

## Спиноза

### Этика, доказанная в геометрическом порядке

Перевод с латинского Н.А. Иванцова

## 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* я разумею то, что существует само в себе и представляется само через себя, т. е. то, представление чего не нуждается в представлении другой вещи, из которого оно должно было бы образоваться.
4. *Под атрибутом* я разумею то, что ум представляет в субстанции как составляющее ее сущность.
5. *Под модусом* я разумею состояние субстанции (Substantiae affectio), иными словами, то, что существует в другом и представляется через это другое.
6. *Под Богом* я разумею существо абсолютно бесконечное (ens absolute infinitum), т. е. субстанцию, состоящую из бесконечно многих атрибутов, из которых каждый выражает вечную и бесконечную сущность.

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

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

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

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

### 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 первое 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 опр. 3, ибо каждая субстанция должна существовать сама в себе и быть представляема сама через себя, иными словами, представление одной не включает в себе представления другой.

### 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 субстанций 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 предыдущей теореме). Если предположить различие атрибутов, то тем самым будет допущено, что с одним и тем же атрибутом существует только одна субстанция. Если же это будет различие состояний (модусов), то, оставив эти модусы в стороне, так как (по т. 1) субстанция по своей природе первее своих модусов, и рассматривая субстанцию в себе, т. е. сообразно с ее истинной природой (опр. 3 и акс. 6), нельзя будет представлять, чтобы она была отлична от другой субстанции, т. е. (по пред. т.) не может существовать несколько таких субстанций, но только одна; что и требовалось доказать.

## 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 пред. т.) 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. пред. т.). Значит, она будет причиной самой себя, т. е. ее сущность необходимо включает в себе существование (по опр. 1), иными словами, - ее природе присуще существовать; что и требовалось доказать.

## Теорема 8

*Всякая субстанция necessarily 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.

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

**Схoлия 2.** Я не сомневаюсь, что всем, которые имеют о вещах спутанные суждения и не привыкли познавать вещи в их первых причинах, будет трудно понять доказательство т. 7; потому, конечно, что они не делают различия между модификациями субстанций и самими субстанциями и не знают, каким образом вещи производятся. Отсюда выходит что, видя начало у естественных вещей, они ложно приписывают его и субстанциям. Ибо тот, кто не знает истинных причин вещей, все смешивает и без всякого сопротивления со стороны своего ума воображает, что деревья могут говорить так же, как люди, что люди могут образовываться из камней точно так же, как они образуются из семени, и что всякая форма может изменяться в какую угодно другую. Точно так же и тот, кто смешивает Божественную природу с человеческой, легко приписывает Богу человеческие аффекты, особенно пока ему неизвестно, каким образом эти аффекты возникают в душе. Напротив, если бы люди обращали внимание на природу субстанции, то у них не осталось бы никакого сомнения в истинности т. 7; мало того - эта теорема стала бы для всех аксиомой и стояла бы в числе общепризнанных истин. Ведь тогда под *субстанцией* понимали бы то, что существует само в себе и представляется само через себя, т. е. то, познание чего не требует познания другой вещи; а под *модификациями* понимали бы то, что существует в другом и представление чего образуется из представления о той вещи, в которой они существуют. Поэтому мы можем иметь верные идеи и о несуществующих модификациях, ибо хотя вне ума они в действительности и не существуют, однако их сущность таким образом заключается в чем-либо другом, что они могут быть представляемы через это другое. Истина же субстанций вне ума заключается только в них самих, потому что они представляются сами через себя. Таким образом, если кто скажет, что он имеет ясную и отчетливую, т. е. истинную, идею о субстанции, но тем не менее сомневается, существует ли таковая субстанция, то это будет, право, то же самое, как если б он сказал, что имеет истинную идею, но сомневается, однако, не ложная ли она (как это ясно всякому, кто достаточно вдумается в это). Точно так же, если кто утверждает, что 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. 3) Должно заметить, что для каждой существующей вещи необходимо есть какая-либо определенная причина, по которой она существует. 4) Наконец, нужно заметить, что эта причина, в силу которой какая-либо вещь существует, или должна заключаться в самой природе и 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, не менее, так как (по замеч. 3) для всего необходимо должна быть причина, почему оно существует. Но эта причина не может заключаться в самой человеческой природе (по замеч. 2 и 3), так как правильное определение человека не заключает в себе число 20. Следовательно (по замеч. 4), причина, почему существуют эти 20 человек и, далее, почему существует каждый из них, необходимо должна находиться

вне каждого из них. Отсюда вообще должно заключить, что все, чьей природы может существовать несколько отдельных единиц, необходимо должно иметь внешнюю причину для их существования. Так как затем природе субстанции (*как показано в этой сх.*) свойственно существовать, то ее определение должно заключать в себе необходимое существование и, следовательно, из простого определения ее можно заключать о ее существовании, но из ее определения (*как мы уже показали в замен. 2 и 3*) не может вытекать существование нескольких субстанций. Следовательно, из него необходимо вытекает, что субстанция одной и той же природы существует только одна; что и требовалось доказать.

### Теорема 9

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

**Доказательство.** Это ясно из опр. 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.

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

### Теорема 11

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

**Доказательство 1.** Если кто с этим не согласен, пусть представит, если это возможно, что Бога нет. Следовательно (по акс. 7), его сущность не 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 и природы, но из порядка всей телесной природы. Из этого порядка должно вытекать, что этот треугольник или необходимо уже существует, или что его существование в настоящее время невозможно. Это понятно само собой. Отсюда следует, что необходимо существует то, для чего нет никакого основания или причины, которая препятствовала бы его существованию. Следовательно, если не может быть никакого основания или причины, препятствующей существованию Бога или уничтожающей его существование, то из этого следует заключить, что он необходимо существует. Но если бы такое основание или причина существовала, то она должна была бы заключаться или в самой природе Бога, или вне ее, т. е. в иной субстанции иной природы, - так как, если бы последняя была той же природы, то тем самым допускалось бы, что Бог существует. Субстанция же иной природы не могла бы иметь с Богом ничего общего (по т. 2) и потому не могла бы ни полагать его существования, ни уничтожать его. Следовательно, так как основание или причина, которая уничтожала бы существование Бога, не может находиться вне Божественной природы, то, если только она существует, она необходимо должна заключаться в самой его природе, которая, таким образом, заключала бы в себе противоречие. Но утверждать это о существе абсолютно бесконечном и наисовершеннейшем - нелепо. Следовательно, ни в Боге, ни вне Бога нет основания или причины, которая уничтожала бы его существование, и потому Бог необходимо существует; что и требовалось доказать.

**Доказательство 3.** Возможность не существовать есть неспособность; напротив, возможность существовать - способность. Если таким образом то, что уже необходимо существует, суть только существа конечные, то последние, следовательно, могущественнее, чем существо абсолютно бесконечное: а это (*само собой ясно*) - нелепость. Следовательно, или ничего не существует, или существует так же и существо абсолютно бесконечное. Однако сами мы существуем или сами в себе, или в чем-либо другом, необходимо существующем (см. акс. 1 и т. 7). Следовательно, *и* существо абсолютно бесконечное, т. е. (по опр. 6) Бог, необходимо существует; что и требовалось доказать.

**Схoлия.** 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 предрассудков, мне нет нужды показывать здесь ни того, в каком смысле истинно означенное изречение: *quod cito fit cito perit* (что скоро происходит, то скоро и уничтожается), ни того, все ли в отношении ко всей природе одинаково легко или нет; достаточно заметить только, что я говорю здесь не о вещах, происходящих от внешних причин, но только о субстанциях, которые (по т. 6) никакой внешней причиной производимы быть не могут. Вещи, происходящие от внешних причин, состоят ли они из большого или малого числа частей, всем своим совершенством или реальностью, какую они имеют, обязаны могуществу внешней причины, и, следовательно, существование их возникает вследствие одного только совершенства внешней причины, а не совершенства их самих. Напротив, субстанция всем совершенством, какое она имеет, не обязана никакой внешней причине, вследствие чего и существование ее должно вытекать из одной только ее природы, которая поэтому есть не что

иное, как ее сущность. Итак, совершенство не уничтожает существования вещи, а скорее полагает его. Напротив, несовершенство уничтожает его, и, следовательно, ничье существование не может быть нам известно более, чем существование существа абсолютно бесконечного или совершенного, т. е. Бога. В самом деле, так как его сущность исключает всякое несовершенство и заключает в себе абсолютное совершенство, то тем самым она уничтожает всякую причину сомневаться в его существовании и делает его в высшей степени достоверным. Я уверен, это будет ясно для всякого сколько-нибудь внимательного читателя.

## 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.

**Схолия.** Что субстанция неделима, это еще проще открывается из одного того, что природа субстанции может 11 быть представляема только бесконечной, а под частью субстанции можно понимать только конечную субстанцию, а  $\Rightarrow$  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 necessarily 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 necessarily должна была бы быть представляема существующей, а это (по первой части этого док.) невозможно.

Следовательно, вне Бога никакая субстанция не может ни существовать, ни быть представляема; что требовалось доказать.

**Королларий 1.** Отсюда самым ясным образом следует 1), что Бог един, т. е. (по опр. 6) что в природе вещей существует только одна субстанция, и эта субстанция абсолютно бесконечна, как мы уже намекали в т. 10.

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

### 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. 1). Следовательно, без Бога ничего не может ни существовать, ни быть представляемо; что и требовалось доказать.

**Схолия.** Есть люди, которые воображают, будто Бог подобно человеку состоит из тела и души и подвержен страстям. Но уже из доказанного ясно, как далеки они от познания истинного Бога. Однако их я оставляю в стороне. Ибо все, которые каким-либо образом размышляли о Божественной природе, отрицают телесность Бога. Они доказывают это всего лучше тем, что под телом мы понимаем некоторую величину, имеющую длину, ширину и глубину и ограниченную какой-либо определенной фигурой; о Боге же, существе абсолютно бесконечном, 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 т. 14 мы показали, что кроме Бога никакая субстанция не может ни существовать, ни быть представляема. Отсюда мы заключили, что протяженная субстанция составляет один из бесконечно многих атрибутов Бога. Однако для большего уяснения дела я, кроме того, опровергну все аргументы противников, которые сводятся к следующему.

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



того, что предполагается бесконечная величина, то заключают, что телесная субстанция должна быть конечной и поэтому не может иметь места в сущности Бога.

