. 5), такое состояние тела от своей причины заимствует силу пребывания в своем существовании и потому может быть ограничено или уничтожено только телесной причиной (по т. 4, ч. III), которая приводит тело в состояние, противоположное первому (по т. 5, ч. III) и более сильное (по аксиоме). Следовательно (по т. 12, ч. II), душа получает идею более сильного и противоположного первому состояния тела, т. е. (по общему определению аффектов) душа подвергается аффекту более сильному и противоположному первому, который, значит, исключает или уничтожает существование первого; а следовательно, аффект может быть ограничен или уничтожен только аффектом, противоположным ему и более сильным; что и требовалось доказать.

**Королларий.** Аффект, поскольку он относится к душе, может быть ограничен или уничтожен только посредством идеи противоположного состояния тела, более сильного, чем то состояние, которое мы претерпеваем. В самом деле, аффект, который мы претерпеваем, может быть ограничен или уничтожен только посредством аффекта более сильного, чем он, и ему противоположного (по т. 7), т. е. (по общему определению аффектов) только посредством идеи состояния тела, более сильного и противоположного тому состоянию, которое мы претерпеваем.

### *Теорема 8*

*Познание добра и зла есть не что иное, как аффект удовольствия или неудовольствия, поскольку мы сознаем его.*

**Доказательство.** Мы называем добром или злом то, что способствует сохранению нашего существования или препятствует ему (по опр. 1 и 2), т. е. (по т. 7, ч. III) то, что увеличивает нашу способность к действию или уменьшает ее, способствует ей или ее ограничивает. Таким образом, мы называем какую-

либо вещь хорошей или дурной, смотря по тому, доставляет ли она нам удовольствие или неудовольствие (по определению удовольствия и неудовольствия в сх. к 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 к той же теореме) 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.*

**Доказательство.** Воображение есть идея, в которой душа смотрит на вещь как на находящуюся налицо (см. его определение в сх. к т. 17, ч. II), но которая (по кор. 2 к т. 16, ч. II) более показывает состояние человеческого тела, чем природу вещи внешней. Следовательно, аффект (по общему определению аффектов) есть воображение, поскольку оно показывает состояние тела. Но воображение (по т. 17, ч. II) бывает интенсивнее, если мы не воображаем ничего, исключаяющего наличное существование внешней вещи. А потому и аффект, причина которого, по нашему воображению, находится перед нами в наличности, интенсивнее или сильнее, чем если бы мы воображали ее не находящейся перед нами; что и требовалось доказать.

**Схолия.** Когда я говорил выше (т. 18, ч. III), что образ вещи будущей или прошедшей причиняет нам

такой же аффект, как если бы воображаемая нами вещь существовала в наличности, то я нарочно заметил, что это верно лишь постольку, поскольку мы обращаем внимание на один только образ этой вещи (ибо его природа одна и та же, все равно, воображали ли мы вещь или нет); но я не отрицал того, что он делается слабее, когда мы созерцаем другие вещи, существующие перед нами в наличности, исключаящие наличное существование будущей вещи; я пропустил тогда это замечание потому, что предположил говорить о силе аффектов в этой части.

**Королларий.** Образ вещи будущей или прошедшей, т. е. вещи, которую мы созерцаем в отношении к будущему или прошедшему времени, исключая настоящее при прочих условиях равных, слабее, чем образ вещи настоящей, а следовательно, и аффект к будущей или, прошедшей вещи при прочих условиях равных слабее, чем аффект к вещи настоящей.

### *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.*

**Доказательство.** Воображая, что вещь скоро будет или была недавно, мы тем самым (как это само собой ясно) воображаем что-либо, что исключает наличность вещи менее, чем если бы мы воображали, что будущее время ее существования отстоит от настоящего на более далекое время или что она уже давно произошла; а потому (по т. 9) мы будем питать к ней аффект более сильный; что и требовалось доказать.

**Схелия.** Из замечания к определению 6 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.*

**Доказательство.** Воображая какую-либо вещь необходимой, мы тем самым утверждаем ее существование и, наоборот, отрицаем существование вещи, воображая ее не необходимой (по сх. 1 к т. 33, ч. I); и потому (по т. 9) аффект к вещи необходимой при прочих условиях равных сильнее, чем к вещи не необходимой; что и требовалось доказать.

### *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.*

**Доказательство.** Поскольку мы воображаем вещь случайной, мы не подвергаемся никакому образу другой вещи, которая полагала бы существование этой вещи (по опр. 3); наоборот (согласно предположению), мы воображаем нечто, исключаящее ее настоящее существование. Поскольку же мы воображаем, что вещь возможна в будущем, мы (по опр. 4) воображаем нечто, полагающее ее существование, т. е. (по т. 18, ч. III) поддерживающее надежду или страх. А потому аффект к вещи возможной сильнее; что и требовалось доказать.

**Королларий.** Аффект к вещи, которая, как мы знаем, в настоящее время не существует и которую мы

воображаем случайной, гораздо слабее, чем если бы мы воображали, что вещь существует перед нами в наличности.

**Доказательство.** Аффект к вещи, которую мы воображаем существующей в настоящее время, сильнее, чем если бы мы воображали ее будущей (по кор. к т. 9), и гораздо сильнее, если мы воображаем, что будущее время далеко отстоит от настоящего (по т. 10). Таким образом, аффект к вещи, время существования которой, по нашему воображению, далеко отстоит от настоящего, гораздо слабее, чем если бы мы воображали ее существующей в настоящее время, и тем не менее (по т. 12) все-таки сильнее, чем если бы мы воображали эту вещь случайной. Следовательно, аффект к вещи случайной гораздо слабее, чем если бы мы воображали ее существующей перед нами в наличности; что и требовалось доказать.

### *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.*

**Доказательство.** Поскольку мы воображаем вещь случайной, мы не подвергаемся никакому образу другой вещи, которая полагала бы существование этой вещи (по опр. 3); наоборот, мы (по предположению) воображаем нечто исключаящее ее настоящее существование. Поскольку же мы воображаем ту же самую вещь с отношением к прошедшему времени, постольку предполагается, что мы воображаем что-либо приводящее ее нам на память, т. е. пробуждающее ее образ (см. т. 18, с ее сх., ч. II) и вследствие этого (по кор. к т. 17, ч. II) заставляющее нас созерцать ее точно так же, как если бы она была настоящей. А потому (по т. 9) аффект к вещи случайной, которая, как мы знаем, в настоящее время не существует, при прочих условиях равных слабее, чем аффект к вещи прошедшей; что и требовалось доказать.

## 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.

## 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 опр. 1 аффектов, ч. III). 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 разумение 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.*

**Доказательство.** Аффект к вещи, которую мы воображаем будущей, слабее, нежели к вещи настоящей (по кор. к т. 9). Но пожелание, возникающее из истинного познания добра и зла, хотя бы это познание касалось вещей, которые хороши в настоящее время, может быть подавлено или ограничено каким-либо безрассудным желанием (по т. 15, доказательство которой всеобщее). Следовательно, желание, возникающее из такого же познания, поскольку оно относится к будущему времени, еще легче может быть ограничено или подавлено и т. д.; что и требовалось доказать.

### 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.*

**Доказательство.** Эта теорема доказывается из короллярия к теореме 12 так же, как предыдущая.

**Схолия.** Думаю, что я показал, таким образом, причину того, почему люди руководствуются более своими

мнениями, чем истинным разумом, и почему истинное познание добра и зла возбуждает душевные волнения и часто уступает место вожделениям всякого рода. Отсюда родилось известное изречение поэта: «Вижу и одобряю лучшее, а следую худшему»<sup>1</sup>. То же самое разумел, кажется, и Экклезиаст<sup>2</sup>, сказав<sup>3</sup>: «Увеличивающий свое знание увеличивает свое страдание». Я говорю это не с той целью, чтобы заключить отсюда, что лучше не знать, чем знать, или что в обуздании аффектов нет никакого различия между разумным и глупым, но потому, что 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 буду иметь дело с одной только человеческой неспособностью, ибо о могуществе разума над аффектами я предпочел говорить отдельно.

### Теорема 18

*Желание, возникающее из удовольствия, при прочих условиях равных сильнее, чем желание, возникающее из неудовольствия.*

**Доказательство.** Желание есть самая сущность человека (по опр. 1 аффектов, ч. III), 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 определению удовольствия в сх. к т. 11, ч. III); наоборот, возникающее из неудоволь-

---

<sup>1</sup> Ovidii. *Metamorphoses* (Овидий. *Метаморфозы*), VII, 20 sq.

<sup>2</sup> Спиноза цитирует книгу Экклезиаста — одну из самых популярных книг Ветхого Завета. В русском синодальном переводе Библии («Книга Экклезиаста, или Проповедника») этот стих гласит: «...потому что во многой мудрости много печали, и кто умножает познания, умножает скорбь». (Прим. ред.)

<sup>3</sup> Экклезиаст, 1, 18.

ствия уменьшается или ограничивается самым аффектом неудовольствия (по той же схолии). Поэтому сила желания, возникающего из удовольствия, должна определяться как человеческой способностью, так и могуществом внешней причины, того же, которое возникает из неудовольствия, — одной только человеческой способностью; а потому первое сильнее второго; что и требовалось доказать.

**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, а 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 добродетель 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 пространственным образом. Я сделал это по той причине, чтобы, если можно, привлечь к себе внимание тех, которые уверены, что это начало, — а именно, чтобы каждый руководствовался исканием собственной пользы, — составляет основу

нечестия, а не добродетели и благочестия. Поэтому, показав вкратце, что это совершенно наоборот, я перехожу к доказательству того же самого тем же путем, каким мы шли до сих пор.

### *Теорема 19*

*Всякий по законам своей природы необходимо чувствует влечение к тому, что считает добром, или отвращается от того, что считает злом.*

**Доказательство.** Познание добра и зла есть (по т. 8) самый аффект удовольствия или неудовольствия, поскольку мы сознаем его; поэтому (по т. 28, ч. III) каждый необходимо чувствует влечение к тому, что считает добром, и, наоборот, отвращается от того, что считает злом. Но это влечение есть не что иное, как самая сущность, или природа, человека (по определению влечения в сх. к т. 9 и опр. 1 аффектов, ч. III). Следовательно, всякий по законам своей природы необходимо чувствует влечение к тому или отвращается от того и т. д.; что и требовалось доказать.

### *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 бессилен.*

**Доказательство.** Добродетель (по опр. 8) есть самая способность человека, определяемая одной только его сущностью, т. е. (по т. 7, ч. III) одним только стремлением человека пребывать в своем существовании. Поэтому, чем более кто-либо стремится искать для себя полезного, т. е. сохранять свое существование, и может это, тем более он добродетелен, и следовательно (по т. 4 и 6, ч. III), поскольку кто-либо небрежет собственной пользой, т. е. сохранением

своего существования, постольку он бессилен; что и требовалось доказать.

**Схолия.** Таким образом, никто не пренебрегает влечением к собственной пользе, иными словами, сохранением своего существования, разве только побежденный внешними, противными его природе причинами. Никто, говорю я, не отвращается от пищи и не убивает самого себя (а это возможно многими способами) по необходимости своей природы, но только принужденный к тому причинами внешними. В самом деле, человек убивает себя или принужденный к тому другим, который обращает его руку, случайно державшую меч, и принуждает его направить меч к сердцу; или же вследствие того, что он, как Сенека, приказанием тирана принуждается вскрыть свои вены, т. е., вследствие того, что он желает избежать большего зла через меньшее; или, наконец, вследствие того, что скрытые внешние причины таким образом располагают его воображение и так действуют на его тело, что оно принимает новую природу, противоположную первой, идея которой (по т. 10, ч. III) в душе существовать не может. Но чтобы человек побуждался к небытию или изменению в иную форму необходимостью своей природы, это так же невозможно, как то, чтобы из ничего произошло что-либо, как это каждый может видеть, поразмыслив хотя немного.

### *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).*

**Доказательство.** Доказательство этой теоремы или, лучше сказать, предмет ясен сам собой, а также из определения желания. Ибо желание счастливо или хорошо жить, действовать и т. д. есть (по определению аффектов, ч. III) самая сущность человека, т. е.

(по т. 7, ч. III) стремление каждого сохранять свое существование. Поэтому никто не может желать и т. д.; что и требовалось доказать.

### *Теорема 22*

*Нельзя представить себе никакой другой добродетели первее этой (именно стремления сохранять свое существование).*

**Доказательство.** Стремление сохранять свое существование есть самая сущность вещи (по т. 7, ч. III). Поэтому, если бы можно было представить какую-либо добродетель первее этой, т. е. этого стремления, тогда сама сущность вещи представлялась бы предшествующей себе самой; а это (само собой разумеется) невозможно. Следовательно, нельзя и т. д.; что и требовалось доказать.

**Королларий.** Стремление к самосохранению есть первое и единственное основание добродетели. Ибо (по т. 22) первее этого начала нельзя представить никакого другого и без него (по т. 21) нельзя представить никакой добродетели.

### *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.*

**Доказательство.** Поскольку человек определяется к действию вследствие того, что он имеет идеи неадекватные, постольку он (по т. 1, ч. III) пассивен, т. е. (по опр. 1 и 2, ч. III) делает что-либо такое, что не может быть понято через одну только его сущность, т. е. (по опр. 8) не вытекает из его добродетели. Поскольку же он определяется к совершению чего-либо вследствие того, что познает, постольку он

(по т. 1, ч. III) активен, т.е. (по опр. 2, ч. III) делает что-либо такое, что уразумевается через одну только его сущность, иными словами (по опр. 8), что составляет адекватное следствие его добродетели; что и требовалось доказать.

### *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.*

**Доказательство.** Действовать вполне по добродетели (по опр. 8) есть не что иное, как действовать по законам собственной природы. Действуем же мы лишь постольку, поскольку познаем (по т. 3, ч. III). Следовательно, действовать по добродетели есть для нас не что иное, как действовать, жить, сохранять свое существование по руководству разума и притом (по кор. к т. 22) на основании стремления к собственной пользе; что и требовалось доказать.