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

Таковы аргументы, находимые мною у писателей, старающихся доказать ими, что телесная субстанция недостойна Божественной природы и не может иметь в ней места. Однако если кто правильно вникнет, в это дело, то найдет, что я уже ответил на них, так как все эти аргументы основываются только на том предположении, что телесная субстанция слагается из частей, а я уже показал, что это невозможно (т. 12 с кор. т. 13). Далее, если кто захочет тщательно обсудить этот вопрос, то увидит, что все эти нелепости (*а что все они таковы, об этом я не спорю*), из которых хотят прийти к заключению, что протяженная субстанция конечна, вытекают вовсе не из того, что предполагается бесконечная величина, а только из предположения, что бесконечная величина измерима и слагается из конечных частей. Поэтому из нелепостей, вытекающих из означенного предположения, нельзя заключить ничего другого, кроме того, что бесконечная величина недоступна измерению и из конечных частей состоять не может. А это то же самое, что мы уже доказали выше (т. 12 и т. д.). Итак, оружие, которое направляют против нас, попадает на деле в них самих. Таким образом, если из означенной нелепости желают заключить, что протяженная субстанция должна быть конечной, то, право, делают то же самое, как если бы кто вообразил, что круг имеет свойства квадрата, и заключал бы отсюда, что круг не имеет такого центра, чтобы все линии, проведенные из него к окружности, были равны. В самом деле, для того чтобы прийти к заключению, что телесная субстанция конечна, принимают, что она может быть представляема только как бесконечная, единая и неделимая (см. т. 8, 5 и 12). Точно так же и другие, вообразив, что линия слагается из точек, умеют найти большое количество доказательств, показывающих, что линия не может быть делима до бесконечности. И, конечно, полагать, что телесная субстанция слагается из тел или частей, не менее нелепо, чем полагать, что тело слагается из поверхностей, поверхности - из линий, наконец линии - из точек. Это должны признать все, кто знает, что ясный разум непогрешим, и в особенности те, которые отрицают существование пустого пространства. В самом деле, если бы телесная субстанция могла быть делима таким образом, что ее части действительно были бы различны, то почему тогда одна часть не могла бы уничтожиться, между тем как остальные, как и прежде, оставались бы в соединении между собой; почему все они должны быть таким образом прилажены одна к другой, чтобы между ними не оставалось пустого пространства? Вещи, реально различные друг от друга, конечно, могут существовать и оставаться в своем состоянии одна без другой. Но так как пустого пространства в природе не существует (о чем в другом месте), то все части должны сходиться таким образом, чтобы между ними пустого пространства не было; отсюда следует, что эти части и не могут быть реально различны между собой, т. е. что телесная субстанция, поскольку она субстанция, не может быть делима.

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

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

### 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 определение вещи, т. е. чем более реальности заключает в себе сущность определяемой вещи. А так как Божественная природа (по опр. 6) заключает в себе абсолютно бесконечное число атрибутов, из которых каждый выражает сущность, бесконечную в своем роде. То из ее необходимости необходимо должно вытекать бесконечное множество вещей бесконечно многими способами (т. е. все, что только может быть представлено бесконечным разумом); что и требовалось доказать.

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

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

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

### Теорема 17

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

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

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

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

**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 вызвать к существованию все, что он в действительности (актуально) представляет; так как, думают они, таким образом уничтожилось бы могущество Бога. Если бы он, говорят они, сотворил все, что существует в его уме, то он не мог бы тогда более ничего творить, а это, по их мнению, противоречит всемогуществу Бога. Поэтому они предпочитают считать Бога ко всему равнодушным и не творящим ничего, кроме того, что он постановил сотворить некоторой безусловной волей. Однако я показал (см. т. 16), думаю, достаточно ясно, что из высочайшего могущества Бога, иными словами, - из бесконечной природы его, необходимо воспоследовало или всегда следует в той же необходимости бесконечное в бесконечном многообразии, т. е. все, точно так же как из природы треугольника от вечности и до вечности следует, что три угла его равны двум прямым. Поэтому всемогущество Бога от вечности было действующим (актуально) и навеки останется в той же самой действительности (актуальности). И, таким образом, по крайней мере, по моему мнению, оно понимается гораздо более совершенным. Мало того, оказывается, что противники этого (можно открыто сказать) отрицают всемогущество Бога. Они должны полагать, что Бог мыслит бесконечно многое, способное быть сотворенным, и, однако, никогда не будет в состоянии сотворить этого. Так как в противном случае, если бы он сотворил все, что мыслит, он исчерпал бы, по их мнению, свое всемогущество и сделался бы несовершенным. Следовательно, для того чтобы полагать Бога совершенным, они должны полагать вместе с тем, что он не может произвести всего того, на что простирается его могущество, а бессмысленнее этого или более противоречащего всемогуществу Бога я не знаю, что можно вообразить.

Далее (чтобы сказать здесь также о разуме (intellectus) и воле, которые мы обыкновенно приписываем Богу), если вечной сущности Бога свойственны разум и воля, то под обоими этими атрибутами, конечно, должно понимать нечто иное, чем то, что люди обыкновенно понимают под ними. Ибо разум и воля, которые составляли бы сущность Бога, должны были бы быть совершенно отличны от нашего разума и нашей воли и могли бы иметь сходство с ними только в названии; подобно тому, например, как сходны между собой Пес - небесный знак и пес - дающее 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 первое всех вещей (по кор. 1 т. 16). Напротив, истина и формальная сущность вещей такова потому, что она такую существует объективно в разуме Бога. Таким образом, ум Бога, поскольку он понимается составляющим сущность его, на самом деле есть причина вещей как по отношению к их существованию, так и по отношению к их сущности. Это заметили, кажется, и те, которые признали, что ум, воля и могущество Бога одно и то же. Если же разум Бога есть единственная причина вещей, именно, как мы показали, и существования их и сущности, то он necessarily должен отличаться от них как в отношении к первому, так и в отношении ко второй. Ибо то, что следует из причины, отличается от последней как раз в том, что оно получает от нее. Человек, например, есть причина существования, но не сущности другого человека (последняя есть вечная истина). Поэтому по сущности оба они могут быть совершенно сходны, но в существовании должны быть различны друг от друга. Вследствие этого если прекратится существование одного, то не прекратится и существование другого; но если бы могла разрушиться и сделаться ложной сущность одного, то разрушилась бы также и сущность другого. Следовательно, вещь, составляющая причину как существования, так и сущности какого-либо

следствия, должна отличаться от этого последнего как по своему существованию, так и по своей сущности. А так как ум Бога есть причина и существования и сущности нашего ума, то он, поскольку представляется составляющим Божественную сущность, различается от нашего ума как по своему существованию, так и по своей сущности, и не может иметь сходства с ним, как мы и хотели показать, ни в чем, кроме названия. К воле, как это всякий легко может видеть, прилагается то же самое доказательство.

### 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 т. 16) есть причина существующих в нем вещей; это - первое. Далее, вне Бога не может существовать никакой другой субстанции (по т. 14), т. е. (по опр. 3) вещи, которая существовала бы сама в себе вне Бога; это - второе. Следовательно, Бог есть имманентная причина всех вещей, а не действующая извне; что и требовалось доказать.

### 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.

**Схолия.** Эта теорема совершенно ясно вытекает также и из того способа, каким (т. 11) я доказал существование Бога. Из означенного доказательства, говорю я, ясно, что существование Бога, так же как и его сущность, есть вечная истина. Наконец, в т. 19, ч. 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 пред. т.) вечны, т. е. (по опр. 8) каждый из его атрибутов выражает существование. Следовательно, те же самые атрибуты Бога, которые (по опр. 4) раскрывают вечную сущность его, раскрывают вместе с тем и его вечное существование, т. е. то же самое, что составляет сущность Бога, составляет вместе и его существование. Следовательно, существование и сущность его - одно и то же; что и требовалось доказать.

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

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

## 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 отрицает это, пусть представит, если можно, что в каком-либо из атрибутов Бога из его абсолютной природы вытекает что-либо конечное и имеющее ограниченное существование или продолжение, например идея Бога в атрибуте мышления. Но мышление, поскольку оно предполагается составляющим атрибут Бога, по своей природе необходимо бесконечно (по т. 11). Поскольку же оно содержит идею Бога, оно предполагается конечным. Но конечным оно может быть представляемо только в том случае, если оно ограничивается самим же мышлением (по опр. 2), но не мышлением, поскольку оно составляет означенную идею Бога (так как именно в этом отношении оно и предполагается конечным), а следовательно, мышлением, поскольку оно не содержит идеи Бога, которое, однако (по т. 11), необходимо должно существовать. Таким образом, мы имеем мышление, не содержащее идеи Бога, из природы которого, поскольку оно есть абсолютное мышление, идея Бога необходимо не вытекает (так как оно представляется и содержащим идею Бога и не содержащим ее); а это противно предположению. Следовательно, если идея Бога в атрибуте мышления или что бы то ни было (все равно, что ни взять, так как доказательство одно для всего) в каком-либо атрибуте Бога вытекает из необходимости абсолютной природы самого атрибута, то все это необходимо должно быть бесконечным; это - первое.

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

## 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 пред. т.) необходимой и бесконечной; что и требовалось доказать.

#### Теорема 24

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

**Доказательство.** Это ясно из опр. 1, так как то, природа чего (разумеется, рассматриваемая сама в себе) включает 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. 1 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 т. 16. Из нее следует, что из данной Божественной природы необходимо должно вытекать как существование вещей, так и сущность их. Короче сказать, в том же самом смысле, в каком Бог называется причиной самого себя, он должен быть назван и причиной всех вещей. Это станет еще яснее из следующего короллария.

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

#### 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 акс. 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. т. 24). Но конечное и имеющее ограниченное существование не могло быть произведено, абсолютной природой какого-либо атрибута Бога, так как все, что вытекает из последнего, бесконечно и вечно (по т. 21). Следовательно, оно должно было проистечь из Бога или какого-либо его атрибута, поскольку он рассматривается в состоянии какого-либо модуса, так как кроме субстанции и модусов нет ничего (по акс. 1 и опр. 3 и 5), а модусы (по кор., т. 25) суть не что иное, как состояния атрибутов Бога. Но оно не могло также проистечь из Бога или из какого-либо его атрибута, поскольку он находится в состоянии какой-либо модификации, вечной и бесконечной (по т. 22). Следовательно, оно должно было проистечь или определиться к существованию и действию Богом или каким-либо атрибутом, поскольку он находится в состоянии модификации конечной и имеющей ограниченное существование. Это первое. Далее, эта причина, или этот модус (на том же самом основании, как мы только что доказали первую часть этой теоремы), должна, в свою очередь, также определяться другой причиной, которая также конечна и ограничена в своем существовании; последняя (на том же основании) - в свою очередь, другой, и так (на том же самом основании) до бесконечности; что и требовалось доказать.

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

## 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. т. 24), но также (по т. 26) и поскольку они рассматриваются определенными к какому-либо действию. Так что, если они не определены Богом (по той же т.), то невозможно и не зависит от случая, чтобы они сами себя определили. И обратно (по т. 27), если они определены Богом, то невозможно и не зависит от случая, чтобы они сделали себя неопределенными. Итак, все определено из необходимости Божественной природы не только к существованию, но также и к существованию и действию по известному образу, и случайного нет ничего; что и требовалось доказать.

**Схолия.** Прежде чем идти далее, я хочу изложить здесь или, лучше сказать, напомнить, что мы должны понимать под *natura naturans* (природа порождающая) и *natura naturata* (природа порожденная). Из предыдущего, я полагаю, ясно уже, что под *natura naturans* нам должно понимать то, что существует само в себе и представляется само через себя, иными словами, такие атрибуты субстанции, которые выражают вечную и бесконечную сущность, т. е. (по кор. 1 т. 14 и кор. 2т. 17) Бога, поскольку он рассматривается как свободная причина. А под *natura naturata* я понимаю все то, что вытекает из необходимости природы Бога, иными словами, - каждого из его атрибутов, т. е. все модусы атрибутов Бога, поскольку они рассматриваются как вещи, которые существуют в Боге и, без Бога не могут ни существовать, ни быть представляемы.

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

## 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. т. 29) он должен относиться к natura naturata, а не к natura naturans, равно как и другие модусы мышления; что и требовалось доказать.

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

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

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

**Королларий 2.** Следует 2), что воля и ум относятся к природе Бога точно так же, как движение и покой и вообще все естественное, что (по т. 29) к существованию и действию по известному образу должно определяться Богом. Это потому, что воля, как и все остальное, нуждается в причине, которой она определялась бы к существованию и действию по известному образу. И хотя из данной воли или разума вытекает бесконечно многое, однако же сказать вследствие этого, что Бог действует по свободе воли, можно так же мило, 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 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 сна чала определим, что такое *необходимое и невозможное*. Какая-либо вещь называется *необходимой* или в отношении к своей сущности, или в отношении к своей причине, так как существование вещи необходимо следует *или* из сущности и определения ее, или из данной производящей причины. Далее, на тех же самых основаниях какая-либо вещь называется *невозможной*; именно или потому, что сущность или определение ее заключает в себе противоречие, или потому, что нет никакой определенной внешней причины для произведения такой вещи. *Случайной* же какая-либо вещь называется единственно по несовершенству нашего знания. В самом деле, вещь, относительно которой мы не знаем, заключает ли в себе ее сущность противоречие, или о которой хорошо знаем, что она не заключает в себе никакого противоречия, и, однако, не можем сказать ничего верного о ее существовании вследствие того, что для нас скрыт порядок причин, - такая вещь никогда не может иметь для нас значения ни *необходимой*, ни *невозможной*, и мы называем ее поэтому *случайной* или *возможной*.

**Схолия 2.** Из предыдущего ясно следует, что вещи произведены Богом в высочайшем совершенстве, так как они являются необходимым следствием данной совершеннейшей природы. И это 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 т. 17. Однако я покажу им, что, если даже и допустить, что воля имеет место в сущности Бога, тем не менее из совершенства Бога все же будет следовать, что вещи не могли быть сотворены Богом никаким другим образом и ни в каком другом порядке. Это легко будет доказать, если мы рассмотрим сначала, с чем они сами согласны. А именно: что только от постановления и воли Бога зависит, чтобы каждая вещь была тем, что она есть, так как в противном случае Бог не был бы причиной всех вещей. Далее, что все постановления Бога были от вечности утверждены самим Богом, так как иначе их можно было бы уличить в несовершенстве и непостоянстве. А так как в вечности нет никакого *когда*, ни *прежде*, ни *после*, то отсюда следует, именно из одного только совершенства Бога, что иного чего-либо Бог постановить никогда не может и никогда не мог; иными словами, Бог раньше своих постановлений не существовал и без них существовать не может. Однако же говорят, что из предположения, что Бог сотворил бы иную природу вещей или что от вечности он сделал бы иное постановление относительно природы и порядка вещей, не вытекает никакого несовершенства в Боге. Но если говорят так, то вместе с тем должны будут признать, что Бог может изменять свои постановления. Так как если бы Бог постановил относительно природы и ее порядка что-либо иное, чем он постановил на самом деле, т. е. если бы он хотел и представлял иную природу, то он необходимо имел бы иной ум и иную волю, чем какие имеет. А если можно приписывать Богу иной разум и иную волю и притом без всякого изменения его сущности и совершенства, то что мешает ему переменять свои постановления касательно сотворенных вещей и тем не менее оставаться одинаково совершенным? Ведь для его сущности и совершенства все равно, в каком бы отношении к сотворенным вещам и их порядку ни представлялись его ум и воля. Далее, все философы, которых я знаю, согласны в том, что в Боге нет никакого разума в возможности (в потенции), но только в действительности (актуально). А так как его ум и воля не различаются от его сущности (в чем, все они также согласны), то и отсюда следует, что если бы Бог имел в действительности (актуально) иной разум и иную волю, то и сущность его



необходимо была бы иная, а потому (как я и вывел вначале) если бы вещи были произведены Богом иначе, чем они произведены на самом деле, то ум и воля Бога, а следовательно, и его сущность, должны были бы быть иными; а это нелепо.

Так как, таким образом, вещи не могли быть произведены Богом никаким иным образом и ни в каком ином порядке, и истина этого положения вытекает из высочайшего совершенства Бога, то, конечно, никакое разумное основание не может нас убедить, как мы надеемся, в том, что Бог не хотел сотворить всего того, что находится в его уме, в том же совершенстве, в каком он представляет это. Однако говорят, что в вещах нет никакого ни совершенства, ни несовершенства, свойственного им самим, но что то, почему они совершенны или несовершенны и называются хорошими или дурными, зависит в них только от воли Бога. Так что, если бы Бог захотел, то он мог бы сделать так, чтобы то, что теперь составляет совершенство, было величайшим несовершенством, и 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 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 благосοизволения, 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 пред. т.), 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. 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 не может ни существовать, ни быть представляемо, и, наконец, что все предопределено Богом и именно не из свободы воли или абсолютного благоизволения, а из абсолютной природы Бога, иными словами, бесконечного его могущества. Далее, при всяком случае я старался удалять те предрассудки, которые могли препятствовать пониманию моих доказательств. Но так как этих предрассудков остается еще немало, и они также, даже в весьма сильной степени, могли и могут препятствовать людям понимать связь вещей таким образом, как я раскрыл ее, то я счел здесь нелишним призвать и их на суд разума.

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

Здесь не место выводить это из природы души человеческой. Достаточно будет взять за исходный пункт то, в чем все должны быть согласны; а именно - что все люди рождаются 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 я 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 озаботились для них и все создали для их пользования. О характере этих правителей, так как они никогда ничего не слышали о нем, они должны были судить по своему собственному. Вследствие этого они и предположили, что Боги все устраивают для пользы людей, дабы люди были к ним привязаны и воздавали им высочайшие почести. Следствием было то, что каждый по-своему придумывал различные

способы почитания Бога, дабы Бог любил его больше других и заставил всю природу служить удовлетворению его слепой страсти и ненасытной жадности. Таким-то образом предрассудок этот обратился в суеверие и пустил в умах людей глубокие корни. Это и было причиной, почему каждый всего более старался понять и объяснить конечные причины всех вещей. Но, стремясь доказать, что природа ничего не делает напрасно (т. е. что не служило бы в пользу людей), доказали, кажется, только то, что природа и Боги сумасбродствуют не менее людей. Посмотрите, прошу вас, до чего, наконец, дошло! Среди стольких удобств природы должны были найти также немало и неудобств, каковы бури, землетрясения, болезни и т. д., и предположили, что это случилось потому, что Боги были разгневаны нанесенными им от людей обидами или погрешностями, допущенными в их почитании. И хотя опыт ежедневно заявлял против этого и показывал в бесчисленных примерах, что польза и вред выпадают без разбора как на долю благочестивых, так и на долю нечестивых, однако же от укоренившегося предрассудка не отстали. Ведь легче было сложить это в массу другого неизвестного, пользы которого люди не знали, и таким образом сохранить свое настоящее и врожденное состояние невежества, чем разрушить все здание и выдумывать новое. Поэтому приняли за истину, что решения Богов далеко превосходят человеческую способность понимания, и это, конечно, было бы единственной причиной, почему истина навеки оставалась бы скрытой для человеческого рода, если бы только математика, имеющая дело не с целями, а лишь с сущностью и свойствами фигур, не показала людям иного мерила истины. Кроме математики можно указать также и другие причины (перечислять которые будет здесь излишним), которые могли заставить людей открыть глаза на эти общие предрассудки и привести их к истинному познанию вещей.

Изложенного достаточно для того, что я обещал рассмотреть на первом месте. Немногого также требует показать, что природа не предназначает для себя никаких целей и что все конечные причины составляют только человеческие вымыслы. Надеюсь, что это уже достаточно ясно как из указания тех оснований и причин, из которых берет начало означенный предрассудок, так и из т. 16 и кор. т. 32, не говоря уже обо весу том, посредством чего я доказал, что в природе все происходит в некоторой вечной необходимости= 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, именно приведения не к невозможному, а к незнанию; а это показывает, что для этого учения не оставалось никакого другого средства аргументации. Если бы, например, с какой-либо кровли упал камень на чью-нибудь голову и убил его, они будут доказывать по этому способу, что камень упал именно для того, чтобы убить человека; так как если бы он упал не с этой целью по воле Бога, то каким же образом могло бы случайно соединиться столько обстоятельств (так как часто их соединяется весьма много)? Вы ответите, может быть, что это случилось потому, что подул ветер, а человек шел по этой дороге. Однако они будут стоять на своем: почему ветер подул в это время? почему человек шел по этой дороге именно в это же самое время? Если вы опять ответите, что ветер поднялся тогда потому, что море накануне начало волноваться при спокойной до тех пор погоде,

а человек был приглашен другом, они опять будут настаивать, так как вопросам нет конца: почему же море волновалось? Почему человек был приглашен в это время? И, таким образом, не перестанут спрашивать о причинах причин до тех пор, пока вы не прибегнете к воле Бога, т. е. к *asylum ignorantiae* (убежище незнания). Точно так же они приходят в изумление при виде строения человеческого тела и, не зная причин такого искусного произведения, заключают, что оно создано и устроено таким образом, что одна часть не причиняет вреда другой, не механическими силами, а Божественным или сверхъестественным искусством. Отсюда и происходит, что кто ищет истинных причин чудес и старается смотреть на естественные вещи как ученый, а не удивляться им, как глупец, - того повсюду считают и провозглашают еретиком и нечестивцем те, перед кем толпа (*vulgus*) преклоняется, как перед истолкователями природы и Богов. Они ведь знают, что при уничтожении невежества уничтожается также и изумление, т. е. единственное доступное для них средство для доказательства и охранения их авторитета. Однако оставляю это и перехожу к третьему пункту, который решил рассмотреть здесь.

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

Все то, что способствует их благосостоянию или почитанию Богов, люди называли *добром*, противоположное ему - *злом*. А так как не понимающие природы вещей ничего не утверждают относительно самих вещей, но только воображают их и эти образные представления считают за познание, то, не зная ничего о природе вещей и своей собственной, они твердо уверены, что в вещах существует *порядок*. Именно, если вещи расположены таким образом, что мы легко можем схватывать их образ в чувственном восприятии и, следовательно, легко припоминать их, то мы говорим, что они - *порочно 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) не удивительно, что среди людей возникло столько споров, а из них, наконец, - скептицизм. В самом деле, человеческие тела при многих сходствах еще в большем различаются друг от друга, и потому то, что одному кажется

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

Итак, мы видим, что все способы, какими обыкновенно объясняют природу, составляют только различные роды воображения и показывают не природу какой-либо вещи, а лишь состояние способности воображения. А так как они носят такие названия, как будто они относятся к вещам, существующим помимо нашей способности воображения, то я и называю эти вещи не вещами рассудка (*entia rationis*), а вещами воображения (*entia imaginationis*); и, таким образом, все аргументы, приводимые против нас и опирающиеся на подобные понятия, можно легко опровергнуть. В самом деле, многие ведут обыкновенно свои доказательства следующим образом: если все было необходимым следствием совершеннейшей природы Бога, то откуда же в природе произошло так много несовершенства, как то: порча вещей до зловония, безобразие их, возбуждающее отвращение, беспорядок, зло, грех и т. д.? Все это, говорю я, легко опровергнуть. Ибо о совершенстве вещей должно судить по одной только их природе и способности вещи более или менее совершенны вовсе не потому, что они услаждают или оскорбляют человеческое чувство, что они полезны для человеческой природы или враждебны ей. На вопрос же, почему Бог не создал всех людей таким образом, чтобы они руководствовались одним только рассудком (*ratio*), у меня нет другого ответа, кроме следующего: конечно, потому, что у него было достаточно материала для сотворения всего, от самой высшей степени совершенства до самой низшей; или, прямее говоря, потому, что законы его природы настолько обширны, что их было достаточно для произведения всего, что только может представить себе бесконечный разум, как я доказал это в т. ч.