### *Теорема 25*

*Никто не стремится сохранять свое существование ради другой вещи.*

**Доказательство.** Стремление каждой вещи пребывать в своем существовании определяется единственно сущностью самой вещи (по т. 7, ч. III), и только из одной ее, а не из сущности другой вещи (по т. 6, ч. III) необходимо следует, что каждый стремится сохранять свое существование. Кроме того, эта теорема явствует из короллярия к теореме 22. Ибо если бы человек стремился сохранять свое существование ради другой вещи, то эта вещь (само собой очевидно) составляла бы первое основание добродетели, а это (по указанному короллярию) невозможно. Следовательно, никто не стремится и т.д.; что и требовалось доказать.

## 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.

**Доказательство.** Стремление к самосохранению (по т. 7, ч. III) есть не что иное, как сущность вещи, которая, поскольку она таковой существует, представляется имеющей силу к пребыванию в своем существовании (по т. 6, ч. III) и совершению того, что необходимо вытекает из данной ее природы (см. определение влечения в сх. к т. 9, ч. III). Но сущность разума составляет не что иное, как наша душа, поскольку она познает ясно и отчетливо (см. его определение по сх. 2 к т. 40, ч. II). Следовательно (по т. 40, ч. II), все, к чему мы стремимся вследствие разума, есть не что иное, как познание. Далее, так как это стремление души сохранять свое существование, поскольку она рассуждает, есть не что иное, как познание (по первой части этого доказательства), то оно (по кор. к т. 22) составляет первое и единственное основание добродетели, и следовательно, мы не стремимся познавать вещи ради какой-либо цели (по т. 25), но, наоборот, душа, поскольку она рассуждает, может представлять хорошим для себя только то, что ведет к познанию (по опр. 1); что и требовалось доказать.

## 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.*

**Доказательство.** Душа, поскольку она рассуждает, стремится лишь к познанию и считает полезным для себя только то, что ведет к нему (по т. 26). Но душа (по т. 41 и 43, с ее сх., ч. II) обладает достоверным знанием вещей лишь постольку, поскольку она имеет

идеи адекватные, иными словами (что по сх. 2 к т. 40, ч. II, одно и то же), поскольку она рассуждает. Следовательно, мы ни про что не знаем с достоверностью, что оно хорошо, кроме как про то, что приводит к познанию; наоборот, дурно то, что может препятствовать ему; что и требовалось доказать.

### *Теорема 28*

*Высшее благо для души есть познание Бога, а высочайшая добродетель — познавать его.*

**Доказательство.** Самое высшее, что душа может постичь, есть Бог, т. е. (по опр. 6, ч. I) существо абсолютно бесконечное, без которого (по т. 15, ч. I) ничто не может ни существовать, ни быть представляемо. И потому (по т. 26 и 27) высшая польза или (по опр. 1) благо души есть познание Бога. Далее, душа активна лишь постольку, поскольку она познает (по т. 1 и 3, ч. III), и лишь постольку можно сказать про нее безусловно, что она действует по добродетели (по т. 23). Следовательно, безусловная добродетель души состоит в познании. А высшее, что душа может постичь, есть (как мы уже доказали) Бог. Следовательно, высочайшая добродетель души — постигать или познавать Бога; что и требовалось доказать.

### *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.*

**Доказательство.** Способность всякой единичной вещи, а следовательно (по кор. к т. 10, ч. II), и человека, в силу которой он существует и действует, определяется (по т. 28, ч. I) не иначе как другой единичной вещью, природа которой (по т. 6, ч. II) должна быть понимаема под тем же атрибутом, под которым представляется

природа человеческая. Следовательно, наша способность к действию, как бы она ни представлялась, может быть определяема и, следовательно, способствуема или ограничиваема могуществом только такой другой единичной вещи, которая имеет с нами что-либо общее, а не такой, природа которой совершенно отлична от нашей. А так как мы называем добром или злом то, что составляет причину удовольствия или неудовольствия (по т. 8), т. е. (по сх. к т. 11, ч. III) что увеличивает или уменьшает нашу способность к действию, благоприятствует ей или ограничивает ее, то та вещь, природа которой от нашей совершенно отлична, не может быть для нас ни хорошей, ни дурной; что и требовалось доказать.

### *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.*

**Доказательство.** Злом мы называем то, что составляет причину неудовольствия (по т. 8), т. е. (по определению его в сх. к т. 11, ч. III) то, что уменьшает или ограничивает нашу способность к действию. Если, таким образом, какая-либо вещь была бы для нас дурна через то, что она имеет с нами общего, то, следовательно, она могла бы уменьшать или ограничивать то самое, что она имеет с нами общего; а это (по т. 4, ч. III) нелепо. Следовательно, никакая вещь не может быть дурна для нас через то, что она имеет с нашей природой общего; но, наоборот, поскольку она дурна, т. е. (как мы уже показали) поскольку она может уменьшать или ограничивать нашу способность к действию, постольку (по т. 5, ч. III) она нам противна; что и требовалось доказать.

### *Теорема 31*

*Поскольку какая-либо вещь сходна с нашей природой, постольку она необходимо хороша.*

**Доказательство.** Поскольку какая-либо вещь сходна с нашей природой, она (по т. 30) дурной быть не может. Следовательно, она необходимо будет или хороша, или безразлична. Если предположить второе, а именно, что она ни хороша, ни дурна, то, следовательно (по опр. 10), из ее природы не будет вытекать ничего, что служило бы к сохранению нашей природы, т. е. (по предположению) что служило бы к сохранению природы самой вещи. А это (по т. 6, ч. III) нелепо. Следовательно, поскольку она сходна с нашей природой, она необходимо хороша; что и требовалось доказать.

**Королларий.** Отсюда следует, что чем более какая-либо вещь имеет сходства с нашей природой, тем она для нас полезнее или лучше, и, наоборот, чем какая-либо вещь полезнее для нас, тем более имеет она сходства с нашей природой. В самом деле, не имея сходства с нашей природой, она необходимо будет или отлична от нее, или противоположна ей. Если отлична, то (по т. 29) она не может быть ни хорошей, ни дурной; если же противоположна, то она будет противоположна также и тому, что сходно с нашей природой, т. е. (по т. 30) 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.*

**Доказательство.** Когда говорят, что вещи сходны по своей природе, то (по т. 7, ч. III) при этом разумеется сходство в их способности, а не в бессилии или отрицании, а следовательно (см. сх. к т. 3, ч. III), и не в пассивном состоянии. Поэтому, поскольку

люди подвержены пассивным состояниям, про них нельзя сказать, что они сходны по своей природе; что и требовалось доказать.

**Схолия.** Это ясно также и само собой. Тот, 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-то говорит, что камень и человек сходны только в том, что тот и другой конечен, бессилен или не существует по необходимости своей природы, или, наконец, что их бесконечно превосходит могущество внешних причин, тот вообще утверждает этим, что камень и человек ни в чем не сходны между собой. Ибо вещи, сходные в одном только отрицании, иными словами, в том, чего у них нет, на самом деле ни в чем не сходны.

### *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.*

**Доказательство.** Природа, или сущность, аффектов не может быть объяснена через одну только нашу сущность, или природу (по опр. 1 и 2, ч. III), но должна определяться могуществом, т. е. (по т. 7, ч. III) природой внешних причин в соотношении с нашей. Отсюда происходит то, что существует столько же видов одного и того же аффекта, сколько существует видов тех объектов, со стороны которых мы подвергаемся действию (см. т. 56, ч. III), и что люди со стороны одного и того же объекта подвергаются различным аффектам (см. т. 51, ч. III) и являются в силу этого различными по своей природе; наконец, что один и тот же человек (по той же т. 51, ч. III) от одного и того же объекта подвергается различным аффектам и в силу этого бывает изменчив, и т. д.; что и требовалось доказать.

*Поскольку люди волнуются аффектами, составляющими пассивные состояния, они могут быть противны друг другу.*

**Доказательство.** Человек, например Петр, может быть причиной того, что Павел подвергается неудовольствию вследствие того, что он имеет какое-либо сходство с вещью, которую Павел ненавидит (по т. 16, ч. III), или вследствие того, что Петр один владеет какой-либо вещью, которую любит также и Павел (см. т. 32 с ее сх., ч. III), или по каким-либо другим причинам (главнейшие из них см. в сх. к т. 55, ч. III). А потому отсюда произойдет (по опр. 7 аффектов, ч. III) то, что Павел будет ненавидеть Петра, и, следовательно (по т. 40 с ее сх., ч. III), легко произойдет также, что и Петр в свою очередь будет ненавидеть Павла, а потому они (по т. 39, ч. III) будут стремиться причинить друг другу зло, т. е. (по т. 30) будут противны друг другу. Но аффект неудовольствия всегда составляет пассивное состояние (по т. 59, ч. III). Следовательно, люди, поскольку они волнуются аффектами, составляющими пассивные состояния, могут быть противны друг другу; что и требовалось доказать.

**Схолия.** Я сказал, что Павел ненавидит Петра, вследствие того что воображает Петра владеющим тем, что он сам любит. Отсюда с первого взгляда следует, по-видимому, что оба они служат друг другу во вред, вследствие того что любят одно и то же, и значит, вследствие того что сходятся по своей природе, а если это так, то теоремы 30 и 31 должны быть ложны. Но если мы захотим беспристрастно исследовать дело, то увидим, что все это вполне согласно одно с другим. В самом деле, оба тягостны друг другу не постольку, поскольку они сходны по своей природе, т. е. не постольку оба любят одно и то же, но постольку они различны между собой. Ибо, поскольку они оба любят одно и то же, любовь каждого из них (по т. 31, ч. III) тем самым увеличивается, т. е.

(по опр. 6 аффектов, ч. III) увеличивается удовольствие и того и другого. Поэтому они тягостны друг для друга вовсе не потому, что любят одно и то же и сходны по своей природе: причина этого, как я сказал, только та, что они (по предположению) расходятся по своей природе. В самом деле, мы предполагаем, что Петр имеет идею любимой вещи, которой он уже обладает. Павел же, наоборот, — идею любимой вещи, им утраченной. Отсюда и происходит, что последний подвергается неудовольствию, первый же, наоборот, — удовольствию: постольку-то они и являются противными друг другу. Точно таким же образом мы легко можем показать, что и остальные причины ненависти зависят от одного только того, в чем люди расходятся по своей природе, а не от того, в чем они сходны.

### *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 т. 34) 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. к 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 схождения с его природой (по кор. к 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 т. 35) 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 т. 35). Следовательно (по кор. 1), люди будут всего более полезными друг для друга тогда, когда каждый всего более ищет для себя своей собственной пользы; что и требовалось доказать.

**Схолия.** И самый опыт ежедневно свидетельствует истинность только что показанного нами столькими прекрасными примерами, что почти у всех сложилась пословица: «Человек человеку — бог». Однако редко бывает, чтобы люди жили по руководству разума; напротив, все у них сложилось таким образом, что они большей частью бывают ненавистны и

тягостны друг для друга. И тем не менее они едва ли могут вести одинокую жизнь, так что многим весьма нравится известное определение человека как животного общественного; и в действительности дело обстоит таким образом, что из общего сожития людей возникает гораздо более удобств, чем вреда. Поэтому пускай сатирики сколько хотят осмеивают дела человеческие, пускай проклинаят их теологи, пускай меланхолики превозносят, елико возможно, жизнь первобытную и дикую, презирают людей и приходят в восторг от животных — опыт все-таки будет говорить людям, что при взаимной помощи они гораздо легче могут 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.

### *Теорема 36*

*Высшее благо тех, которые следуют добродетели, обще для всех, и все одинаково могут наслаждаться им.*

**Доказательство.** Поступать по добродетели — значит действовать по руководству разума (по т. 24), а все, что мы стремимся делать, следуя разуму, это (по т. 26) познавать. А потому (по т. 28) высшее благо тех, которые следуют добродетели, состоит в познании Бога, т. е. (по т. 47 и ее сх., ч. II) это есть благо, общее для всех людей, которым могут обладать равно все люди, поскольку их природа одинакова; что и требовалось доказать.

**Схотия.** Если же кто-нибудь спросит: что если бы высшее благо тех, которые следуют добродетели, не было обще для всех? не следовало ли бы отсюда, как и выше (см. т. 34), что люди, живущие по руководству разума, т. е. (по т. 35) люди, поскольку они сходны по своей природе, были бы противны друг другу? Ответ на это таков: высшее благо человека является общим

для всех не случайно, но в силу самой природы разума, а именно потому, что это вытекает из самой сущности человека, поскольку она определяется разумом, и что человек не мог бы ни существовать, ни быть представляем, если бы не имел способности наслаждаться этим высшим благом. В самом деле (по т. 47, ч. II), самой сущности человеческой души свойственно иметь адекватное познание вечной и бесконечной сущности Бога.

### *Теорема 37*

*Всякий, следующий добродетели, желает другим того же блага, к которому сам стремится, и тем больше, чем большего познания Бога достиг он.*

**Доказательство.** Люди, поскольку они живут по руководству разума, являются для человека всего более полезными (по кор. к т. 35); а потому (по т. 19) по руководству разума мы необходимо будем стремиться к тому, чтобы и другие люди также жили по руководству разума. Но благо, к которому стремится всякий, живущий по предписанию разума, т. е. (по т. 24) следующий добродетели, есть (по т. 26) познание. Следовательно, всякий, следующий добродетели, желает и другим людям того же блага, к которому сам стремится. Далее, желание, поскольку оно относится к душе, есть (по опр. 1 аффектов, ч. III) самая сущность ее. Сущность же души (по т. 11, ч. II) состоит в познании, заключающем в себе познание Бога (по т. 47, ч. II), и без такого познания она не может (по т. 15, ч. I) ни существовать, ни быть представляема. А потому чем больше познания Бога заключает в себе сущность души, тем больше будет и то желание, которым следующий добродетели желает другому того же блага, к которому сам стремится; что и требовалось доказать.

**Иначе.** Человек (по т. 31, ч. III) будет тем постояннее любить то благо, к которому сам стремится и которое любит, если увидит, что и другие любят то

же. А потому (по кор. к т. 31, ч. III) он будет стремиться, чтобы и другие любили то же самое. А так как это благо (по т. 36) обще для всех и наслаждаться им могут все, то он (на том же основании) будет стремиться, чтобы все наслаждались им, и (по т. 37, ч. III) тем больше, чем больше сам он наслаждается этим благом; что и требовалось доказать.

**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 как они. 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, заставляющее 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* то, 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 схолии к теореме 18. Отсюда явствует, что известный закон, запрещающий убивать животных, основан более на пустом суеверии и женской сострадательности, чем на здравом разуме. Разум учит нас, что необходимость искать того, что нам полезно, связывает нас с людьми, а не с животными или вещами, природа которых отлична от человеческой: по отношению к последним мы имеем то же право, какое они имеют по отношению к нам. Мало того, так как всякое право определяется добродетелью или могуществом каждого, то люди имеют гораздо большее право над животными, чем животные над людьми. Я не отрицаю, однако, что животные чувствуют, а отрицаю только то, что будто бы вследствие этого нельзя заботиться о собственной пользе, пользоваться ими по произволу и обращаться с ними так, как нам нужно; ибо они не сходны с нами по своей природе, и их аффекты по своей природе отличны от аффектов человеческих (см. сх. к 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 схолии к теореме 29, ч. III; об остальном должно будет сказать здесь. Но прежде следует сказать несколько слов о *естественном и гражданском состоянии человека*.

Каждый существует по высшему праву природы, и, следовательно, каждый по высшему праву природы делает то, что вытекает из необходимости его природы. А потому каждый по высшему праву природы судит о том, что хорошо и что дурно, по-своему заботится о собственной пользе (см. т. 19 и 20), мстит за себя (см. кор. 2 к т. 40, ч. III) и стремится сохранить то, что любит, и уничтожить то, что ненавидит (см. т. 28, ч. III). Если бы люди жили по руководству разума, то каждый (по кор. 1 к т. 35) обладал бы этим своим правом без всякого ущерба для других.

Но так как люди (по кор. к 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. к т. 4), и притом непостоянные и изменчивые (по т. 33), могли заключить между собой обязательство и иметь друг к другу доверие, это ясно из теоремы 7 этой части и теоремы 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. к т. 17) ограничить аффекты не в состоянии, но путем угроз. Такое общество, зиждущееся на законах и власти самосохранения, называется-

ся 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.

### 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.*

**Доказательство.** Чем способнее к этому делается тело, тем способнее делается душа к восприятию (по т. 14, ч. II); поэтому то, что располагает тело таким образом и делает его способным к этому, необходимо хорошо, или полезно (по т. 26 и 27), и тем полезнее, чем способнее к этому может сделаться тело, и наоборот (по той же т. 14, ч. II, обращенной, и по т. 26 и 27), вредно, если оно делает тело менее способным к этому; что и требовалось доказать.

### *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.*

**Доказательство.** Тело человеческое (по пост. 4, ч. II) нуждается для своего сохранения в весьма многих других телах. А то, что составляет форму человеческого тела, состоит в том, что его части сообщают некоторым определенным способом свои движения друг другу (по определению перед леммой 4 после т. 13, ч. II). Следовательно, то, что способствует сохранению того способа движения и покоя, какой имеют части человеческого тела относительно друг друга, сохраняет форму человеческого тела и, следовательно (по пост. 3 и 6, ч. II), делает человеческое тело способным подвергаться многим воздействиям и действовать многими способами на внешние тела; а потому это (по т. 38) хорошо. Далее, то, что застав-

ляет части человеческого тела принимать иной способ движения и покоя, то (по тому же определению) заставляет человеческое тело получать иную форму, т. е. (как это само собой ясно и как было замечено в конце Предисловия этой части) заставляет человеческое тело разрушаться и, следовательно, делаться совершенно неспособным подвергаться многим воздействиям, и потому это дурно; что и требовалось доказать.

**Схолия.** Насколько это может приносить пользу или вред душе, это будет объяснено в пятой части. Здесь должно заметить, что, по моему понятию, тело подвергается смерти тогда, когда его части располагаются таким образом, что они принимают относительно друг друга иной способ движения и покоя. Ибо я не осмеливаюсь отрицать, что человеческое тело без прекращения кровообращения и прочего, по чему судят о жизненности тела, может тем не менее измениться в другую природу, совершенно от своей отличную. Я не вижу никакого основания полагать, что тело умирает только тогда, когда обращается в труп. Самый опыт, как кажется, учит совершенно другому. Иногда случается, что человек подвергается таким изменениям, что его едва ли возможно будет назвать тем же самым. Так, я слышал рассказ об одном испанском поэте, который заболел и, хотя затем и выздоровел, однако настолько забыл свою прежнюю жизнь, что рассказы и трагедии, им написанные, не признавал за свои и, конечно, мог бы быть принят за взрослого ребенка, если бы забыл также и свой родной язык. Если же это кажется невероятным, то что же мы должны сказать о детях, природу которых взрослый человек считает настолько отличной от своей, что его нельзя было бы убедить, что он когда-то был ребенком, если бы он не судил о себе по другим. Но, чтобы не давать суеверным людям материала для возбуждения новых вопросов, я предпочитаю более не говорить об этом.

## 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.*

**Доказательство.** То, что заставляет людей жить согласно, заставляет их вместе с тем жить по руководству разума (по т. 35), а потому (по т. 26 и 27) это хорошо, и наоборот (на том же основании), дурно то, что возбуждает несогласие; что и требовалось доказать.

## Теорема 41

*Удовольствие, рассматриваемое прямо, не дурно, а хорошо; неудовольствие же, наоборот, прямо дурно.*

**Доказательство.** Удовольствие (по т. 11 с ее сх., ч. III) есть аффект, который увеличивает способность тела к действию или благоприятствует ей; неудовольствие же, наоборот, есть аффект, которым способность тела к действию уменьшается или ограничивается; а потому (по т. 38) удовольствие прямо хорошо и т. д.; что и требовалось доказать.

## Теорема 42

*Веселость не может быть чрезмерной, но всегда хороша, и наоборот, меланхолия всегда дурна.*

**Доказательство.** Веселость (см. ее определение в сх. к т. 11, ч. III) есть удовольствие, состоящее, поскольку оно относится к телу, в том, что все части последнего подвергаются аффекту одинаково, т. е. (по т. 11, ч. III) в том, что способность тела к действию увеличивается или способствует таким образом, что все части его сохраняют между собой то же самое отношение движения или покоя; поэтому (по т. 39) веселость всегда хороша и не может быть чрезмерной. Меланхолия же (см. ее определение в той же сх. к т. 11, ч. III) есть неудовольствие, состоящее, по-

скольку оно относится к телу, в том, что способность тела к действию вообще уменьшается или ограничивается; поэтому (по т. 38) она всегда дурна; что и требовалось доказать.

### *Теорема 43*

*Приятность может быть чрезмерной и дурной, боль же может быть хорошей постольку, поскольку приятность или удовольствие бывают дурными.*

**Доказательство.** Приятность есть удовольствие, состоящее, поскольку оно относится к телу, в том, что одна или несколько частей последнего подвергаются аффекту преимущественно перед другими (см. определение приятности в сх. к т. 11, ч. III). Могущество этого аффекта может быть таково, что он (по т. 6) будет превосходить другие действия человека и упорно овладеет им и потому будет препятствовать телу быть способным к восприятию многих других воздействий; поэтому приятность (по т. 38) может быть дурна. Далее, боль, которая, наоборот, составляет неудовольствие, рассматриваемая сама в себе, не может быть хорошей (по т. 41). Но так как ее сила и возрастание определяются соотношением могущества внешней причины с нашей собственной способностью (по т. 5), то (по т. 3) мы можем представить себе бесконечное число родов и степеней силы этого аффекта и, следовательно, представить его таковым, что он может препятствовать приятности быть чрезмерной и через это (по первой части этой теоремы) препятствовать телу делаться менее способным, и постольку боль будет поэтому хороша; что и требовалось доказать.

### *Теорема 44*

*Любовь и желание могут быть чрезмерны.*

**Доказательство.** Любовь (по опр. 6 аффектов, ч. III) есть удовольствие, сопровождаемое идеей внешней причины. Таким образом (по сх. к т. 11, ч. III), при-

ятность, сопровождаемая идеей внешней причины, есть любовь, и следовательно (по т. 43), любовь может быть чрезмерной. Далее, желание бывает тем больше, чем больше тот аффект, из которого оно возникает (по т. 37, ч. III). Поэтому как аффект (по т. 6) может превосходить остальные действия человека, точно так же и желание, возникающее из этого аффекта, может превосходить остальные желания и вследствие этого быть таким же чрезмерным, как и приятность (что мы показали в т. 43); что и требовалось доказать.

**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 подвергается воздействию преимущественно перед другими. Вследствие этого аффекты бывают в большинстве случаев чрезмерны и так привязывают душу к созерцанию какого-либо одного объекта, что она не в состоянии мыслить о других; и хотя люди и подвержены многим аффектам и вследствие этого редко бывает, чтобы кто-либо постоянно волновался одним и тем же аффектом, однако же есть и такие, которые упорно бывают одержимы одним и тем же аффектом. В самом деле, мы видим, что иногда какой-либо один объект действует на людей таким образом, что, хотя он и не существует в наличности, однако они бывают уверены, что имеют его перед собой, и когда это случается с человеком бодрствующим, то мы говорим, что он сумасшествует или безумствует. Не менее безумными считаются 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., 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.*

**Доказательство.** Мы (по т. 39, ч. III) стремимся уничтожить того человека, которого ненавидим, т. е. (по т. 37) стремимся сделать некоторое зло. Следовательно, и т. д.; что и требовалось доказать.

**Схолия 1.** Должно заметить, что в этой теореме и последующих я разумею только ненависть к людям.

**Королларий 1.** Зависть, осмеяние, презрение, гнев, месть и другие аффекты, относящиеся к ненависти или возникающие из нее, дурны, что явствует также из теоремы 39, ч. III, и теоремы 37 этой части.

**Королларий 2.** Все, к чему мы чувствуем влечение, будучи одержимы ненавистью, постыдно и в государстве несправедливо. Это ясно также из теоремы 39, ч. III, и из определения постыдного и несправедливого в схолии к теореме 37.

**Схолия 2.** Между *осмеянием* (которое, как я сказал в кор. 1, дурно) и *смехом* я признаю большую разницу. Смех точно так же, как и шутка, есть чистое удовольствие, и, следовательно, если только он не чрезмерен, сам по себе (по т. 41) хорош.

Конечно, только мрачное и печальное суеверие может препятствовать нам наслаждаться. В самом деле, почему более подобает утолять голод и жажду, чем прогонять меланхолию? Мое воззрение и мнение таково: никакое божество и никто, кроме ненавидящего меня, не может находить удовольствия в моем бессилии и моих несчастьях и ставить нам в достоинство слезы, рыдания, страх и прочее в этом роде, свидетельствующее о душевном бессилии. Наоборот, чем большему удовольствию мы подвергаемся, тем к большему совершенству мы переходим, т. е. тем более мы становимся необходимым образом причастными божественной природе. Таким образом, дело мудреца пользоваться вещами и, насколько возможно, наслаждаться ими (но не до отвращения, ибо это уже не есть наслаждение). Мудрецу следует, говорю я, поддерживать и восстанавливать

ливать 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.

### *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.*

**Доказательство.** Все аффекты ненависти дурны (по кор. 1 к т. 45), а потому живущий по руководству разума будет стремиться, насколько возможно, не волноваться аффектами ненависти (по т. 19) и, следовательно (по т. 37), будет стремиться, чтобы и другой не находился под этими аффектами. Но (по т. 43, ч. III) ненависть увеличивается взаимной ненавистью и, наоборот, может быть уничтожена любовью так, что перейдет в любовь (по т. 44, ч. III). Поэтому живущий по руководству разума стремится воздавать другому за его ненависть и т. д., наоборот, любовью, т. е. великодушием (определение которого см. в сх. к т. 59, ч. III); что и требовалось доказать.

**Схолия.** Кто желает отмщать за обиды ненавистью, тот ведет, конечно, жалкую жизнь. Наоборот,

кто старается покорить ненависть любовью, тот ведет эту борьбу, конечно, радостно и спокойно; он одинаково легко 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.

### *Теорема 47*

*Аффекты надежды и страха сами по себе не могут быть хороши.*

**Доказательство.** Нет аффектов надежды и страха без неудовольствия. Ибо страх (по опр. 13 аффектов, ч. III) есть неудовольствие, а надежда (см. объяснение к опр. 12 и 13 аффектов, ч. III) не существует без страха. И следовательно (по т. 41), эти аффекты не могут быть хороши сами по себе, но лишь постольку, поскольку они могут ограничивать чрезмерное удовольствие (по т. 43); что и требовалось доказать.

**Схолия.** К этому должно прибавить, что эти аффекты указывают на недостаток познания и бессилие души; по этой же причине и уверенность, отчаяние, радость и подавленность составляют признаки духа бессильного. Ибо хотя уверенность и радость 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.*

**Доказательство.** Эти аффекты (по опр. 21 и 22 аффектов, ч. III) противны разуму, а потому (по т. 26 и 27) дурны; что и требовалось доказать.