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

---

---

## О ЧЕЛОВЕЧЕСКОМ РАБСТВЕ ИЛИ О СИЛАХ АФФЕКТОВ

### ПРЕДИСЛОВИЕ

Человеческое бессилие в укрощении и ограничении аффектов я называю *рабством*. Ибо человек, подверженный аффектам, уже не владеет сам собой, но находится в руках фортуны, и притом в такой степени, что он, хотя и видит перед собой лучшее, однако принужден следовать худшему. Я намерен показать в этой части причину этого и раскрыть, кроме того, что имеют в себе аффекты хорошего и дурного. Но, прежде чем приступить к этому, я хочу предпослать несколько слов о *совершенстве и несовершенстве и о добре и зле*.



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

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

конечной, есть не что иное, как самое человеческое влечение, поскольку оно рассматривается как принцип или первоначальная причина какой-либо вещи. Так, например, когда мы говорим, что обитание было конечной причиной того или другого дома, то под этим мы, конечно, подразумеваем только то, что человек, вследствие того что он вообразил себе удобства жизни в жилище, возымел влечение построить дом. Поэтому обитание, поскольку оно рассматривается как конечная причина, есть не что иное, как такое отдельное влечение, составляющее в действительности причину производящую, на которую смотрят, как на конечную, вследствие того что люди обыкновенно не знают причин своих влечений. Ибо, как я уже много раз говорил, свои действия и влечения они сознают, причин же, которыми они определяются к ним, не знают. Что же касается ходячих мнений, будто бы природа обнаруживает иногда недостатки или погрешает и производит вещи несовершенные, то я ставлю их в число тех вымыслов, о которых говорил в Прибавлении к первой части.

Итак, *совершенство* и *несовершенство* в действительности составляют только модусы мышления, именно понятия, обыкновенно образуемые нами путем сравнения друг с другом индивидуумов одного и того же вида или рода. По этой-то причине я и сказал выше (опр. 6, ч. II), что под реальностью и совершенством я разумею одно и то же. В самом деле, все индивидуумы природы мы относим обыкновенно к одному роду, называемому самым общим, именно - к понятию сущего, которое обнимает собой абсолютно все индивидуумы природы. Поэтому, относя индивидуумы природы к этому роду, сравнивая их друг с другом и находя, что одни заключают в себе более бытия или реальности, чем другие, мы говорим, что одни совершеннее других. Приписывая же им что-либо, заключающее в себе отрицание, как то: предел, конец, неспособность и т. д., мы называем их *несовершенными* вследствие

того, что они не производят на нашу душу такого же действия, как те, которые мы называем совершенными, а вовсе не вследствие того чтобы им не доставало чего-либо им свойственного или чтобы природа погрешила. Ведь природе какой-либо вещи свойственно только то, что вытекает из необходимости природы ее производящей причины; а все, что вытекает из необходимости природы производящей причины, необходимо и происходит.

Что касается до *добра и зла*, то они также не показывают ничего положительного в вещах, если их рассматривать самих в себе, и составляют только модусы мышления, или понятия, образуемые нами путем сравнения вещей друг с другом. Ибо одна и та же вещь в одно и то же время может быть и хорошей и дурной, равно как и безразличной. Музыка, например, хороша для меланхолика, дурна для носящего траур, а для глухого она ни хороша, ни дурна.

Но хотя это и так, однако названия эти нам следует удерживать. Ибо так как мы желаем образовать идею человека, которая служила бы для нас образцом человеческой природы, то нам будет полезно удерживать эти названия в том смысле, в каком я сказал. Поэтому под *добром* я буду 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 разумею, 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. (Смотри об этом конец предисловия.)
3. Я называю единичные вещи *случайными*, поскольку мы, обращая внимание на одну только их сущность, не находим ничего, что необходимо полагало бы их существование или необходимо исключало бы его.
4. Те же самые единичные вещи я называю *возможными*, поскольку мы, обращая внимание на причины, которыми они должны быть производимы, не знаем, определены ли последние к производству этих вещей.

В сх. 1 т. 33, ч. I, я не сделал никакого различия между возможным и случайным по той причине, что там не было нужды тщательно различать это.

5. Под *противоположными аффектами* я буду разумею в дальнейшем такие аффекты, которые влекут человека в различные стороны, хотя бы они были и одного и того же рода, как, например, чревоугодие и скупость, составляющие виды любви и противоположные друг другу не по природе, но по случайным обстоятельствам.

6. Что я разумею под *аффектом* к вещи *будущей, настоящей и прошедшей*, я изложил в сх. 1 и 2 т. 18, ч. III, которые и смотри.

Но, здесь должно заметить, кроме того, что как пространственное, так и временное расстояние мы можем отчетливо воображать только до известного предела, т. е. подобно тому, как мы воображаем обыкновенно, что все объекты, отстоящие от нас более чем на 200 шагов, иными словами, расстояние до 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. *Пол добродетелью и способностью* (potentia) я разумею одно и то же; т. е. (по т. 7, ч. III) добродетель, поскольку она относится к человеку, есть самая сущность или природа его, поскольку она имеет способность производить что-либо такое, что может быть понято из одних только законов его природы.

## АКСИОМА

В природе вещей нет ни одной отдельной вещи, могущественнее и сильнее которой не было бы никакой другой. Но для всякой данной вещи существует другая, более могущественная, которой первая может быть разрушена.

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

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

**Доказательство.** Мы пассивны (поопр. 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, более могущественное, чем он, а если существует 4, то существует далее и еще другое, например В, еще более могущественное, чем само А, 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. 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. (но т. 34, ч. I) сущности Бога или природы. Это первое. Далее, если бы было возможно, чтобы человек претерпевал только такие изменения, которые могли бы быть поняты из одной только его природы, то отсюда следовало бы (по т. 4 и т. 6, ч. III), что он не мог бы погибнуть, но необходимо существовал бы всегда. Но это должно было бы быть следствием причины, могущество которой или конечно, или бесконечно, а именно - или следствием одной только способности человека, который в таком случае был бы в состоянии удалять от себя все другие изменения, могущие возникнуть по внешним причинам, или следствием бесконечной способности (могущества) природы, которой все отдельные вещи направлялись бы таким образом, что человек не мог бы претерпевать никаких других изменений, кроме

тех, которые способствуют его сохранению. Но первое (по пред. т., доказательство которой всеобщее и приложимо ко всем отдельным вещам) невозможно. Следовательно, если бы было возможно, чтобы человек не претерпевал никаких 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 1-й ч. этого док.) нелепо. Итак невозможно, чтобы человек претерпевал только такие изменения, для которых он составляет адекватную причину; что и требовалось доказать.

**Королларий.** Отсюда следует, что человек необходимо подвержен всегда пассивным состояниям, следует общему порядку природы, повинуетея ему и приспосабливается к нему, насколько того требует природа вещей.

### Теорема 5

*Сила и возрастание всякого пассивного состояния и пребывание его в существовании определяются не способностью, в силу которой мы стремимся пребывать в своем существовании, но соотношением могущества внешней причины с нашей собственной способностью.*

**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 пред. т.); 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 акс. этой ч.). Следовательно (по т. 12, ч. II), душа получает идею более сильного и противоположного первому состояния тела, т. е. (по общему определению аффектов) душа



подвергается аффекту более сильному и противоположному первому, который, значит, исключает или уничтожает существование первого; а следовательно, аффект может быть ограничен или уничтожен только аффектом, противоположным ему и более сильным; что и требовалось доказать.

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

## 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 опр. удовольствия и неудовольствия в сх. т. 11, ч. III), и следовательно, познание добра и зла есть не что иное, как идея удовольствия или неудовольствия, необходимо вытекающая (по т. 22, ч. II) из самого аффекта удовольствия или неудовольствия. Но эта идея соединена с аффектом точно таким же образом, как душа соединена с телом (по т. 21, ч. II), т. е. (как показано в схолии той же теоремы) эта идея отличается в действительности от самого аффекта, иными словами (по общему определению аффектов), от идеи состояния тела, только в представлении. Следовательно, это познание добра и зла есть не что иное, как самый аффект, поскольку мы сознаем его; что и требовалось доказать.

## Теорема 9

*Аффект, причина которого, по нашему воображению, находится перед нами в наличности, сильнее, чем если бы мы. воображали ее не находящейся перед нами.*

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

**Схолия.** Когда я говорил выше (в т. 18, ч. III), что образ вещи будущей или прошедшей причиняет нам такой же аффект, как если бы воображаемая нами вещь существовала в наличности, то я нарочно заметил, что это верно лишь

постольку, поскольку мы обращаем внимание на один только образ этой вещи (ибо его природа одна и та же, все равно, воображали ли мы вещь или нет); но я не отрицал того, что он делается слабее, когда мы созерцаем другие вещи, существующие перед нами в наличности, исключаящие наличное существование будущей вещи; я пропустил тогда это замечание потому, что 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 пред. т.) мы будем питать к ней аффект более сильный; что и требовалось доказать.

**Схолия.** Из замечания к опр. 6 этой части следует, что мы чувствуем одинаково слабый аффект ко 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 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. т. 9), и гораздо сильнее, если мы воображаем, что

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

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

### 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 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 опред. аффектов). И это желание бывает тем больше, чем больше аффект, из которого оно возникает (по т. 37, ч. III). Но так как это желание (по предположению) возникает вследствие того, что мы приобретаем истинное уразумение чего-либо, то оно, следовательно, проистекает в нас в силу того, что мы активны (по т. 1, ч. III). Поэтому (по опр. 2, ч. III) оно должно быть понимаемо через одну только нашу сущность; и, следовательно (по т. 7, ч. III), его сила и возрастание должны определяться единственно человеческой способностью. Далее, желания, возникающие из волнующих нас аффектов, бывают тем больше, чем сильнее эти аффекты; поэтому их сила и возрастание (по т. 5) должны определяться единственно могуществом внешних причин, которое (по т. 3) при сравнении с нашей способностью беспредельно ее превосходит. А потому желания, возникающие из подобных аффектов, могут быть сильнее того, которое возникает из истинного

познания добра и зла; и поэтому (по т. 7) они могут его ограничить или подавить; что и требовалось доказать.

### Теорема 16

*Желание, возникающее из познания добра и зла, поскольку это познание относится к будущему, может быть еще легче ограничено или подавлено желанием вещей, приятных для нас в настоящем.*

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

### 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 кор. т. 12 так же, как предыдущая.

**Схолия.** Я думаю, что я показал, таким образом, причину того, почему люди руководствуются более своими мнениями, чем истинным разумом, и почему истинное познание добра и зла возбуждает душевные волнения и часто уступает место вожделениям всякого рода. Отсюда родилось известное изречение поэта: «Вижу и одобряю лучшее, а следую худшему»<sup>1</sup>. То же самое разумел, кажется, и Экклезиаст, сказав: «Увеличивающий свое знание увеличивает свое страдание»<sup>2</sup>. Я говорю это не с той целью, чтобы заключить отсюда, что лучше не знать, чем знать, или что в обуздании аффектов нет никакого различия между разумным и глупым, но потому, что необходимо знать как способность, так и неспособность нашей природы, дабы иметь возможность определить, на что способен разум в обуздании аффектов и на что нет. Я сказал уже, что в этой части я буду иметь дело с одной только человеческой неспособностью, ибо о могуществе разума над аффектами я предположил говорить отдельно.