### *Теорема 49*

*Превозношение легко делает превозносимого человека гордым.*

**Доказательство.** Если мы увидим, что кто-либо вследствие любви ставит нас выше, чем следует, мы (по сх. к т. 41, ч. III) легко станем гордиться, иными словами (по опр. 30 аффектов, ч. III), подвергнемся удовольствию и легко будем верить всему хорошему, что о себе слышим (по т. 25, ч. III). А потому мы станем ставить себя вследствие любви к самим себе выше, чем следует, т. е. (по опр. 28 аффектов, ч. III) легко станем гордиться; что и требовалось доказать.

### *Теорема 50*

*Сострадание в человеке, живущем по руководству разума, само по себе дурно и бесполезно.*

**Доказательство.** Сострадание (по опр. 18 аффектов, ч. III) есть неудовольствие и вследствие того (по т. 41) само по себе дурно. Добро же, из него вытекающее и состоящее в том, что мы (по кор. 3 к т. 27, ч. III) стремимся освободить человека, которого нам жалко, от его несчастья, мы желаем делать по одному только предписанию разума (по т. 37); и лишь по предписанию разума мы можем делать что-либо, что мы знаем наверное за хорошее (по т. 27). А потому сострадание в человеке, живущем по руководству разума, само по себе дурно и бесполезно; что и требовалось доказать.

**Королларий.** Отсюда следует, что человек, живущий по руководству разума, стремится, насколько возможно, не подвергаться состраданию.

**Схолия.** Тот, кто обладает правильным знанием того, что все вытекает из необходимости божественной природы и совершается по вечным законам и

правилам природы, тот, конечно, не найдет ничего, что было бы достойно ненависти, осмеяния или презрения, и не будет никому сострадать; но, насколько позволяет человеческая добродетель, будет стремиться, как говорят, поступать хорошо и получать удовольствие. К этому должно прибавить, что тот, кто легко подвергается аффекту сострадания и трогается чужим несчастьем или слезами, часто делает то, в чем после сам раскаивается, — как вследствие того, что мы, находясь под влиянием аффекта, не делаем ничего такого, что знаем наверное за хорошее, так и потому, что легко поддаемся на ложные слезы. Я говорю это главным образом о человеке, живущем по руководству разума. Ибо, кто ни разумом, ни состраданием не склоняется к поданию помощи другим, тот справедливо называется бесчеловечным, так как (по т. 27, ч. III) он кажется непохожим на человека.

### *Теорема 51*

*Благорасположение не противно разуму, но может быть согласно с ним и возникать из него.*

**Доказательство.** Благорасположение есть любовь к тому, кто сделал добро другому (по опр. 19 аффектов, ч. III). А потому оно может относиться к душе, поскольку она называется активной (по т. 59, ч. III), т. е. (по т. 3, ч. III) поскольку она познает; и, следовательно, оно согласно с разумом и т. д.; что и требовалось доказать.

**Иначе.** Тот, кто живет по руководству разума, тот желает другому того же добра, к которому сам стремится (по т. 37). Поэтому, когда он видит, что кто-либо делает другому добро, то его стремление делать добро находит себе поддержку, т. е. (по сх. к т. 11, ч. III) он подвергается удовольствию, и притом (по предположению) сопровождаемому идеей о том, кто сделал другому добро, и потому (по опр. 19 аффектов, ч. III) он чувствует к нему расположение; что и требовалось доказать.

**Схолия.** Негодование, сообразно нашему определению его (см. опр. 20 аффектов, ч. III), 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.*

**Доказательство.** Самодовольство есть удовольствие, возникающее вследствие того, что человек созерцает самого себя и свою способность к действию (по опр. 25 аффектов, ч. III). Но истинная способность человека к действию, иначе добродетель, есть самый разум (по т. 3, ч. III), который человек (по т. 40 и 43, ч. III) созерцает ясно и отчетливо. Следовательно, самодовольство возникает из разума. Далее, человек, созерцая самого себя, воспринимает ясно и отчетливо, или адекватно, только то, что вытекает из его способности к действию (по опр. 2, ч. III), т. е. (по т. 3, ч. III) что вытекает из его способности к познанию. А потому только из такого самосозерцания возникает самое высшее самодовольство, какое только может быть; что и требовалось доказать.

**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. к т. 53, ч. III) от похвал все более и более увеличивается и укрепляется и, наоборот (по кор. 1 к 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.

### *Теорема 53*

*Приниженность не есть добродетель, иными словами, она не возникает из разума.*

**Доказательство.** Приниженность (по опр. 26 аффектов, ч. III) есть неудовольствие, возникающее вследствие того, что человек созерцает свое бессилие. А так как человек, поскольку он познает самого себя через истинный разум, предполагается постигающим свою сущность, т. е. (по т. 7, ч. III) свою способность, то если он, созерцая самого себя, постигает свое бессилие в чем-нибудь, то это происходит не потому, что он познает себя, но (как мы показали в т. 55, ч. III) потому, что его способность к действию ограничивается. Так что, предполагая, что человек представляет свое бессилие вследствие того, что познает что-либо могущественнее самого себя, познанием чего он определяет свою способность к действию, мы представляем себе этим только то, что человек познает себя самого отчетливо (по т. 26), а это увеличивает его способность к действию. Поэтому приниженность или неудовольствие, возникающие из того, что человек созерцает свое бессилие, возникают не из истинного созерцания или разума и составляют не добродетель, а состояние пассивное; что и требовалось доказать.

### *Теорема 54*

*Раскаяние не составляет добродетели, иными словами, оно не возникает из разума; но тот, кто раскаивается в каком-либо поступке, вдвойне жалок или бессилен.*

**Доказательство.** Первая часть этой теоремы доказывается так же, как предыдущая. Вторая же явствует

из простого определения этого аффекта (см. опр. 27 аффектов, ч. III). Ибо подобный человек сначала дозволяет победить себя дурному желанию, а затем неудовольствию.

**Схолия.** Так как люди редко живут по руководству разума, то эти два аффекта, именно приниженность и раскаяние, и кроме них надежда и страх приносят более пользы, чем вреда; а потому если уж приходится грешить, то лучше грешить в эту сторону. В самом деле, если бы люди, бессильные духом, все одинаково были объаты самомнением, то они не знали бы никакого стыда и не боялись бы ничего, что могло бы подобно узам объединить и связать их друг с другом. Чернь (толпа — *vulgus*) 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.

### *Теорема 55*

*Величайшее самомнение или самоунижение есть величайшее незнание самого себя.*

**Доказательство.** Это ясно из определений 28 и 29 аффектов.

### *Теорема 56*

*Величайшее самомнение или самоунижение указывает на величайшее бессилие духа.*

**Доказательство.** Первая основа добродетели есть (по кор. к т. 22) самосохранение, и притом (по т. 24) самосохранение по руководству разума. Таким образом, тот, кто не знает самого себя, не знает основы всех добродетелей, а следовательно, и их самих. Далее, действовать по добродетели (по т. 24) есть не что

иное, как действовать по руководству разума, и (по т. 43, ч. II) действующий по добродетели необходимо должен знать, что он действует по руководству разума. Таким образом, тот, кто страдает величайшим незнанием самого себя, а следовательно (как мы только что показали), и всех добродетелей, всего менее действует по добродетели, т. е. (как это ясно из опр. 8) в высшей степени бессилен духом, а потому (по т. 55) величайшее самомнение или самоунижение указывает на величайшее бессилие духа; что и требовалось доказать.

**Королларий.** Отсюда самым ясным образом следует, что люди, объятые самомнением и самоунижением, 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.*

**Доказательство.** Самомнение (по опр. 28 аффектов, ч. III) есть удовольствие, возникшее вследствие того, что человек ставит себя выше, чем следует, и такому мнению человек, объятый самомнением, будет стремиться способствовать насколько возможно (см. сх. к т. 13, ч. III). Поэтому такие люди будут любить присутствие прихлебателей или льстецов (их определения опущены, так как они слишком известны), а присутствия людей прямых, которые знают им настоящую цену, будут избегать; что и требовалось доказать.

**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, а 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, а именно из того, что человек уверен, будто он ниже других. Признав это, мы легко поймем, что человек, обьятый самомнением, необходимо бывает завистлив (см. сх. к 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. к 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 обьятому 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 не казаться самоуниженными. И все это вытекает из означенного аффекта с той же необходимостью, как из природы треугольника следует, что три угла его

равны двум прямым; и я уже сказал, что я называю эти и подобные им аффекты дурными только в рассуждении одной человеческой пользы. Но законы природы обнимают собой общий естественный порядок, часть которого составляет человек; это я заметил здесь мимоходом, чтобы кто-либо не подумал, будто я хотел рассказывать здесь о пороках и нелепых поступках людей, а не показывать природу и свойства вещей. Ибо, как я сказал в Предисловии к третьей части, я рассматриваю человеческие аффекты и их свойства точно так же, как и прочие естественные вещи. И конечно, человеческие аффекты показывают если не человеческое могущество и искусство, то могущество и искусство природы не менее, чем многое другое, что привлекает наше внимание и в созерцании чего мы находим удовольствие.

Однако продолжаю излагать относительно аффектов то, что приносит людям пользу и что причиняет им вред.

### *Теорема 58*

*Гордость (gloria) не противна разуму, но может возникать из него.*

**Доказательство.** Это ясно из определения 30 аффектов (ч. III) и из определения честного, которое смотри в схолии 1 к теореме 37 этой части.

**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. к т. 52) то высшее благо, которое каждый любит. Отсюда происходит, что тот, кто гордится мнением черни, 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 схолии к теореме 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.** Действовать по разуму (по т. 3 и опр. 2, ч. III) есть не что иное, как делать то, что вытекает из необходимости нашей природы, рассматриваемой в себе самой. Неудовольствие же (по т. 41) дурно постольку, поскольку оно уменьшает или ограничивает эту способность. Следовательно, из этого аффекта мы не можем определяться ни к какому действию, которого не могли бы сделать, руководствуясь разумом. Далее, удовольствие бывает дурно лишь постольку, поскольку оно препятствует человеку быть способным к действию (по т. 41 и 43). А потому и в этом отношении мы также не можем определяться ни к какому действию, которого не могли бы совершить, руководствуясь разумом. Наконец, поскольку удовольствие бывает хорошо, постольку оно бывает согласно с разумом (ибо оно состоит в том, что способность человека к действию увеличивается или поддерживается) и составляет состояние пассивное лишь постольку, поскольку способность человека к действию не увеличивается до того, чтобы он мог адекватно представлять себя и свои действия (по т. 3 с ее сх., ч. III). Поэтому если бы человек, подверженный удовольствию, был приведен к такому совершенству, что стал бы адекватно представлять себя самого и свои действия, то он сделался бы еще способнее к тем действиям, к которым он способен уже вследствие того, что определяется аффектами, составляющими состояния пассивные. Но все аффекты относятся к удовольствию, неудовольствию или желанию (см. объяснение к опр. 4 аффектов, ч. III), а желание (по опр. 1 аффектов, ч. III) есть не что иное, как самое стремление действовать. Следовательно, ко всем действиям, к которым мы определяемся вследствие какого-либо аффекта, составляющего состояние пассивное, мы можем и независимо от него приводиться одним только разумом; что и требовалось доказать.

**Иначе.** Всякое действие называется дурным постольку, поскольку оно возникает вследствие того, что

мы подвержены ненависти или какому-либо другому дурному аффекту (см. кор. 1 к т. 45). Но никакое действие, рассматриваемое исключительно само в себе, ни хорошо, ни дурно (как мы показали 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.

**Схотия.** Пример яснее объяснит это. Действие, состоящее в нанесении ударов, поскольку оно рассматривается с физической стороны и поскольку мы обращаем внимание только на то, что человек поднимает руку, сжимает кисть и всю руку с силой опускает сверху вниз, составляет добродетель, постигаемую из устройства человеческого тела. Таким образом, если человек, движимый гневом или ненавистью, определяется к сжиманию кисти или опусканию руки, то, как мы показали во второй части, это происходит вследствие того, что одно и то же действие может быть соединено с какими угодно образами вещей. А потому мы можем определяться к одному и тому же действию как образами тех вещей, которые мы постигаем смутно, так и тех, которые мы постигаем ясно и отчетливо. Поэтому ясно, что всякое желание, возникающее из аффекта, составляющего состояние пассивное, ни к чему не было бы нужно, если бы люди могли руководствоваться разумом.

Теперь мы видим, почему желание, возникающее из аффекта, составляющего пассивное состояние, называется слепым.

### *Теорема 60*

*Желание, возникающее из такого удовольствия или неудовольствия, которое относится только к одной или нескольким частям тела, а не ко всем, к пользе всего человека отношения не имеет.*

**Доказательство.** Предположим, например, что часть тела *A* силой какой-либо внешней причины укрепляется таким образом, что получает преобладание перед другими частями (по т. 6). Эта часть не будет стремиться утратить свою силу ради того, чтобы остальные части тела могли совершать свои отправления. Ибо в таком случае она должна была бы иметь силу или способность утрачивать свои силы; а это (по т. 6, ч. III) нелепо. Таким образом, означенная часть, а следовательно, и душа (по т. 7 и 12, ч. III) будут стремиться сохранять это состояние, и потому желание, возникающее из подобного аффекта удовольствия, к целому отношения не имеет. Наоборот, если предположим, что часть *A* подвергается ограничению, так что преобладание получают остальные части, то таким же образом можно доказать, что и желание, возникающее из неудовольствия, к целому отношения не имеет; что и требовалось доказать.

**Схотия.** Таким образом, так как (по сх. к т. 44) удовольствие относится в большинстве случаев к какой-либо одной части тела, то мы большей частью стремимся к сохранению нашего существования, не обращая никакого внимания на наше здоровье в целом. К этому должно прибавить, что те желания, которые преимущественно обладают нами, имеют (по кор. к т. 9) отношение только к настоящему времени, а не к будущему.

### *Теорема 61*

*Желание, возникающее из разума, чрезмерным быть не может.*

**Доказательство.** Желание, рассматриваемое вообще, есть (по опр. 1 аффектов, ч. III) самая сущность человека, поскольку она представляется определенной каким бы то ни было образом к какому-либо действию. Поэтому желание, возникающее из разума, т. е. (по т. 3, ч. III) желание, зарождающееся в нас, поскольку мы активны, есть самая сущность, или

природа, человека, поскольку она рассматривается определенной к таким действиям, которые адекватно постигаются через одну сущность человека (по опр. 2, ч. III). Таким образом, если бы это желание могло быть чрезмерным, то, следовательно, человеческая природа, рассматриваемая сама в себе, могла бы превышать себя самое, иными словами, была бы способна к большему, чем к чему она способна, а это явное противоречие. И потому такое желание чрезмерным быть не может; что и требовалось доказать.

### *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.*

**Доказательство.** Все, что душа представляет по руководству разума (по кор. 2 к т. 44, ч. II), она представляет под одной и той же формой вечности или необходимости и (по т. 43 и ее сх., ч. II) с одинаковой достоверностью. Поэтому, относится ли идея к вещи будущей или прошедшей, или же к настоящей, душа представляет вещь с одной и той же необходимостью и с одинаковой достоверностью, и, будет ли это идея вещи будущей или прошедшей, или же вещи настоящей, она (по т. 41, ч. II) все-таки будет одинаково истинна, т. е. (по опр. 4, ч. II) все-таки будет всегда иметь одни и те же свойства адекватной идеи. А потому, поскольку душа представляет вещи по внушению разума, она подвергается одинаковому аффекту, все равно, будет ли это идея вещи будущей или прошедшей, или же настоящей; что и требовалось доказать.

**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. к 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. теорему 16.

### *Теорема 63*

*Тот, 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 опр. 13 аффектов, ч. III), 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 опр. 3 аффектов, ч. III) есть переход к меньшему совершенству, который поэтому (по т. 6 и 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.*

**Доказательство.** Благо, препятствующее нам пользоваться большим благом, на самом деле есть зло, так как названия добра и зла (как мы показали в Предисловии к этой части) в приложении к вещам имеют значение, лишь поскольку мы сравниваем последние одну с другою; на том же основании меньшее зло на самом деле есть добро. Поэтому (по кор. к т. 64) по руководству разума мы будем стремиться или следовать только большему благу и меньшему злу; что и требовалось доказать.

**Королларий.** По руководству разума мы будем следовать меньшему злу ради большего блага и пренебрегать меньшим благом, составляющим причину большего зла. Ибо зло, называемое здесь меньшим, в действительности есть добро и, наоборот, добро — зло. Поэтому (по кор. к 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.*

**Доказательство.** Если бы душа могла иметь адекватное познание будущей вещи, то она (по т. 62) нитала бы к ней такой же аффект, как к настоящей. Поэтому, поскольку мы обращаем внимание на самый разум (как это и предполагается в этой теореме), вещь остается той же — все равно, предполагается ли

большее добро или зло будущим или настоящим. И вследствие этого мы (по т. 65), следуя разуму, будем стремиться к большему будущему благу преимущественно пред меньшим настоящим и т. д.; что и требовалось доказать.

**Королларий.** По руководству разума мы будем стремиться к меньшему настоящему злу, составляющему причину большего будущего блага, и пренебрегать меньшим настоящим благом, составляющим причину большего будущего зла. Этот королларий относится к предыдущей теореме так же, как королларий к теореме 65 к самой теореме 65.

**Схотия.** 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. к т. 63), 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.

*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. к т. 64) не имеет никакого понятия о зле, а следовательно, также и о добре (ибо понятия добра и зла соотносительны); что и требовалось доказать.

**Схотия.** Из теоремы 4 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 человека. В ней дается представление только о том могуществе Бога, в силу которого он сотворил человека, т. е. могуществе, в силу которого он заботился единственно 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 узнал, что в природе ничего не может быть для него полезнее ее; но что после того, как он поверил, что животные подобны ему, он тотчас же начал подражать их аффектам (см. т. 27, ч. III) и терять свою свободу. Впоследствии ее снова возвратили патриархи, руководимые духом Христа, т. е. идеей Бога, от которой одной зависит, чтобы человек был свободен и желал другим людям того же блага, какого себе желает, как мы это уже показали выше (в т. 37).

## Теорема 69

*Душевная сила или добродетель свободного человека одинаково усматривается как в избежании опасностей, так и в преодолении их.*

**Доказательство.** Аффект (по т. 7) может быть ограничен и уничтожен только противоположным ему более сильным аффектом. Но слепая отвага и страх составляют аффекты, которые могут быть представлены одинаково сильными (по т. 5 и 3). Следовательно, потребуется одинаково большая сила или твердость духа (определение его см. в сх. к т. 59, ч. III) как для обуздания отваги, так и для обуздания страха, т. е. (по опр. 40 и 41 аффектов, ч. III) человек свободный с одинаковой силой духа избегает опасностей, как и старается преодолеть их; что и требовалось доказать.

**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 схолии к теореме 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.*

**Доказательство.** О том, что хорошо, каждый судит по-своему (см. сх. к т. 39, ч. III). Таким образом, невежда, сделавший кому-либо благодеяние, ценит его по-своему и, если видит, что тем, кому оно делается, оно ценится ниже, то подвергнется неудовольствию (по т. 42, ч. III). Свободный же человек (по т. 37) старается всех связать с собой узами дружбы и не

отплачивать людям за их благодеяния, сообразуясь с их аффектами, но руководить себя и других по свободному определению разума и делать только то, что он сам признает главным. Поэтому человек свободный, дабы не сделаться предметом ненависти для невежд и дабы сообразоваться не с их влечениями, а с одним только разумом, будет стараться, насколько возможно, отклонять от себя их благодеяния; что и требовалось доказать.

**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 нет. А потому часто бывает необходимо принимать от них благодеяния и, следовательно, отплачивать им сообразно с их характером. К этому должно прибавить, что и в отклонении от себя благодеяний должно быть осмотрительным, дабы не показалось, что мы их презираем или вследствие скупости боимся, что придется 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.*

**Доказательство.** Одни только люди свободные всего более полезны друг другу и бывают связаны между собой самой крепкой дружбой (по т. 35 и ее кор. 1). Только они одни (по т. 37) стараются делать добро друг другу с одинаковым рвением любви. А потому (по опр. 34 аффектов, ч. III) одни только люди свободные бывают благодарными по отношению друг к другу; что и требовалось доказать.

**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 сладострастию, подарки вора — скрыть его покражу или что-либо в этом роде. Напротив, подобный человек показывает, что он обладает стойким духом, что он никакими дарами не позволит совратить себя на свою или общую погибель.

### *Теорема 72*

*Человек свободный никогда не действует лживо, но всегда честно.*

**Доказательство.** Если бы человек свободный как таковой делал что-либо лживое, то он делал бы это по предписанию разума (ибо только в этом смысле он и называется нами свободным); а потому действовать лживо было бы добродетелью (по т. 24), и, следовательно (по той же теореме), каждому для сохранения его существования предпочтительнее было бы действовать лживо, т. е. (само собой ясно) для людей предпочтительнее было бы быть согласными друг с другом только на словах, а на деле быть противными; а это (по кор. к т. 31) нелепо. Следовательно, человек свободный и т.д.; что и требовалось доказать.

**Схотия.** Если же спросят: «А что если бы человек мог посредством вероломства освободиться от смертельной опасности, разве разум ввиду собственного самосохранения не посоветовал бы ему быть вероломным?», то я отвечу так: «Если бы разум советовал это, то он советовал бы это всем людям, и, следовательно, разум вообще советовал бы людям только лживо условливаться соединять свои силы и иметь общие права, т. е. на самом деле общих прав не иметь; а это нелепо».

## Теорема 73

*Человек, руководствующийся разумом, является более свободным в государстве, где он живет сообразно с общими постановлениями, чем в одиночестве, где он повинуеться только самому себе.*

**Доказательство.** Человек, руководствующийся разумом (по т. 63), а не страхом, приводится к повиновению, но поскольку он стремится сохранять свое существование по предписанию разума, т. е. (по сх. к т. 66) поскольку он стремится жить свободно, желает сообразоваться с требованиями общей жизни и пользы (по т. 37) и, следовательно (как мы показали в сх. 2 к т. 37), жить сообразно с общими постановлениями государства. Следовательно, человек, руководствующийся разумом, дабы жить тем свободнее, желает соблюдать общие права государства; что и требовалось доказать.

**Схолия.** Все сказанное нами касательно *истинной свободы человека* относится к твердости духа, т. е. (по сх. к 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 обьят самомнением. 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 схолии к теореме 50 и в других местах, а именно, что человек, твердый духом, прежде всего помнит, что все вытекает из необходимости божественной природы, и потому все, что он считает за тягостное и дурное, далее все, что ему кажется нечестивым, ужасным, несправедливым и постыдным, —

все это возникает вследствие того, что он представляет вещи смутно, искаженно и спутанно; по этой причине он прежде всего стремится к тому, чтобы представлять вещи так, как они суть в себе, и удалить истинные препятствия для знания, каковы ненависть, гнев, зависть, осмеяние, сомнение 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 умирить 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, законом которой человеческая природа принуждена повиноваться и приспособляться к ней едва ли не бесчисленными способами.

Гл. VII. Да и невозможно, чтобы человек не был частью природы и не следовал ее общему порядку. Но если он вращается среди таких индивидуумов, которые сходны с его природой, то тем самым способность

человека к действию найдет себе помощь и поддержку. Наоборот, если он находится среди таких индивидуумов, которые всего менее являются сходными с его природой, то едва ли он будет в состоянии приспособиться к ним без большого изменения.

Гл. VIII. Все то, 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, чем *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), однако большей частью они завистливы и скорее склонны к мести, чем к сочувствию. Поэтому требуется особенная сила духа для того, чтобы с каждым обходиться сообразно с собственным характером и удерживаться от подражания его аффектам. Наоборот, те, которые умеют только бранить людей, более порицать их пороки, чем учить добродетелям, и не укрепляют дух людей, а сокрушают его, те служат в тягость и себе самим, и другим. Поэтому-то многие из чрезмерной нетерпимости и ложного религиозного усердия желали жить лучше среди животных, чем среди людей, подобно тому как мальчики или юноши, которые не могут равнодушно переносить укоры родителей, ищут себе убежища в военной службе и предпочитают неудобства войны и деспотическую власть домашним удобствам и отеческим увещаниям и согласны подвергнуться какой угодно тягости, чтобы только отомстить своим родителям.

Гл. XIV. Вследствие этого хотя люди во всем поступают большей частью под влиянием страсти, однако из их *сообщества* вытекает гораздо более удобств, чем вреда. Поэтому лучше равнодушно переносить их обиды и прилагать свое старание к тому, что ведет к заключению согласия и дружбы.

Гл. XV. *Согласие* порождается тем, что относится к *правосудию, справедливости и честности*. Ибо люди, кроме неправого и несправедливого, не терпят также и того, что считается постыдным, иными словами, чтобы кто-либо презирал принятые в государстве обычаи. Для соединения же людей в любви прежде всего необходимо то, что относится к *благочестию и уважению к общему благу*. Об этом см. сх. 1 и 2 к т. 37, сх. к т. 46 и сх. к т. 73.

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 превосходят 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. к т. 70 и сх. к т. 71.

**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. к 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 противополо-

ложно самомнению, однако самоуниженный всего более близок к обътому самомнением (см. сх. к т. 57).

**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. к т. 37) 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.

**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 39). 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 спо-

собам наживы, которыми они весьма гордятся. Впрочем, они по обыкновению продолжают заботиться о своем теле, но скупо, 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. к т. 44 и сх. к т. 60).

**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. к т. 45), 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 руководствуется страхом и делает

добро только для того, чтобы избежать зла, тот не руководствуется разумом (см. т. 63).

**Гл. XXXII.** Но человеческая способность весьма ограничена, и ее бесконечно превосходит могущество внешних причин; а потому мы не имеем абсолютной возможности приспособлять внешние нам вещи к нашей пользе. Однако мы будем равнодушно переносить все, что выпадает на нашу долю, вопреки требованиям нашей пользы, если сознаем, что мы исполнили свой долг, что наша способность не простирается до того, чтобы мы могли избегнуть этого, и что мы составляем часть целой природы, порядку которой и следуем. Если мы ясно и отчетливо познаем это, то та наша часть, которая определяется как *познавательная способность*, т. е. лучшая наша часть, найдет в этом полное удовлетворение и будет стремиться пребывать в нем. Ибо, поскольку мы познаем, мы можем стремиться только к тому, что необходимо, и находить успокоение только в том, что истинно. А потому, поскольку мы познаем это правильно, такое стремление лучшей части нашей согласуется с порядком всей природы.

# ЧАСТЬ ПЯТАЯ

## О МОГУЩЕСТВЕ РАЗУМА ИЛИ О ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ СВОБОДЕ

### ПРЕДИСЛОВИЕ

Перехожу наконец к другой части этики, предмет которой составляет *способ, или путь, ведущий к свободе*. Таким образом, я буду говорить в ней *о могуществе разума* (Ratio) и покажу, какова его сила над аффектами и затем — в чем состоит *свобода* или *блаженство души*; мы увидим из этого, насколько мудрый могущественнее невежды. До того же, каким образом и каким путем должен быть разум (Intellectus) совершенствуем и затем какие заботы должно прилагать к телу, дабы оно могло правильно совершать свои отправления, здесь нет дела, ибо первое составляет предмет *логики*, второе — *медицины*.