### Теорема 18

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

**Доказательство.** Желание есть самая сущность человека (по 1 опр. аффектов), т. е. (по т. 7, ч. III) стремление человека пребывать в своем существовании. Поэтому желание, возникающее из удовольствия, способствуется или увеличивается самым аффектом удовольствия (по опр. удовольствия в сх. т. 11, ч. III); наоборот - возникающее из неудовольствия уменьшается или ограничивается самым аффектом неудовольствия (по той же сх.). Поэтому сила желания, возникающего из удовольствия, должна определяться как человеческой способностью, так и могуществом внешней причины, того же, которое возникает из неудовольствия, - одной только 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 и какие противны им. Но, прежде чем начать доказывать это по нашему обыкновению в подробном геометрическом порядке, я хочу сначала показать здесь вкратце самые *предписания разуму* для того чтобы каждый легче мог усвоить то, что я думаю.

Так как разум не требует ничего противного природе, то он требует, следовательно, чтобы каждый любил самого себя, искал для себя полезного, что действительно полезно, и стремился ко всему тому, что действительно ведет человека к большему совершенству, и вообще чтобы каждый, насколько это для него возможно, стремился сохранять свое существование. Это так же необходимо истинно, как то, что целое больше своей части (см. т. 4, ч. III). Далее, так как добродетель (по опр. 8) состоит не в чем ином, как в действовании по законам собственной природы, и так как всякий (по т. 7, ч. III) стремится сохранять свое существование лишь по законам своей собственной природы, то отсюда следует, во-первых, что основание добродетели составляет самое стремление сохранять собственное существование и что счастье состоит в том, что человек может сохранять его. Во-вторых, следует, что добродетели должно искать ради нее самой и что нет ничего лучше ее 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 сильнееший, чем каждый из них в отдельности. Поэтому для человека нет ничего полезнее человека; люди, говорю я, не могут желать для сохранения своего существования ничего лучшего, как того, чтобы все, таким образом, во всем согласовались друг с другом, чтобы души и тела всех составляли как бы одну душу и одно тело, чтобы все вместе, насколько возможно, стремились сохранять свое существование и все вместе искали бы общепользнего для всех. Отсюда следует, что люди, управляемые разумом, т. е. люди, ищущие собственной пользы по руководству разума, не чувствуют влечение ни к чему, чего не желали бы другим людям, а потому они справедливы, верны и честны.

Вот те предписания разума, которые я предположил указать здесь в кратких словах, прежде чем начать доказывать их более пространном образом. Я сделал это по той причине, чтобы, если можно, привлечь к себе внимание тех, которые уверены, что это начало, а именно, чтобы каждый руководствовался исканием собственной пользы, составляет основу нечестия, а не добродетели и благочестия. Поэтому, показав вкратце, что это совершенно наоборот, я перехожу к доказательству того же самого тем же путем, каким мы шли до сих пор.

### 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 опр. влечения в сх. т. 9, ч. III и 1 опр. аффектов). Следовательно, всякий по законам своей природы необходимо чувствует влечение к тому или отвращается от того и т. д.; что и требовалось доказать.



## 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 пренебрегает собственной пользой, т. е. сохранением своего существования, постольку он бессилен.*

**Доказательство.** Добродетель (по опр. 8) есть самая способность человека, определяемая одной только его сущностью, т. е. (по т. 7, ч. III) одним только стремлением человека пребывать в своем существовании. Поэтому, чем более кто-либо стремится искать для себя полезного, т. е. сохранять свое существование, и может это, тем более он добродетелен, и следовательно (по т. 4 и т. 6, ч. III), поскольку кто-либо пренебрегает 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, говоря я, не отвращается от пищи и не убивает самого себя (а это возможно многими способами) по необходимости своей природы, но только принужденный к тому причинами внешними. В самом деле, человек убивает себя или принужденный к тому другим, который обращает его руку, случайно державшую меч, и принуждает его направить меч к сердцу, или же вследствие того, что он, как Сенека, приказанием тирана принуждается открыть свои жилы, т. е. вследствие того, что он желает избежать большего зла через 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 опр. аффектов) самая сущность человека, т. е. (по т. 7, ч. III) стремление каждого сохранять свое существование. Поэтому никто не может желать и т. д.; что и требовалось доказать.

## Теорема 22

*Нельзя представить себе никакой другой добродетели первой 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 первой этой, т. е. этого стремления, тогда сама сущность вещи представлялась бы предшествующей себе самой; а это (само собой разумеется) невозможно. Следовательно, нельзя и т. д.; что и требовалось доказать.

**Королларий.** Стремление к самосохранению есть первое и единственное основание добродетели. Ибо (по пред. т.) первое 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 той же т. 1, ч. III) активен, т. е. (по опр. 2, ч. III) делает что-либо такое, что уразумевается через одну только его сущность, иными словами (по опр. 8), что составляет адекватное следствие его добродетели; что и требовалось доказать.

### 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. 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 кор. т. 22 этой части. Ибо если бы человек стремился сохранять свое существование ради другой вещи, то эта вещь (само собой очевидно) составляла бы первое основание добродетели, а это (по указанному кор.) невозможно. Следовательно, никто не стремится и т. д.; что и требовалось доказать.

### 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. опр. влечения вех. т. 9, ч. III). Но сущность разума составляет не что иное, как наша душа, поскольку она познает ясно и отчетливо (см. его опр. по 2 ех. т. 40, ч. II). Следовательно (по т. 40, ч. II), все, к чему мы стремимся вследствие разума, есть не что иное, как познание. Далее, так как это стремление души сохранять свое существование, поскольку она рассуждает, есть не что иное, как познание (по первой

части этого док.), то оно (по кор. т. 22) составляет первое и единственное основание добродетели, и, следовательно, мы не стремимся познавать вещи ради какой-либо цели (по т. 25), но, наоборот, душа, поскольку она рассуждает, может представлять хорошим для себя только то, что ведет к познанию (по 1 опр.); что и требовалось доказать.

### 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 пред. т.). Но душа (по т. 41 и т. 43, ч. II с ее сх.) обладает достоверным знанием вещей лишь постольку, поскольку она имеет идеи адекватные, иными словами (что по сх. 2 т. 40, ч. II одно и то же), поскольку она рассуждает. Следовательно, мы ни про что не знаем с достоверностью, что оно хорошо, кроме как про то, что приводит к познанию; наоборот - дурно то, что может препятствовать ему; что и требовалось доказать.

### 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 т. 27) высшая польза или (по опр. 1) благо души есть познание Бога. Далее, душа активна лишь постольку, поскольку она познает (по т. 1 и т. 3, ч. III), и лишь постольку можно сказать про нее безусловно, что она действует по добродетели (по т. 23). Следовательно, безусловная добродетель души состоит в познании. А высшее, что душа может постичь, есть (как мы уже доказали) Бог. Следовательно, высочайшая добродетель души - постигать или познавать Бога; что и требовалось доказать.

### 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. т. 10, ч. II), и человека, в силу которой он существует и действует, определяется (по т. 28, ч. I) не иначе, как другой единичной вещью, природа которой (по т. 6, ч. II) должна быть понимаема под тем же атрибутом, под которым представляется природа человеческая. Следовательно, наша способность к действию, как бы она ни представлялась, может быть определяема и, следовательно, способствуема или ограничиваема могуществом только такой другой единичной вещи, которая имеет с нами что-либо общее, а не такой, природа которой совершенно отлична от нашей. А так как мы называем добром или злом то, что составляет причину удовольствия или неудовольствия (по т. 8), т. е. (по сх. т. 11, ч. III) что увеличивает или уменьшает нашу способность к действию, благоприятствует ей или ограничивает ее, то та вещь, природа которой от нашей совершенно отлична, не может быть для нас ни хорошей, ни дурной; что и требовалось доказать.

### 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 опр. его в сх. т. 11, ч. III) то, что уменьшает или ограничивает нашу способность к действию. Если, таким образом, какая-либо вещь была бы для нас дурна через то, что она имеет с нами общего, то, следовательно, она могла бы уменьшать или ограничивать то самое, что она имеет с нами общего; а это (по т. 4, ч. III) нелепо. Следовательно, никакая вещь не может быть дурна для нас через то, что она имеет с нашей природой общего; но, наоборот, поскольку она дурна, т. е. (как мы уже показали) поскольку она может уменьшать или ограничивать нашу способность к действию, постольку (по т. 5, ч. III) она нам противна; что и требовалось доказать.

### 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 пред. т.) дурной быть не может. Следовательно, она необходимо будет или хороша, или безразлична. Если предположить второе, именно, что она ни хороша, ни дурна, то, следовательно (по опр. 10 этой части), из ее природы не будет вытекать ничего, что служило бы к сохранению нашей природы, т. е. (по предположению) что служило бы к сохранению природы самой вещи. А это (по т. 6, ч. III) нелепо. Следовательно, поскольку она сходна с нашей природой, она необходимо хороша; что и требовалось доказать.

**Королларий.** Отсюда следует, что чем более какая-либо вещь имеет сходства с нашей природой, тем она для нас полезнее или лучше, и наоборот, чем какая-либо вещь полезнее для нас, тем более имеет она сходства с нашей природой. В самом деле, не имея сходства с нашей природой, она необходимо будет или отлична от нее, или противоположна ей. Если отлична, то (по т. 29) она не может быть ни хорошей, ни дурной; если же противоположна, то она будет противоположна также и тому, что сходно с нашей природой, т. е. (по пред. т.) противоположна хорошему, иначе дурна. Таким образом, хорошим что-либо может быть лишь постольку, поскольку оно имеет сходство с нашей природой. И следовательно, чем более какая-либо вещь имеет сходства с нашей природой, тем она полезнее, и наоборот; что и требовалось доказать.

### 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. т. 3, ч. III), и не в пассивном состоянии. Поэтому, поскольку люди подвержены пассивным состояниям, про них нельзя сказать, что они сходны по своей природе; что и требовалось доказать.

**Схолия.** Это ясно также и само собой. Кто говорит, что белое и черное сходно только в том, что ни то, ни другое не красно, тот вообще утверждает, что белое и черное ни в чем не сходно. Точно так же, если кто говорит, что камень и человек сходны только в том, что и тот и другой конечен, бессилен или не существует по необходимости своей природы, или, наконец, что их бесконечно превосходит могущество внешних причин, тот вообще утверждает этим, что камень и человек ни в чем не сходны между собой. Ибо вещи, сходные в одном только отрицании, иными словами - в том, чего у них нет, на самом деле ни в чем не сходны.

### 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., ч. III) от одного и того же объекта подвергается различным аффектам и в силу этого бывает изменчив, и т. д.; что и требовалось доказать.

### Теорема 34

*Поскольку люди волнуются аффектами, составляющими пассивные состояния, они могут быть противны друг другу.*

**Доказательство.** Человек, например Петр, может быть причиной того, что Павел подвергается неудовольствию, вследствие того что он имеет какое-либо сходство с вещью, которую Павел ненавидит (по т. 16, ч. III), или вследствие того что Петр один владеет какой-либо вещью, которую любит также и Павел (см. т. 32, ч. III с ее ex.), или по каким-либо другим причинам (главнейшие из них см. в сх. т. 55, ч. III). А потому отсюда произойдет (по 7 опр. аффектов) то, что Павел будет ненавидеть Петра, и, следовательно (по т. 40, ч. III с ее ex.), легко произойдет также, что и Петр в свою очередь будет ненавидеть Павла, а потому они (по т. 39, ч. III) будут стремиться причинить друг другу зло, т. е. (по т. 30) будут противны друг другу. Но аффект неудовольствия всегда оставляет пассивное состояние (по т. 59, ч. III). Следовательно, люди, поскольку они волнуются аффектами, составляющими пассивные состояния, могут быть противны друг другу; что и требовалось доказать.

**Схоллия.** 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 поскольку оба любят одно и то же, но поскольку они различны между собой. Ибо, поскольку они оба любят одно и то же, любовь каждого из них (по т. 31, ч. III) тем самым увеличивается, т. е. (по 6 опр. аффектов) увеличивается удовольствие и того и другого. Поэтому они тягостны друг для друга вовсе не потому, что любят одно и то же и сходны по своей природе: причина этого, как я сказал, только та, что они, по предположению, расходятся по своей природе. В самом деле, мы предполагаем, что Петр имеет идею любимой вещи, которой он уже обладает. Павел же, наоборот, - идею любимой вещи, им утраченной. Отсюда и происходит, что последний подвергается неудовольствию, первый же, наоборот, - 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 пред. т.) противны друг другу. Активными же (по т. 3, ч. III) люди называются лишь постольку, поскольку они живут по руководству разума; а потому все, что вытекает из человеческой природы, поскольку она определяется разумом, должно быть познаваемо (по опр. 2, ч. III), как через свою ближайшую причину, единственно через самую человеческую природу. Но так как (по т. 19) всякий по законам своей природы чувствует влечение к тому, что считает добром, и стремится удалить то, что, по его мнению, составляет зло, и так как, кроме того (по т. 41, ч. II), все, что мы считаем добром или злом по внушению разума, необходимо есть добро или зло, то, следовательно, люди, поскольку они живут по руководству разума, необходимо делают только то, что хорошо для человеческой природы, а следовательно, и для каждого отдельного человека, т. е. (по кор. т. 31) что согласно с природой каждого человека. Следовательно, и сами люди, поскольку они живут по руководству разума, необходимо всегда сходны друг с другом; что и требовалось доказать.

**Королларий 1.** В природе вещей нет ничего единичного, что было бы для человека полезнее человека, живущего по руководству разума. Ибо для каждого человека всего полезнее то, что всего более имеет сходства с его природой (по кор. т. 31), т. е. (само собой разумеется) человек. Но человек (по опр. 2, ч. III) действует вполне по законам своей природы тогда, когда он живет по руководству разума, и лишь постольку он (по пред. т.) необходимо всегда сходен с природой другого человека. Следовательно, для человека среди единичных вещей нет ничего более полезного, как человек и т. д.; что и требовалось доказать.

**Королларий 2.** Когда всякий отдельный человек всего более ищет для себя собственной пользы, тогда люди бывают всего более полезными друг для друга. Ибо, чем более каждый ищет собственной пользы и стремится сохранять самого себя, тем он (по т. 20) добродетельнее или, что то же (по опр. 8), тем способнее к действию по законам своей природы, т. е. (по т. 3, ч. III) к жизни по руководству разума. Люди же всего более сходны по своей природе тогда, когда они живут по руководству разума (по пред. т.). Следовательно (по пред. кор.), люди будут всего более полезными друг для друга тогда, когда каждый всего более ищет для себя своей собственной пользы; что и требовалось доказать.

**Схолия.** И самый опыт ежедневно свидетельствует истинность только что показанного нами столькими прекрасными примерами, что почти у всех сложилась пословица: человек человеку Бог. Однако редко бывает, чтобы люди жили по руководству разума; напротив, все у них сложилось таким образом, что они большей частью бывают ненавистны и тягостны друг для друга. И тем не менее они едва ли могут вести одинокую жизнь, так что многим весьма нравится известное определение человека как животного общественного; и в действительности дело обстоит таким образом, что из общего сожития людей возникает гораздо более удобств, чем вреда. Поэтому пускай сатирики, сколько хотят, осмеивают дела человеческие, пускай проклинаят их теологи, пускай меланхолики превозносят, елико возможно, жизнь первобытную и дикую, презирают людей и приходят в восторг от животных, - опыт все-таки будет говорить людям, что при взаимной помощи они гораздо легче могут 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 ч. II и ее сх.) это есть

благо, общее для всех людей, которым могут обладать равно все люди, поскольку их природа одинакова: что и требовалось доказать.

**Схолия.** Если же кто спросит: что если бы высшее благо тех, которые следуют добродетели, не было обще для всех? не следовало ли бы отсюда, как и выше (см. т. 34), что люди, живущие по руководству разума, т. е. (по т. 35) люди, поскольку они сходны по своей природе, были бы противны друг другу? Ответ на это таков: высшее благо человека является общим для всех не случайно, но в силу самой природы разума, а именно потому, что это вытекает из самой сущности человека, поскольку она определяется разумом, и что человек не мог бы ни существовать, ни быть представляем, если бы не имел способности наслаждаться этим высшим благом. В самом деле (по т. 47, ч. II), самой сущности человеческой души свойственно иметь адекватное познание вечной и бесконечной сущности Бога.

### 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. 1 т. 35); а потому (по т. 19) по руководству разума мы необходимо будем стремиться к тому, чтобы и другие люди также жили по руководству разума. Но благо, к которому стремится всякий, живущий по предписанию разума, т. е. (по т. 24) следующий добродетели, есть (по т. 26) познание. Следовательно, всякий, следующий добродетели, желает и другим людям того же блага, к которому сам стремится. Далее, желание, поскольку оно относится к душе, есть (по 1 опр. аффектов) самая сущность ее. Сущность же души (по т. 11, ч. II) состоит в познании, заключающем в себе познание Бога (по т. 47, ч. II), и без такого познания она не может (по т. 15, ч. I) ни существовать, ни быть представляема. А потому, чем больше познания Бога заключает в себе сущность души, тем больше будет и то желание, которым следующий добродетели желает другому того же блага, к которому сам стремится; что и требовалось доказать.

**Иначе.** Человек (по т. 31, ч. III) будет тем постояннее любить то благо, к которому сам стремится и которое любит, если увидит, что и другие любят то же. А потому (по кор. той же т.) он будет стремиться, чтобы и другие любили то же самое. А так как это благо (по пред. т.) обще для всех и наслаждаться им могут все, то он (на том же основании) будет стремиться, чтобы все наслаждались им, и (по т. 37, ч. III) тем больше, чем больше сам он наслаждается этим благом; что и требовалось доказать.

**Схолия 1.** Кто вследствие одного только аффекта стремится к тому, чтобы другие любили то же, что он любит, и жили по его желанию, тот действует лишь под влиянием страсти и поэтому будет ненавистен в особенности тем, которым нравится другое и которые вследствие этого под влиянием такой же страсти стараются и стремятся, чтобы другие, наоборот, жили по -их желанию. Далее, так как то высшее благо, к которому люди влекутся вследствие аффекта, часто бывает таково, что им может обладать только один кто-нибудь, то отсюда происходит, что те, которые любят что-либо, не всегда остаются верны самим себе и, находя удовольствие восхвалять любимую ими вещь, в то же самое время боятся, как бы им не поверили. Наоборот, кто стремится руководить другими разумно, тот действует не под влиянием страсти, но гуманно и кротко и всего более бывает верен сам себе.

Далее, всякое желание и действие, причину которого мы составляем, поскольку мы имеем идею Бога, иными словами, поскольку познаем его, я отношу к *благочестию* (religio). Желание же делать добро, зарождающееся в нас вследствие того, что мы живем по руководству разума, я называю *уважением к общему благу* (pietas). Далее, желание человека, живущего по руководству разума, соединить с собой узами дружбы других людей я называю *честностью*, а *честным* - то, что одобряют люди, живущие по руководству разума, и наоборот = *постыдным* - что препятствует дружественным связям. Кроме того, я показал также, в чем коренятся основы государства.

Далее, из вышесказанного легко можно усмотреть, в чем состоит разница между истинной добродетелью и бессилием: а именно, истинная добродетель есть не что иное, как жизнь по одному только руководству разума; а следовательно, бессилие состоит в одном только том, что человек отдает себя на произвол вещей, существующих вне его, и определяется ими к таким действиям, которых требует общее состояние внешних вещей, а не самая природа его, рассматриваемая единственно сама в себе.

Вот то, что я обещал доказать в сх. т. 18 этой части. Отсюда явствует, что известный закон, запрещающий убивать животных, основан более на пустом суеверии и женской сострадательности, чем на здравом разуме. Разум учит нас, что необходимость искать того, что нам полезно, связывает нас с людьми, а не с животными или вещами, природа которых отлична от человеческой: по отношению к последним мы имеем то же право, какое они имеют по отношению к нам. Мало того, так как всякое право определяется добродетелью или могуществом каждого, то люди имеют гораздо большее право над животными, чем животные над людьми. Я не отрицаю, однако, что животные чувствуют, а отрицаю только то, что будто бы вследствие этого нельзя заботиться о собственной пользе, пользоваться ими по произволу и обращаться с ними так, как нам нужно; ибо они не сходны с нами по своей природе, и их аффекты по своей природе различны от аффектов человеческих (см. сх. т. 57, ч. III).

Остается еще показать, что такое справедливое и несправедливое, преступление и, наконец, заслуга. Об этом см. следующую схолию.

**Схолия 2.** В Прибавлении к первой части я обещал объяснить, что такое похвала и порицание, заслуга и преступление, справедливое и несправедливое. Что касается похвалы и порицания, то я изложил это в сх. т. 29, ч. III; об остальном должно будет сказать здесь. Но прежде следует сказать несколько слов о *естественном и гражданском состоянии человека*.

Каждый существует по высшему праву природы, и, следовательно, каждый по высшему праву природы делает то, что вытекает из необходимости его природы. А потому каждый по высшему праву природы судит о том, что хорошо и что дурно, по-своему заботится о собственной пользе (см. т. 19 и 20), мстит за себя (см. кор. 2 т. 40, ч. III) и стремится сохранить то, что любит, и уничтожить, что ненавидит (см. т. 28, ч. III). Если бы люди жили по руководству разума, то каждый (по кор. 1 т. 35) обладал бы этим своим правом без всякого ущерба для других.