Итак, я буду говорить здесь, как уже сказал, единственно о могуществе души или разума и прежде всего покажу, какова и сколь велика его власть в ограничении и обуздании аффектов. Мы показали уже, что эта власть не безусловна. Хотя 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*), через посредство которой душа воспринимает все движения, возбуждаемые в теле, и внешние объекты и которую душа может двигать различным образом единственно в силу своей воли. Эта железа, по его мнению, таким образом подвешена в середине мозга, что она может приводиться в движение малейшим движением жизненных духов. Далее, он полагает, что эта железа принимает в середине мозга различное положение сообразно с теми толчками, которые производят на нее жизненные духи, и что, кроме того, на ней отпечатывается столько следов, сколько различных внешних объектов заставляют этих жизненных духов двигаться по направлению к ней. Вследствие этого если затем железа по воле души, двигающей ее различным образом, примет то или другое положение, в какое она была приведена когда-либо жизненными духами, так или иначе действовавшими на нее, то железа сама будет приводить в движение эти жизненные духи 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 зрительно-му 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 всячем положении, так как я не знаю, медленнее или скорее движется эта железа душою, чем жизненными духами, и не могут ли движения страстей, тесно соединенные нами с твердыми суждениями, снова быть разъединены от них телесными причинами. А отсюда следовало бы, что хотя душа и твердо предположит идти против опасностей и соединит с этим решением движения смелости, однако при виде опасности железа придет в такое положение, что душа будет в состоянии думать только о бегстве. В самом деле, если нет никакого отношения воли к движению, то не существует также и никакого соотношения между могуществом или силами души и тела, и, следовательно, силы второго никоим образом не могут определяться силами первой. К этому должно прибавить, что на опыте оказывается, что и железа эта вовсе не расположена в середине мозга таким образом, чтобы могла вращаться так легко и так разнообразно, и что не все нервы достигают углублений мозга. Наконец, я уже не говорю о том, что Декарт утверждал относительно воли и ее свободы, так как выше я достаточно показал, что все это ложно.

Итак, так как могущество души, как я выше показал, определяется одной только ее познавательной способностью, то только в одном познании найдем мы средства против аффектов, которые, как я думаю, все знают по опыту, но не делают над ними тщательных наблюдений и не видят их отчетливо, и из этого познания мы выведем все, что относится к блаженству души.

## 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 явствуется из теоремы 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.*

**Доказательство.** Порядок и связь идей (по т. 7, ч. II) те же, что и порядок и связь вещей, и наоборот, порядок и связь вещей (по кор. к т. 6 и т. 7, ч. II) те же, что и порядок и связь идей. Поэтому как порядок и связь идей происходят в душе сообразно с порядком и связью состояний тела (по т. 18, ч. II), точно так же и наоборот (по т. 2, ч. III), порядок и связь состояний тела происходят сообразно с тем, в каком порядке и связи располагаются в душе представления и идеи вещей; что и требовалось доказать.

### *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.*

**Доказательство.** Форму любви или ненависти составляет удовольствие или неудовольствие, сопровождаемое идеей внешней причины (по опр. 6 и 7 аффектов, ч. III). Поэтому если последняя идея уничтожается,

то уничтожается и форма любви и ненависти; а потому уничтожаются и аффекты как эти, так и возникающие из них; что и требовалось доказать.

### *Теорема 3*

*Аффект, составляющий пассивное состояние, перестает быть им, как скоро мы образуем ясную и отчетливую идею его.*

**Доказательство.** Аффект, составляющий пассивное состояние, есть (по общему определению аффектов, ч. III) идея смутная. Поэтому если мы образуем ясную и отчетливую идею этого аффекта, то эта идея (по т. 21 и ее сх., ч. II) будет отличаться от самого аффекта, поскольку он относится только к душе, лишь в понятии, а потому (по т. 3, ч. III) аффект перестает быть состоянием пассивным; что и требовалось доказать.

**Королларий.** Следовательно, аффект тем больше находится в нашей власти и душа тем меньше от него страдает, чем большим мы обладаем его познанием.

### *Теорема 4*

*Нет ни одного телесного состояния, о котором мы не могли бы составить ясного и отчетливого представления.*

**Доказательство.** Что обще всем вещам, то (по т. 38, ч. II) может быть представлено не иначе, как адекватно, а потому (по т. 12 и лемме 2 после сх. т. 13, ч. II) нет ни одного телесного состояния, о котором мы не могли составить ясного и отчетливого представления; что и требовалось доказать.

**Королларий.** Отсюда следует, что нет ни одного аффекта, о котором мы не могли бы составить ясного и отчетливого представления. Ибо аффект (по общему определению аффектов, ч. III) есть идея о состоянии тела, которая поэтому (по т. 3) должна заклю-

чать 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 и 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 к 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 адекватными идеями или

рождаются от них. 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.

### 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.*

**Доказательство.** Аффект к вещи, которая, по нашему воображению, свободна, сильнее, чем к вещи необходимой (по т. 49, ч. III), и, следовательно, еще сильнее, чем к той, которая, по нашему воображению, возможна или случайна (по т. 11, ч. IV). Но воображать какую-либо вещь свободной — значит воображать ее просто, не зная причин, которыми она определяется к действию (по показанному нами в сх. к т. 35, ч. II). Следовательно, аффект к вещи, которую мы воображаем просто, при прочих равных условиях сильнее, чем аффект к вещи необходимой, возможной или случайной, и, следовательно, этот аффект есть самый сильный; что и требовалось доказать.

### Теорема 6

*Поскольку душа познает вещи как необходимые, она имеет тем большую власть над аффектами, иными словами, тем менее страдает от них.*

**Доказательство.** Душа познает, что все вещи необходимы (по т. 29, ч. I), и определяется к существо-

ванию и действию бесконечным сцеплением причин (по т. 28, ч. I), и через это она (по т. 5) менее страдает от аффектов, возникающих из них, и (по т. 48, ч. III) менее волнуется ими; что и требовалось доказать.

**Схолия.** Чем больше это познание (именно, что все вещи необходимы) простирается на единичные вещи, которые мы воображаем отчетливее и живее, тем больше бывает эта власть души над аффектами, о чем 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 может 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 рождались 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.*

**Доказательство.** Мы смотрим на какую-либо вещь, как на не существующую в наличности, не вследствие аффекта, с которым мы ее воображаем, но вследствие того, что наше тело подвергается какому-либо другому аффекту, исключаяющему существование этой вещи (по т. 17, ч. II). Поэтому природа аффекта, относящегося к вещи, на которую мы смотрим, как на не существующую в наличности, не такова, чтобы он превосходил остальные действия и способность

человека (о которых см. т. 6, ч. IV), но, наоборот, такова, что он так или иначе может быть ограничен состояниями, исключаящими существование внешней причины этого аффекта (по т. 9, ч. IV). Аффект же, возникающий из разума, necessarily относится к общим свойствам вещей (см. определение разума в сх. 2 к т. 40, ч. II), на которые мы всегда смотрим как на наличные (ибо не может быть ничего, что исключало бы их наличное существование) и которые мы (по т. 38, ч. II) всегда воображаем одинаково. Поэтому подобный аффект всегда остается тем же, и, следовательно (по акс. 1), аффекты, которые противоположны ему и которые не поддерживаются своими внешними причинами, должны будут все более и более приспособливаться к нему до тех пор, пока не перестанут быть ему противными; в силу этого-то аффект, возникающий из разума, сильнее; что и требовалось доказать.

### *Теорема 8*

*Чем большим стечением причин возбуждается какой-либо аффект, тем он сильнее.*

**Доказательство.** Большее число причин (по т. 7, ч. III) может произвести одновременно более, чем меньшее. А потому (по т. 5, ч. IV) чем большим стечением причин возбуждается какой-либо аффект, тем он сильнее; что и требовалось доказать.

**Схотия.** Эта теорема явствует также из аксиомы 2.

### *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.*

**Доказательство.** Аффект лишь постольку бывает дурен или вреден, поскольку он препятствует душе в ее способности мыслить (по т. 26 и 27, ч. IV). И потому тот аффект, которым душа определяется к одновременному созерцанию нескольких причин, менее вреден, чем другой, одинаковый с ним по величине, но привязывающий душу к созерцанию только одного объекта или меньшего числа их таким образом, что она делается неспособной мыслить о других; это — первое. Далее, так как (по т. 11, ч. II) сущность, т. е. (по т. 7, ч. III) способность, души состоит в одном только мышлении, то, следовательно, душа менее страдает через аффект, определяющий ее к одновременному созерцанию нескольких объектов, чем через аффект, одинаковый по величине, но привязывающий ее к созерцанию только одного объекта или меньшего числа их; это — второе. Наконец, этот аффект (по т. 48, ч. III), относясь к большему числу внешних причин, по отношению к каждой отдельной из них будет слабее; что и требовалось доказать.

### *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).*

**Доказательство.** Аффекты, противные нашей природе, т. е. (по т. 30, ч. IV) дурные, дурны постольку, поскольку они препятствуют душе познавать (по т. 27, ч. IV). Следовательно, пока мы не волнуемся аффектами, противными нашей природе, до тех пор способность души, вследствие которой она (по т. 26, ч. IV) стремится к познанию вещей, не находит для себя препятствия. А потому душа сохраняет способность образовывать ясные и отчетливые идеи и выводить их одни из других (см. сх. 2 к т. 40 и сх. к т. 47, ч. II); и следовательно (по т. 1), до тех пор мы сохраняем способность приводить состояния те-

ла в порядок и связь сообразно с порядком разума; что и требовалось доказать.

**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 с ее сх., ч. IV) побеждать ненависть любовью и великодушием, а не оплачивать за нее взаимной ненавистью. Однако для того, чтобы это предписание разума всегда иметь перед собой, где только оно потребуется, должно часто думать и размышлять об обыкновенных обидах людей и о том, каким образом и каким путем всего лучше можно отвратить их от себя посредством великодушия. Таким путем образ обиды мы соединим с воображением такого правила, и (по т. 18, ч. II) оно будет восставать перед нами всегда, как только нам будет нанесена обида. Если точно таким же образом мы всегда будем иметь перед собой начало нашей истинной пользы и блага, вытекающего из взаимной дружбы и общего единения, и, кроме того, будем помнить, что правильный образ жизни дает (по т. 52, ч. IV) высшее душевное удовлетворение и что люди, как и все остальное, действуют по естественной необходимости, то обида или ненависть, обыкновенно возникающая благодаря ей, будет занимать в нашем воображении самую малую часть и ее легко будет победить. Точно так же, если гнев, обыкновен-

но 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 теорем 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. к 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.

### *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.*

**Доказательство.** Чем к большему числу вещей относится какой-либо образ или аффект, тем более причин, которыми он может возбуждаться и поддерживаться и которые душа (по предположению), находясь под влиянием этого аффекта, созерцает вместе с ним. А потому этот аффект тем постояннее, иными словами, тем чаще он возникает и (по т. 8) тем более владеет душой; что и требовалось доказать.

### *Теорема 12*

*Образы вещей легче соединяются с образами, относящимися к таким вещам, которые мы познаем ясно и отчетливо, чем с какими-либо другими.*

**Доказательство.** Вещи, ясно и отчетливо познаваемые нами, составляют или общие свойства вещей, или что-либо вытекающее из них (см. определение разума в сх. 2 к т. 40, ч. II), и, следовательно (по т. 11), чаще воспроизводятся в нашей душе. А потому другие вещи нам легче будет созерцать вместе с этими

вещами, чем с какими-либо другими, и, следовательно (по т. 18, ч. II), они легче будут соединяться с ними, чем с другими; что и требовалось доказать.

### *Теорема 13*

*Чем с большим числом других образов соединен какой-либо образ, тем чаще он возникает.*

**Доказательство.** Ибо чем с большим числом других образов соединен какой-либо образ, тем больше (по т. 18, ч. II) причин, которыми он может быть возбужден; что и требовалось доказать.

### *Теорема 14*

*Душа может достигнуть того, что все состояния тела или образы вещей будут относиться к идее Бога.*

**Доказательство.** Нет ни одного состояния тела, о котором душа не могла бы составить какого-либо ясного и отчетливого представления (по т. 4). А потому (по т. 15, ч. I) она может достигнуть того, что все они будут относиться к идее Бога; что и требовалось доказать.

### *Теорема 15*

*Познающий себя самого и свои аффекты ясно и отчетливо, любит Бога, и тем больше, чем больше он познает себя и свои аффекты.*

**Доказательство.** Познающий и себя и свои аффекты ясно и отчетливо (по т. 53, ч. III) чувствует удовольствие, и притом (по т. 14) в сопровождении идеи о Боге. А потому (по опр. 6 аффектов, ч. III) он любит Бога, и (на том же основании) тем больше, чем больше он познает себя и свои аффекты; что и требовалось доказать.

### *Теорема 16*

*Такая любовь к Богу должна всего более наполнять душу.*

**Доказательство.** Эта любовь (по т. 14) находится в связи со всеми состояниями тела, которые все способствуют ей (по т. 15). А потому (по т. 11) она всего более должна наполнять душу; что и требовалось доказать.

### *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 общему определению аффектов, ч. III), Бог свободен от пассивных состояний. Далее, Бог (по кор. 2 к т. 20, ч. 1) не может переходить ни к большему совершенству, ни к меньшему; и потому (по опр. 2 и 3 аффектов, ч. III) не подвержен никакому аффекту ни удовольствия, ни неудовольствия; что и требовалось доказать.

**Королларий.** Бог, собственно говоря, никого ни любит, ни ненавидит. Ибо Бог (по т. 17) 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.

### *Теорема 18*

*Никто не может ненавидеть Бога.*

**Доказательство.** Существующая в нас идея Бога адекватна и совершенна (по т. 46 и 47, ч. II). А потому (по т. 3, ч. III), поскольку мы созерцаем Бога, мы активны, и, следовательно (по т. 59, ч. III), не может существовать никакого неудовольствия, сопровождаемого идеей о Боге, т. е. (по опр. 7 аффектов, ч. III) никто не может ненавидеть Бога; что и требовалось доказать.

**Королларий.** Любовь к Богу не может обратиться в ненависть.

**Схолия.** Но могут возразить, что, познавая Бога как причину всех вещей, мы тем самым видим в нем и причину неудовольствия. На это я отвечаю, что, поскольку мы познаем причины неудовольствия, оно (по т. 3) перестает быть состоянием пассивным, т. е. (по т. 59, ч. III) перестает быть неудовольствием; а потому, даже поскольку мы познаем Бога как причину неудовольствия, мы подвергаемся удовольствию.

### *Теорема 19*

*Кто любит Бога, тот не может стремиться, чтобы и Бог в свою очередь любил его.*

**Доказательство.** Если бы человек стремился к этому, то значит (по кор. к т. 17), он желал бы, чтобы Бог, которого он любит, не был Богом, и, следовательно (по т. 19, ч. III), желал бы подвергнуться неудовольствию; а это (по т. 28, ч. III) нелепо. Следовательно, кто любит Бога и т. д.; что и требовалось доказать.

### *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.*

**Доказательство.** Эта любовь к Богу (по т. 28, ч. IV) составляет самое высшее благо, к которому мы можем стремиться по предписанию разума и которое обще для всех людей (по т. 36, ч. IV), и мы желаем, чтобы все наслаждались им (по т. 37, ч. IV). А потому она не может быть осквернена ни аффектом зависти (по опр. 23 аффектов, ч. III), ни аффектом ревности (по т. 18 и определению ревности в сх. к т. 35, ч. III). Напротив (по т. 31, ч. III), она должна становиться тем горячее, чем больше других людей, по нашему

воображению, наслаждаются ею; что и требовалось доказать.

**Схолия.** 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. к т. 4); 2) в отделении аффекта от представления внешней причины, смутно воображаемой нами (см. т. 2 и ее сх. и т. 4); 3) в том, что аффекты, относящиеся к вещам, которые мы познаем, превосходят по времени те аффекты, которые относятся к вещам, воспринимаемым нами смутно или искаженно (см. т. 7); 4) в количестве причин, благоприятствующих аффектам, относящимся к общим свойствам вещей или к Богу (см. т. 9 и 11); 5) наконец, в порядке и связи, в которые душа может привести свои аффекты (см. сх. к т. 10 и к 12—14).

Но, дабы лучше уразуметь эту силу души над аффектами, должно прежде всего заметить, что мы называем аффекты сильными или сравнивая аффекты одного человека с аффектами другого и замечая, что тем же самым аффектом один волнуется более, чем другой, или сравнивая аффекты одного и того же человека и находя, что один аффект действует на него или возбуждает его сильнее, чем другой. В самом деле (по т. 5, ч. IV), сила каждого аффекта определяется соотношением могущества внешней причины с нашей собственной способностью. А способность души

определяется одним только познанием; бессилие же или пассивное состояние ее — одним только недостатком познания, т. е. тем, вследствие чего идеи называются неадекватными. Отсюда следует, что всего более страдает та душа, наибольшую часть которой составляют идеи неадекватные, так что она характеризуется более через свои пассивные состояния, чем через активные. Наоборот, всего более действует та, наибольшую часть которой составляют идеи адекватные, так что хотя ей, может быть, присуще столько же неадекватных идей, как и первой, однако для нее более характерным является то, что считается человеческой добродетелью, чем то, что указывает на человеческое бессилие. Далее, должно заметить, что душевные беспокойства и неудачи главнейшим образом берут свое начало от излишней любви к вещи, подверженной многим изменениям, и которой мы никогда обладать не можем. Ибо всякий тревожится и беспокоится лишь о той вещи, которую он любит, и все обиды, подозрения, враждебные отношения и т. д. возникают единственно вследствие любви к предметам, истинное обладание которыми никому не доступно.

Таким образом, из сказанного мы легко можем себе представить, какую силу имеет над аффектами ясное и отчетливое познание и в особенности тот третий род его (о котором см. сх. к т. 47, ч. II), основание которого составляет самое познание Бога. Это познание если и не совершенно уничтожает аффекты, составляющие пассивные состояния (см. т. 3 и сх. к 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 теоремы 1 и 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.

### *Теорема 21*

*Душа может воображать и вспоминать о вещах прошедших, только пока продолжает существовать ее тело.*

**Доказательство.** Душа выражает действительное (актуальное) существование своего тела и представляет его состояния как действительные (актуальные), только пока продолжается его существование (по кор. к т. 8, ч. II), и, следовательно (по т. 26, ч. II), она не представляет никакого тела как действительно (актуально) существующего иначе, как пока продолжает существовать ее собственное тело. Поэтому душа может воображать (см. опр. воображения в сх. к т. 17, ч. II) и вспоминать о вещах прошедших (см. определение памяти в сх. к т. 18, ч. II), только пока продолжает существовать ее тело; что и требовалось доказать.

### *Теорема 22*

*Однако в Боге необходимо существует идея, выражающая сущность того или другого человеческого тела под формой вечности.*

**Доказательство.** Бог составляет причину не только существования того или другого человеческого тела, но также и его сущности (по т. 25, ч. I), которая поэтому необходимо должна быть представляема через самую сущность Бога (по акс. 4, ч. I), притом

(по т. 16, ч. I) с некоторой вечной необходимостью, и такое представление необходимо должно существовать в Боге (по т. 3, ч. II); что и требовалось доказать.

### Теорема 23

*Человеческая душа не может совершенно уничтожиться вместе с телом, но от нее остается нечто вечное.*

**Доказательство.** В Боге (по т. 22) 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. к т. 8, ч. II) мы приписываем ей временное продолжение, только пока продолжает существовать тело. Однако так как (по т. 22) 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, созная 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.

### *Теорема 24*

*Чем больше познаем мы единичные вещи, тем больше мы познаем Бога.*

**Доказательство.** Это ясно из короллария к теореме 25, ч. I.

### *Теорема 25*

*Высшее стремление души и высшая ее добродетель состоят в познании вещей по третьему роду познания.*

**Доказательство.** Третий род познания ведет от адекватной идеи каких-либо атрибутов Бога к адекватному познанию сущности вещей (см. определение его в сх. 2 к т. 40, ч. II), и чем больше познаем мы вещи по этому способу, тем больше (по т. 24) мы познаем Бога. Поэтому (по т. 28, ч. IV) высшая добродетель души, т. е. (по опр. 8, ч. IV) способность или природа ее, иными словами (по т. 7, ч. III), высшее ее стремление, состоит в познании вещей по третьему роду познания; что и требовалось доказать.

## Теорема 26

*Чем способнее душа к познанию вещей по третьему роду познания, тем более она желает познавать вещи по этому способу.*

**Доказательство.** Ясно, что это так. Ибо, представляя, что душа способна к познанию вещей по третьему роду, мы тем самым представляем ее определенной к познанию вещей по этому роду познания, и, следовательно (по опр. 1 аффекта, ч. III), чем способнее душа к этому, тем более она этого желает; что и требовалось доказать.

## Теорема 27

*Из этого третьего рода познания возникает высшее душевное удовлетворение, какое только может быть.*

**Доказательство.** Высшая добродетель души состоит в познании Бога (по т. 28, ч. IV), иными словами, в познании вещей по третьему способу (по т. 25), и эта добродетель бывает тем больше, чем больше душа познает вещи по этому способу (по т. 24). А потому познающий вещи по этому способу переходит к высшему человеческому совершенству и, следовательно (по опр. 2 аффектов, ч. III), получает высшее удовольствие, и притом (по т. 43, ч. II) в сопровождении идеи о самом себе и своей добродетели; и потому (по опр. 25 аффектов, ч. III) из этого рода познания возникает высшее душевное удовлетворение, какое только может быть; что и требовалось доказать.

## Теорема 28

*Стремление или желание познавать вещи по третьему способу не может возникать из первого рода познания, из второго же рода возникнуть может.*

**Доказательство.** Эта теорема ясна сама собою. Ибо все, что мы познаем ясно и отчетливо, мы познаем

или само через себя, или через что-либо другое, представляемое нами само через себя; т. е. ясные и отчетливые идеи наши, или такие идеи, которые относятся к третьему роду познания (см. сх. 2 к т. 40, ч. II), не могут вытекать из идей искаженных и смутных, относящихся (по той же схолии) к первому роду познания, но только из идей адекватных, иными словами (по той же схолии), из второго и третьего рода познания. И потому (по общему определению аффектов, ч. III) стремление или желание познавать вещи по третьему способу не может возникнуть из первого рода познания, из второго же рода возникнуть может; что и требовалось доказать.

### 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.*

**Доказательство.** Душа представляет длительность, которая может быть определена временем лишь постольку, поскольку она представляет настоящее существование своего тела, и лишь постольку она имеет способность представлять вещи с отношением ко времени (по т. 21, ч. V, и т. 26, ч. II). Но вечность не может быть выражена временным продолжением (по опр. 8, ч. I, и его объяснению). Следовательно, представляя таким образом, душа не способна представлять вещи под формой вечности. Но так как природе разума свойственно представлять вещи под формой вечности (по кор. 2 к т. 44, ч. II), а к природе души относится равным образом представление сущности тела под формой вечности (по т. 23), и так как к сущности души ничего, кроме этих двух вещей, не относится (по т. 13, ч. II), то, следовательно, такая способность представлять вещи под формой вечности принадлежит душе лишь постольку, поскольку она

представляет сущность своего тела под формой вечности; что и требовалось доказать.

**Схолия.** Мы представляем вещи как действительные (актуальные) двумя способами: или представляя их существование с отношением к известному времени и месту, или представляя их содержащимися в Боге и вытекающими из необходимости божественной природы. Вещи, которые мы представляем истинными, или реальными, по этому второму способу, мы представляем под формой вечности, и их идеи обнимают вечную и бесконечную сущность Бога, как мы показали это в теореме 45, ч. II (см. также ее схолию).

### *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.*

**Доказательство.** Вечность составляет самую сущность Бога, поскольку последняя включает в себе необходимое существование (по опр. 8, ч. I). Следовательно, представлять вещи под формой вечности — значит представлять их, поскольку они представляются как реальные существа, через сущность Бога, иными словами — поскольку они заключают в себе существование через посредство сущности Бога. А потому душа наша, поскольку она представляет себя и свое тело под формой вечности, необходимо обладает познанием Бога и знает и т. д.; что и требовалось доказать.

### *Теорема 31*

*Третий род познания зависит от души, как от своей формальной причины, поскольку сама душа вечна.*

**Доказательство.** Душа представляет что-либо под формой вечности, только представляя под формой вечности сущность своего тела (по т. 29), т. е. (по т. 21

и 23) лишь постольку, поскольку она вечна. А потому (по т. 30), поскольку она вечна, она обладает познанием Бога, и это познание (по т. 46, ч. II) необходимо адекватно; и следовательно, душа способна к познанию всего того, что только может вытекать из этого познания Бога (по т. 40, ч. II), т. е. к познанию вещей по третьему способу (см. его определение в сх. 2 к т. 40, ч. II) постольку, поскольку она вечна. Поэтому душа составляет адекватную или формальную причину этого познания, поскольку она вечна (по опр. 1, ч. III); что и требовалось доказать.

**Схотия.** Следовательно, чем сильнее каждый в этом роде познания, тем лучше он знает себя самого и Бога, т. е. тем он совершеннее и блаженнее, и это еще яснее будет видно из последующих теорем. Но здесь должно заметить, что хотя мы уже знаем, что душа, поскольку она представляет вещи под формою вечности, вечна, однако, дабы легче раскрыть и лучше уразуметь то, что мы хотим показать, мы будем рассматривать ее, как и до сих пор делали, так, 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.*

**Доказательство.** Из этого рода познания (по т. 27) возникает высшее, какое только может быть, душевное удовлетворение, т. е. (по опр. 25 аффектов, ч. III) удовольствие, и притом сопровождаемое идеей о самом себе, а следовательно (по т. 30), также и идеей о Боге как его причиной.

**Королларий.** Из третьего рода познания возникает необходимо *познавательная любовь к Богу* (*amor Dei*

intellectualis). В самом деле, из этого рода познания (по т. 32) возникает удовольствие, сопровождаемое идеей о Боге как его причине, т. е. (по опр. 6 аффектов, ч. III) 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.*

**Доказательство.** Третий род познания (по т. 31, ч. V, и акс. 3, ч. I) вечен; а потому (по той же аксиоме) и любовь, возникающая из него, также необходимо вечна; что и требовалось доказать.

**Схолия.** Хотя эта любовь к Богу (по т. 32) не имеет начала, однако она имеет все совершенства любви, точно так же, как если бы она возникала так, как мы описали в королларии к предыдущей теореме. Различие состоит здесь только в том, что душа теми совершенствами, которые мы представили привходящими 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.

### Теорема 34

*Душа подвержена аффектам, относящимся к пассивным состояниям, только пока продолжает существовать тело.*

**Доказательство.** Воображение есть идея, через которую душа созерцает какую-либо вещь как находящуюся налицо (см. его определение в сх. к т. 17, ч. II). Однако эта идея более показывает настоящее состояние человеческого тела, чем природу вещи внешней

(по кор. 2 к т. 16, ч. II). Следовательно, аффект (по общему определению аффектов, ч. III), поскольку он показывает настоящее состояние тела, есть воображение, а потому (по т. 21) душа подвержена аффектам, относящимся к пассивным состояниям, только пока продолжает существовать ее тело; что и требовалось доказать.