Но так как люди (по кор. т. 4) подвержены аффектам, далеко превосходящим способность или добродетель человека (по т. 6), то часто они влекутся в разные стороны (по т. 33) и бывают противны друг другу (по т. 34), нуждаясь между тем во взаимной помощи (по т. 35). Поэтому, для того чтобы люди могли жить согласно и служить друг другу помогая, необходимо, чтобы они поступились своим естественным правом и обязались друг другу не делать ничего, что может служить во вред другому. Каким образом может произойти это, а именно, чтобы люди, необходимо подверженные аффектам (по кор. т. 4), и притом непостоянные и изменчивые (по т. 33), могли заключить между собой обязательство и иметь друг к другу доверие, это ясно из т. 7 этой части и т. 39, ч. III, а именно из того, что всякий аффект может быть ограничен только аффектом более сильным и противоположным ему и что каждый удерживается от нанесения вреда другому боязнью большего вреда для себя. При таком условии общество может утвердиться только в том случае, если оно присвоит себе право каждого мстить за себя и судить о том, что хорошо и что дурно. А потому оно должно иметь власть предписывать общий образ жизни и устанавливать законы, делая их твердыми не посредством разума, который (по сх. т. 17) ограничить аффекты не в состоянии, но путем угроз. Такое общество, зиждущееся на законах и власти самосохранения, называется *государством*, а люди, находящиеся под защитой его права, - *гражданами*.

Отсюда легко понять, что в естественном состоянии нет ничего, что было бы добром или злом по общему признанию, так как каждый, находящийся в естественном состоянии, заботится единственно о своей собственной пользе и по собственному усмотрению определяет, что добро и что зло,

руководствуясь только своей пользой, и никакой закон не принуждает его повиноваться кому-либо другому, кроме самого себя. А потому в естественном состоянии нельзя представить себе *преступления*; оно возможно только в состоянии гражданском, где по общему согласию определяется, что хорошо и что дурно, и где каждый должен повиноваться государству. Таким образом, *преступление* есть не что иное, как неповиновение, наказываемое вследствие этого только по праву государственному; наоборот, повиновение ставится гражданину в *заслугу*, так как тем самым он признается достойным пользоваться удобствами государственной жизни. Далее, в естественном состоянии никто не является господином какой-либо вещи по общему признанию, и в природе нет ничего, про что можно было бы сказать, что оно есть собственность такого-то человека, а не другого; но все принадлежит всем, и вследствие этого в естественном состоянии нельзя представить никакого желания отдавать каждому ему принадлежащее или брать чужое, т. е. в естественном состоянии нет ничего, что можно было бы назвать *справедливым*, или *несправедливым*.

Из сказанного ясно, что справедливость и несправедливость, преступление и заслуга составляют понятия внешние, а не атрибуты, выражающие природу души. Но достаточно об этом.

### 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 опр. перед леммой 4 после т. 13, ч. II). Следовательно то, что способствует сохранению того способа движения и покоя, какой имеют части человеческого тела относительно друг друга, сохраняет и форму человеческого тела и, следовательно (по пост. 3 и 6, ч. II), делает человеческое тело способным подвергаться многим воздействиям и действовать многими способами на внешние тела; а потому это (по пред. т.) хорошо. Далее, то, что заставляет части человеческого тела принимать иной способ движения и покоя, то (по тому же опр., ч. II) заставляет человеческое тело получать иную форму, т. е. (как это само собой ясно и как было замечено в конце предисловия этой части) заставляет человеческое тело разрушаться и, следовательно, делаться совершенно неспособным подвергаться многим воздействиям, и потому это дурно; что и требовалось доказать.

**Схолия.** Насколько это может приносить пользу или вред душе, это будет объяснено в датой 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 т. 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, ч. III с ее сх.) 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 опр. в сх. т. 11, ч. III) есть удовольствие, состоящее, поскольку оно относится к телу, в том, что все части последнего подвергаются аффекту одинаково, т. е. (по т. 11, ч. III) в том, что способность тела к действию увеличивается или способствует таким образом, что все части его сохраняют между собой то же самое отношение движения или покоя; поэтому (по т. 39) веселость всегда хороша и не может быть чрезмерной. Меланхолия же (см. ее опр. в той же сх. т. 11, ч. III) есть неудовольствие, состоящее, поскольку оно относится к телу, в том, что способность тела к действию вообще уменьшается или ограничивается; поэтому (по т. 38) она всегда дурна; что и требовалось доказать.

#### 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. опр. приятности в сх. т. 11, ч. III). Могущество этого аффекта может быть таково, что он (по т. 6) будет превосходить другие действия человека и упорно овладеет им и потому будет препятствовать телу быть способным к восприятию многих других воздействий; поэтому она (по т. 38) может быть дурна. Далее, боль, которая, наоборот, составляет неудовольствие, рассматриваемая сама в себе, не может быть хорошей (по т. 41). Но так как ее сила и возрастание определяются соотношением могущества внешней причины с нашей собственной способностью (по т. 5), то (по т. 3) мы можем представить себе бесконечное число родов и степеней силы этого аффекта и, следовательно, представить его таковым, что он может препятствовать приятности быть чрезмерной и через это (по первой части этой. теоремы) препятствовать телу делаться менее способным, и постольку боль будет поэтому хороша; что и требовалось доказать.

#### Теорема 44

*Любовь и желание могут быть чрезмерны.*

**Доказательство.** Любовь (по 6 опр. аффектов) есть удовольствие, сопровождаемое идеей внешней причины. Таким образом по сх. т. 11, ч. III), приятность, сопровождаемая идеей внешней причины, есть любовь, и следовательно (по пред. т.), любовь может быть чрезмерной. Далее, желание бывает тем больше, чем больше тот аффект, из которого/оно возникает (по т. 37, ч. III). Поэтому, как аффект (по т. 6) может превосходить остальные действия человека, точно так же и желание, возникающее из этого аффекта, может превосходить остальные желания и вследствие этого быть таким же чрезмерным, как и приятность (что мы показали в пред. т.); что и требовалось доказать.

**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 и те, которые пылают любовью и дни и ночи мечтают только о своей любовнице или наложнице, так как они обыкновенно возбуждают смех. Но когда скупой ни о чем не думает, кроме наживы и денег, честолюбец - ни о чем, кроме славы, и т. д., то мы не признаем их безумными, так как они обыкновенно тягостны для нас и считаются достойными ненависти. На самом же деле скупость, честолюбие, разврат и т. д. составляют виды сумасшествия, хотя и не причисляются к болезням.

#### Теорема 45

*Ненависть никогда не может быть хороша.*

**Доказательство.** Мы (по VI т. 39, ч. III) стремимся уничтожить того человека, которого ненавидим, т. е. (по т. 37) стремимся сделать некоторое зло. Следовательно, и т. д.; что и требовалось доказать.

**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 т. 39, ч. III, и т. 37 этой части.

**Королларий 2.** Все, к чему мы чувствуем влечение, будучи одержимы ненавистью, постыдно и в государстве несправедливо. Это ясно также из т. 39, ч. III, и из определения постыдного и несправедливого в сх. т. 37.

**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 ставит 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 становимся необходимым образом причастными Божественной природе. Таким образом, дело мудреца пользоваться вещами и, насколько возможно, наслаждаться ими (но не до отвращения, ибо это уже не есть наслаждение). Мудрецу следует, говорю я, поддерживать и восстанавливать себя умеренной и приятной пищей и питьем, а также благовониями, красотой зеленеющих растений, красивой одеждой, музыкой, играми и упражнениями, театром и другими подобными вещами, которыми каждый может пользоваться без всякого вреда другому. Ведь тело человеческое 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 пред. т.); а потому живущий по руководству разума будет стремиться, насколько возможно, не волноваться аффектами ненависти (по т. 19) и, следовательно (по т. 37), будет стремиться, чтобы и другой не находился под этими аффектами. Но (по т. 43, ч. III) ненависть увеличивается взаимной ненавистью и, наоборот, может быть уничтожена любовью так, что перейдет в любовь (по т. 44, ч. III). Поэтому живущий по руководству разума стремится воздавать другому за его ненависть и т. д., наоборот, любовью, т. е. великодушием (опр. которого см. в сх. т. 59, ч. III), что и требовалось доказать.

**Схолия.** Кто желает отмщать за обиды ненавистью, тот ведет, конечно, жалкую жизнь. Наоборот, кто старается покорить ненависть любовью, тот ведет эту борьбу, конечно, радостно и спокойно; он одинаково легко 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 13 опр. аффектов) есть неудовольствие, а надежда (см. объяснение 12 и 13 опр. афф.) не существует без страха. И следовательно (по т. 41), 'эти аффекты не могут быть хороши сами по себе, но лишь постольку, поскольку они могут ограничивать чрезмерное удовольствие (по т. 43); что и требовалось доказать.

**Схолия.** К этому должно прибавить, что эти аффекты указывают на недостаток познания и бессилие души; по этой же причине и уверенность, отчаяние, радость и подавленность составляют признаки духа бессильного. Ибо хотя уверенность и радость и составляют аффекты удовольствия, однако они предполагают, что им предшествовало неудовольствие, именно надежда и страх. "Таким образом, чем более мы будем стремиться жить по руководству разума, тем более будем стремиться возможно менее зависеть от надежды сделать себя свободным]<sup>11</sup> от страха, по мере возможности управлять своей судьбой= направлять наши действия по определенному совету разума.

#### Теорема 48

*Аффекты превозношения и презрения в<sup>662190</sup> дурны.*

**Доказательство.** Эти аффекты (по 21 и 22 опр. аффектов) противны разуму, а потому (по т. 26<sup>н т</sup> - 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 (по сх. т. 41, ч. III) легко станем гордиться, иными словами (по 30 опр. аффектов), подвергнемся удовольствию легко будем верить всему хорошему, что о себе слышим (по т. 25, ч. III). А потому мы станем ставить себя вследствие любви к самим себе выше, чем следует, т. е. (по 28 опр. аффектов) легко станем гордиться; что и требовало доказать.

#### Теорема 50

*Сострадание в человеке, живущем по руководству разума, само по себе дурно и бесполезно.*

**Доказательство.** Сострадание (по 18 опр аффектов) есть неудовольствие и вследствие того (по т. 1<sup>1</sup>) само по себе дурно. Добро же, из него вытекающее и (^стоящее в том, что мы (по кор. 3 т. 27, ч. III) стремимся освободить человека, которого нам жалко, от его несчастья, мы желаем делать по одному только предписанию разума (по т. 37); и лишь по предписанию разума мы можем делать что-либо, что мы знаем наверное за хорошее (по т. 27). А потому сострадание в человеке, живущем по руководству разума, само по себе дурно и бесполезно; что и требовалось доказать.

**Королларий.** Отсюда следует, что человек, живущий по руководству разума, стремится, насколько возможно, не подвергаться состраданию.

**Схолия.** Кто обладает правильным знанием того, что все вытекает из необходимости Божественной природы и совершается по вечным законам и правилам природы, тот, конечно, не найдет ничего, что было бы достойно ненависти, осмеяния или презрения, и не будет никому сострадать, но, насколько позволяет человеческая добродетель, будет стремиться, как говорят, поступать хорошо и получать удовольствие. К этому должно прибавить, что тот, кто легко подвергается аффекту сострадания и

трогается чужим несчастьем или слезами, часто делает то, в чем после сам раскаивается, - как вследствие того, что мы, находясь под влиянием аффекта, не делаем ничего такого, что знаем наверное за хорошее, так и потому, что легко поддаемся на ложные слезы. Я говорю это главным образом о человеке, живущем по руководству разума. Ибо, кто ни разумом, ни состраданием не склоняется к поданию помощи другим, тот справедливо называется бесчеловечным, так как (по т. 27, ч. III) он кажется непохожим на человека.