**Королларий.** Отсюда следует, что, кроме познавательной любви, никакая другая любовь не вечна.

**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.*

**Доказательство.** Бог (по опр. 6, ч. I) абсолютно бесконечен, т. е. (по опр. 6, ч. II) природа Бога наслаждается бесконечным совершенством, и притом сопровождаемым (по т. 3, ч. II) идеей о себе, т. е. (по т. 11 и акс. 1, ч. I) идеей о своей причине; а это и есть то, что мы назвали в кор. к т. 32 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.*

**Доказательство.** Эта любовь души должна быть отнесена к ее действиям (по кор. к т. 32, ч. V, и т. 3,

ч. III), и, следовательно, она есть действие, через которое душа созерцает самое себя в сопровождении идеи о Боге как своей причине (по т. 32 и ее кор.), т. е. (по кор. к т. 25, ч. I, и кор. к т. 11, ч. II) действие, через которое Бог, поскольку он может выражаться в человеческой душе, созерцает самого себя в сопровождении идеи о самом себе. А потому (по т. 35) эта любовь души составляет часть бесконечной любви, которой Бог любит самого себя; что и требовалось доказать.

**Королларий.** Отсюда следует, что Бог, любя самого себя, любит людей, и, следовательно, любовь Бога к людям и познавательная любовь души к Богу — одно и то же.

**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, ч. III). 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. к 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 к т. 40, ч. II), и насколько оно могущественнее того универсального

познания, которое я называл познанием второго рода. Ибо хотя в первой части я и показал вообще, что все (а следовательно, также и человеческая душа) зависит по своей сущности и существованию от Бога, однако то доказательство, хотя оно вполне законно и находится вне всякого сомнения, не так действует на нашу душу, как в том случае, когда мы приходим к тому же самому заключению из рассмотрения самой сущности какой-либо единичной вещи, которая, как я говорю, зависит от Бога.

### *Теорема 37*

*В природе нет ничего, что было бы противно этой познавательной любви, иными словами, что могло бы ее уничтожить.*

**Доказательство.** Эта познавательная любовь необходимо вытекает из природы души, поскольку она через посредство природы Бога рассматривается как вечная истина (по т. 33 и 29). Следовательно, если бы существовало что-либо противное этой любви, то оно было бы противно истине, и, следовательно, то, что могло бы уничтожить эту любовь, делало бы истинное ложным; а это (само собой очевидно) нелепо. Следовательно, в природе нет ничего и т.д.; что и требовалось доказать.

**Схолия.** Аксиома четвертой части относится к единичным вещам, поскольку они рассматриваются в отношении к известному времени и месту, и в этом, я уверен, никто не сомневается.

### *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.*

**Доказательство.** Сущность души состоит в познании (по т. 11, ч. II). Таким образом, чем больше вещей познает душа по второму и третьему роду познания,

тем большая часть ее остается (по т. 29 и 23), и, следовательно (по т. 37), тем большую часть ее не трогают аффекты, противные нашей природе, т. е. (по т. 30, ч. IV) дурные. Итак, чем больше вещей познает душа по второму и третьему роду познания, тем большая часть ее остается невредимой, и, следовательно, тем менее она страдает от аффектов и т. д.; что и требовалось доказать.

**Схолия.** Отсюда для нас становится понятно то, чего я коснулся в схолии к теореме 39, ч. IV, и что обещал изложить в этой части; а именно, что смерть тем менее приносит нам вреда, чем больше то ясное и отчетливое познание, которым обладает душа, и, следовательно, чем больше душа любит Бога. Далее, так как (по т. 27) из третьего рода познания возникает самое высшее удовлетворение, какое только может быть, то из этого следует, что природа человеческой души может быть такова, что та часть ее, которая, как мы показали, погибает вместе с телом (см. т. 21), в сравнении с той, которая остается, не будет иметь никакого значения. Но об этом я сейчас скажу подробнее.

### *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 состояние 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 самих себя 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 по 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 к предыдущей теореме.

### *Теорема 40*

*Чем больше какая-либо вещь имеет совершенства, тем более она действует и тем менее страдает; и наоборот, чем более она действует, тем она совершеннее.*

**Доказательство.** Чем вещь совершеннее, тем более она имеет реальности (по опр. 6, ч. II) и, следовательно (по т. 3 с ее сх., ч. III), тем более она действует и менее страдает. Это доказательство, будучи обращено, идет тем же порядком, и следовательно, наоборот, вещь тем совершеннее, чем более она действует; что и требовалось доказать.

**Королларий.** Отсюда следует, что та часть души, которая остается, какова бы ни была она по своей величине, совершеннее другой части. Ибо вечная часть души (по т. 23 и 29) есть разум, в силу одного которого мы называемся действующими (по т. 3, ч. III); та же часть, которая, как мы показали, погибает, есть воображение (по т. 21), благодаря которому мы называемся страдательными (по т. 3, ч. III, и общему определению аффектов). А потому (по т. 39) первая часть, какова бы она ни была по своей величине, совершеннее второй; что и требовалось доказать.

**Схолия.** Вот то, что я предположил показать относительно души, поскольку она рассматривается безотносительно к существованию тела. Отсюда, а также из теоремы 21, ч. I, и других ясно, что душа наша, поскольку она познает, составляет вечный модус мышления, определяющийся другим вечным модусом мышления, этот — третьим, и так до бесконечности, так что все вместе составляют вечный и бесконечный разум Бога.

### *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.*

**Доказательство.** Первая и единственная основа добродетели или правильного образа жизни есть (по кор. к т. 22 и т. 24, ч. IV) искание собственной пользы. Для определения же того, что разум признает по-

лезным, мы совсем не принимали в соображение вечности души, о которой узнали только в этой пятой части. Таким образом, хотя мы в то время и не знали, что душа вечна, однако то, что, как мы показали, относится к мужеству и великодушию, мы все-таки признали за главное. А потому, хотя бы мы и теперь не знали об этом, мы все-таки те же предписания разума считали бы за главное; что и требовалось доказать.

**Схолия.** Обыкновенно, по-видимому, существует иное убеждение. Большей частью люди думают, кажется, что они свободны лишь постольку, поскольку им позволено повиноваться своим страстям, а будучи принуждены жить по предписанию божественного закона, они думают, что поступают своим правом. Таким образом, уважение к общему благу, благочестие и вообще все, что относится к твердости духа, они считают бременем, от которого после смерти они надеются избавиться и получить награду за свое рабство, именно за свое уважение к общему благу и благочестие. Впрочем, жить по предписанию божественного закона, поскольку это позволяет им их 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 разрушить 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.

## 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 обуздать свои страсти.*

**Доказательство.** Блаженство (по т. 36 и ее сх.) состоит в любви к Богу, возникающей из третьего рода познания (по кор. к т. 32). А потому (по т. 59 и 3, ч. III) эта любовь должна относиться к душе постольку, поскольку она действует, и следовательно (по опр. 8, ч. IV), она есть сама добродетель; это первое. Далее, чем более душа наслаждается этой божественной любовью или блаженством, тем более она познает (по т. 32), т. е. (по кор. к т. 3) тем большую имеет она власть над аффектами и (по т. 38) тем менее страдает от дурных аффектов. А потому, вследствие того что душа наслаждается этой божественной любовью или блаженством, она обладает способностью к укрощению страстей, ибо человеческая способность к укрощению страстей состоит в одном только разуме. Следовательно, никто не наслаждается блаженством, вследствие того что он обуздывает свои аффекты, но, наоборот, способность обуздывать страсти возникает из самого блаженства; что и требовалось доказать.

**Схолия.** Таким образом, я изложил все, что предполагал сказать относительно способности души к укрощению аффектов и о ее свободе. Из сказанного становится ясно, насколько мудрый сильнее и могущественнее невежды, действующего единственно под влиянием страсти. Ибо невежда, не говоря уже о том, что находится под самым разнообразным действием внешних причин и никогда не обладает истинным душевным удовлетворением, живет, кроме того, как бы не зная себя самого, Бога и вещей, и, как только перестает страдать, перестает и существовать. Наоборот, мудрый как таковой едва ли подвергается

какому-либо душевному волнению; познавая с некоторой вечной необходимостью себя самого, Бога и вещи, он никогда не прекращает своего существования, но всегда обладает истинным душевным удовлетворением. Если же путь, который, как я показал, ведет к этому и кажется весьма трудным, однако все же его можно найти. Да он и должен быть трудным, ибо его так редко находят. В самом деле, если бы спасение было у всех под руками и могло бы быть найдено без особенного труда, то как же могли бы почти все пренебрегать им? Но все прекрасное так же трудно, как и редко.

## СОДЕРЖАНИЕ

<i>Ю. В. Перов. Метафизика и этика Спинозы . . . . .</i>	<i>5</i>
<b>ТРАКТАТ ОБ УСОВЕРШЕНСТВОВАНИИ РАЗУМА И О ПУТИ, КОТОРЫМ ЛУЧШЕ ВСЕГО НАПРАВЛЯТЬСЯ К ИСТИННОМУ ПОЗНАНИЮ ВЕЩЕЙ. Перевод Я. М. Боровского . . . . .</b>	<b>29</b>
<b>ЭТИКА, ДОКАЗАННАЯ В ГЕОМЕТРИЧЕСКОМ ПОРЯДКЕ И РАЗДЕЛЕННАЯ НА ПЯТЬ ЧАСТЕЙ</b> <i>Перевод Н. А. Иванцова . . . . .</i>	<b>45</b>
<b>Часть первая. О БОГЕ . . . . .</b>	<b>47</b>
<b>Часть вторая. О ПРИРОДЕ И ПРОИСХОЖДЕНИИ ДУШИ . . . . .</b>	<b>96</b>
<b>Часть третья. О ПРОИСХОЖДЕНИИ И ПРИРОДЕ АФФЕКТОВ . . . . .</b>	<b>157</b>
<b>Часть четвертая. О ЧЕЛОВЕЧЕСКОМ РАБСТВЕ ИЛИ О СИЛАХ АФФЕКТОВ . . . . .</b>	<b>235</b>
<b>Часть пятая. О МОГУЩЕСТВЕ РАЗУМА ИЛИ О ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ СВОБОДЕ . . . . .</b>	<b>313</b>

# **БЕНЕДИКТ СПИНОЗА ЭТИКА**

Ответственный за выпуск Роман Светлов  
Редактор Юрий Перов  
Художественный редактор Валерий Макаров  
Технический редактор Татьяна Тихомирова  
Корректоры Маргарита Ахметова, Елена Сокольская  
Верстка Владимира Титова

Директор издательства Максим Крютченко

**ЛП № 000116 от 25.03.99.**

**Подписано в печать 23.03.01.**

**Формат издания 76×100<sup>1</sup>/<sub>32</sub>. Печать высокая.**

**Гарнитура «Таймс». Тираж 10 000 экз.**

**Усл. печ. л. 15,51. Изд. № 495. Заказ № 542.**

**Издательство «Азбука».**

**196105, Санкт-Петербург, а/я 192.**

**Отпечатано с готовых диапозитивов в ФГУП «Печатный двор»  
Министерства РФ по делам печати, телерадиовещания  
и средств массовых коммуникаций.  
197110, Санкт-Петербург, Чкаловский пр., 15.**

ИЗДАТЕЛЬСТВО «АЗБУКА» ПРЕДСТАВЛЯЕТ

КНИГИ ИЗДАТЕЛЬСТВА «АЗБУКА»  
В ИНТЕРНЕТ-МАГАЗИНЕ

## **Уважаемые читатели!**

Если Вы являетесь пользователями сети Интернет,  
то у Вас есть возможность познакомиться  
с новинками нашего издательства и сделать заказ  
не отходя от компьютера.

Предусмотрены выбор книг по аннотированному  
каталогу с цветными обложками и возможность  
удобной для вас формы оплаты.

Книги высылаются почтой.

*Ждем вас круглосуточно по адресам:*

**<http://www.top-kniga.ru/>**

**<http://www.esterum.com/>**

**<http://www.ozon.ru/>**

**<http://www.arcadia.ru/>**

---

**ИЗДАТЕЛЬСТВО «АЗБУКА» ПРЕДСТАВЛЯЕТ**

**ПО ВОПРОСАМ ПРИОБРЕТЕНИЯ КНИГ  
ИЗДАТЕЛЬСТВА «АЗБУКА» ОБРАЩАТЬСЯ**

**в Санкт-Петербурге:**

издательство "Азбука"

тел. (812) 327-04-55, факс 327-01-60

**в Москве:**

представительство издательства "Азбука"

тел. (095) 276-63-05

ООО «ИКТФ Книжный клуб 36,6»

тел. (095) 265-81-93

книготорговое объединение «Оникс»

тел. (095) 150-52-11, (095) 110-02-50

**в Челябинске:**

ЗАО "Корвет", тел. (3512) 36-75-10

**в Новосибирске:**

ООО "Топ-книга", тел. (3832) 36-10-28

**в Ростове-на-Дону:**

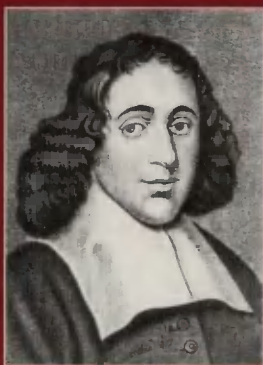
ООО "Фазтон-Пресс", тел. (8632) 65-61-64

**в Иркутске:**

издательство "Востсибкнига", тел. (3952) 34-42-95

**в Волгограде:**

ООО "Эзоп", тел. (8442) 37-25-19



## Бенедикт СПИНОЗА

1632 – 1677

Бенедикт Спиноза — один из величайших философов-рационалистов. Его сочинения составляют эпоху в истории европейской мысли, и их изучение стало необходимым моментом всех учебных курсов по метафизике. Характерной чертой трактатов Спинозы является строгая последовательность мысли и четкая организация текста. Идеи Спинозы, особенно его центрального произведения, «Этики», оказали мощное воздействие на культуру XVII–XIX столетий: Спинозу любили, читали, толковали, с ним спорили не только такие философы, как Беркли, Юм, Шеллинг, Гегель, но и великие ученые, просветители, поэты — Дидро, Гередер, Гете.

ISBN 5-267-00495-2



9 785267 004954



На обложке: Ян из Брюгге.  
«Святой Иероним в келье».  
XV в.

[www.azbooka.ru](http://www.azbooka.ru)