### 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 19 опр. аффектов). А потому оно может относиться к душе, поскольку она называется активной (по т. 59, ч. III), т. е. (по т. 3, ч. III) поскольку она познает; и следовательно, оно согласно с разумом и т. д.; что и требовалось доказать.

**Иначе.** Кто живет по руководству разума, тот желает другому того же добра, к которому сам стремится (по т. 37). Поэтому, когда он видит, что кто-либо делает другому добро, то его стремление делать добро находит себе поддержку, т. е. (по сх. т. 11, ч. III) он подвергается удовольствию, и притом (по предположению) сопровождаемому идеей о том, кто сделал другому добро, и потому (по 19, опр. аффектов) он чувствует к нему расположение; что и требовалось доказать.

**Схолия.** Негодование сообразно нашему определению его (см. 20 опр. аффектов) необходимо дурно (по т. 45). Но должно заметить, что когда высшая власть из 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 25 опр. аффектов). Но истинная способность человека к действию, иначе добродетель, есть самый разум (по т. 3, ч. III), который человек (по т. 40 и 43, ч. III) созерцает ясно и отчетливо. Следовательно, самодовольство возникает из разума. Далее, человек, созерцая самого себя, воспринимает ясно и отчетливо или адекватно только то, что вытекает из его способности к действию (по опр. 2, ч. III), т. е. (по т. 3, ч. III) что вытекает из его способности к познанию. А потому только из такого самосозерцания возникает самое высшее самодовольство, какое только может быть; что и требовалось доказать.

**Схолия.** Самодовольство, действительно, есть самое высшее, на что только мы можем надеяться, ибо (как мы показали в т. 25) никто не стремится сохранять свое бытие ради какой-либо цели. А так как это самодовольство (по кор. т. 53, ч. III) от похвал все более и более увеличивается и укрепляется и, наоборот (по кор. 1 т. 55, ч. III), порицанием все более и более смущается, то отсюда попятно, 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 26 опр. аффектов) есть неудовольствие, возникающее вследствие того, что человек созерцает свое бессилие. А так как человек, поскольку он познает самого себя через истинный разум, предполагается постигающим свою сущность, т. е. (по т. 7, ч. III) свою способность, то если он, созерцая самого себя, постигает свое бессилие в чем-нибудь, то это происходит не потому, что он познает себя, но (как мы показали в т. 55, ч. III) потому, что его способность к действию ограничивается. Так что, предполагая, что человек представляет свое бессилие вследствие того, что познает что-либо могущественнее самого себя, познанием чего он определяет свою способность к действию, мы представляем себе этим только то, что человек познает себя самого отчетливо (по т. 26), а это увеличивает его способность к действию. Поэтому приниженность или неудовольствие, возникающее из того, что человек созерцает свое бессилие, возникает не из истинного созерцания или разума и составляет не добродетель, а состояние пассивное; что и требовалось доказать.

#### 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. 27 опр. аффектов). Ибо подобный человек сначала позволяет победить себя дурному желанию, а затем неудовольствию.

**Схolia.** Так как люди редко живут по руководству разума, то эти два аффекта, именно приниженность и раскаяние, и кроме них надежда и страх, приносят более пользы, чем вреда; а потому если уже приходится грешить, то лучше грешить в эту сторону. В самом деле, если бы люди, бессильные духом, все одинаково были объаты сомнением, то они не знали бы никакого стыда и не боялись бы ничего, что могло бы подобно узам объединить и связать их друг с другом. Чернь (толпа-vulgus) страшна, если сама не боится. Поэтому не удивительно, что пророки, которые заботились не о частной пользе, а об общей, так настойчиво проповедовали приниженность, раскаяние и благоговение. И действительно, люди, подверженные этим аффектам, гораздо легче, чем другие, могут прийти к тому, чтобы жить, наконец, по руководству разума, т. е. сделаться свободными и наслаждаться жизнью блаженных.

#### Теорема 55

*Величайшее сомнение или самоунижение есть величайшее незнание самого себя.*

**Доказательство.** Это ясно из 28 и 29 опр. аффектов.

#### Теорема 56

*Величайшее сомнение или самоунижение указывает на величайшее бессилие духа.*

**Доказательство.** Первая основа добродетели есть (по кор. т. 22) самосохранение и притом (по т. 24) самосохранение по руководству разума. Таким образом, тот, кто не знает самого себя, не знает основы всех добродетелей, а следовательно, и их самих. Далее, действовать по добродетели (по т. 24) есть не что иное, как действовать по руководству разума, и (по т. 43, ч. II) действующий по добродетели необходимо должен знать, что он действует по руководству разума. Таким образом, тот, кто страдает величайшим незнанием самого себя, а следовательно (как мы только что показали) - и всех добродетелей, всего менее действует по добродетели, т. е. (как это ясно из опр. 8) в высшей степени бессилен духом, а потому (по пред. т.) величайшее сомнение или самоунижение указывает на величайшее бессилие духа; что и требовалось доказать.



**Королларий.** Отсюда самым ясным образом следует, что люди, объятые сомнением и самоуниженные, всего более подвержены аффектам.

**Схолия.** Однако самоунижение может быть легче исправлено, чем сомнение, так как последнее составляет аффект удовольствия, первое же - неудовольствия, и потому (по т. 18) второе сильнее первого.

### Теорема 57

*Объятый сомнением любит присутствие прихлебателей или льстецов, присутствие же людей прямых ненавидит.*

**Доказательство.** Сомнение (по 28 и 6 опр. аффектов) есть удовольствие, возникшее вследствие того, что человек ставит себя выше, чем следует, и такому мнению человек, объятый сомнением, будет стремиться способствовать насколько возможно (см. сх. т. 13, ч. III). Поэтому такие люди будут любить присутствие прихлебателей или льстецов (их определения опущены, так как они слишком известны), а присутствия людей прямых, которые знают им настоящую цену, будут избегать; что и требовалось доказать.

**Схолия.** Было бы слишком долго перечислять здесь все зло, возникающее из сомнения, ибо люди, объятые сомнением, подвержены всем аффектам, но всего менее аффектам любви и сочувствия. Но нельзя умолчать здесь о том, что мнящим о себе называется также и тот, кто ставит других ниже, чем того требует справедливость, а потому в этом смысле сомнение должно быть определено как удовольствие, возникшее вследствие ложного мнения, именно вследствие того, что человек считает себя выше других. Самоунижение же, противоположное такому сомнению, должно было бы быть определено как неудовольствие, возникшее из ложного мнения, именно из того, что человек уверен, будто он ниже других. Признав это, мы легко поймем, что человек, объятый сомнением, необходимо бывает завистлив (см. сх. т. 55, ч. III) и всего более ненавидит тех, кого всего более хвалят за их добродетель, что его ненависть к ним не легко победить любовью и благодеянием (см. сх. т. 41, ч. III) и что он находит удовольствие только в присутствии тех, которые льстят его бессильному духу и из глупого делают безумным.

Хотя самоунижение и противоположно сомнению, однако самоуниженный весьма близок к объятому сомнением. Ибо так как его неудовольствие возникает вследствие того, что он судит о своем бессилии по способности или добродетели других, то его неудовольствие, следовательно, ослабится, т. е. он будет чувствовать удовольствие, если его воображение будет занято созерцанием чужих недостатков; отсюда родилась известная пословица: «Несчастному утешение иметь товарищей по несчастью». И наоборот, он будет чувствовать тем большее неудовольствие, чем более будет чувствовать себя ниже других. Отсюда происходит то, что никто не бывает так склонен к зависти, как люди самоуниженные, что они стремятся подмечать поступки людей более для того, чтобы злословить их, чем для того, чтобы исправлять, и, наконец, что они хвалят только самоунижение и гордятся им, однако таким образом, чтобы тем не менее казаться самоуниженными. И все это вытекает из означенного аффекта с той же необходимостью, как из природы треугольника следует, что три угла его равны двум прямым; и я уже сказал, что я называю эти и подобные им аффекты дурными только в рассуждении одной человеческой пользы. Но законы природы обнимают собой общий естественный порядок, часть которого составляет человек; это я заметил здесь мимоходом, чтобы кто-либо не подумал, будто я хотел рассказывать здесь о пороках и нелепых поступках людей, а не показывать природу и свойства вещей. Ибо, как я сказал в предисловии к третьей части, я рассматриваю человеческие аффекты и их свойства точно так же, как и прочие естественные вещи. И конечно, человеческие аффекты показывают если не человеческое могущество и искусство, то могущество и искусство природы не менее, чем многое другое, что привлекает наше внимание и в созерцании чего мы находим= удовольствие.

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 30 опр. аффектов и из определения честного, которое смотри в сх. 1 т. 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. т. 52) то высшее благо, которое каждый любит. Отсюда происходит, что, кто гордится мнением черни, тот ежедневно беспокоится, старается и хлопочет сохранить свою репутацию. Чернь ведь изменчива и непостоянна, и потому если репутации не поддерживать, то она скоро уничтожается. Мало того, так как все стремятся стяжать себе одобрение толпы, то каждый легко подрывает репутацию другого, а отсюда, так как дело идет о том, что считается самым высшим благом, возрождается непомерное желание каким бы то ни было образом подавить друг друга, и тот, кто, наконец, выходит победителем, более гордится тем, что он повредил другому, чем тем, что принес пользу себе. Поэтому-то такая гордость или самодовольство на самом деле пусты, так как суть ничто.

Какие замечания должно сделать о стыде, это легко можно заключить из того, что мы сказали о сострадании и раскаянии. К этому прибавлю только, что как сострадание, точно так же и стыд, хотя и не составляют добродетели, тем не менее хороши, поскольку они показывают, что человеку, который стыдится, присуще желание жить честно, точно так же как боль называется хорошей, поскольку она показывает, что поврежденная часть еще не загнила. Поэтому, хотя человек, который стыдится какого-либо поступка и подвергается в действительности неудовольствию, однако он совершеннее бесстыдного, не имеющего никакого желания жить честно.

Вот что я хотел заметить касательно аффектов удовольствия и неудовольствия. Что касается желаний, то они бывают, конечно, хороши или дурны сообразно с тем, . возникают ли они из хороших аффектов или дурных. Ни в действительности (как это легко можно заключить и. сказанного нами в сх. т. 44), поскольку они зарождаются в нас из аффектов, составляющих состояния пассивные, все они слепы и не приносили бы никакой пользы, если бы люди легко могли достигать того, чтобы жить по одному только предписанию разума, как я в немногих словах покажу.

### Теорема 59

*Ко всем действиям, к которым мы. определяемся каким-либо аффектом, составляющим состояние пассивное, независимо от него мы можем определяться также и разумом.*

**Доказательство.** Действовать по разуму (по т. 3 и опр. 2, ч. III) есть не что иное, как делать то, что вытекает из необходимости нашей природы, рассматриваемой в себе самой. Неудовольствие же (по т. 41) дурно постольку, поскольку оно уменьшает или ограничивает эту способность. Следовательно, из этого аффекта мы не можем определяться ни к какому действию, которого не могли бы сделать, руководствуясь разумом. Далее, удовольствие бывает дурно лишь постольку, поскольку оно препятствует человеку быть способным к действию (по т. 41 и т. 43). А потому и в этом отношении мы также не можем определяться ни к какому действию, которого не могли бы совершить, руководствуясь разумом. Наконец, поскольку удовольствие бывает хорошо, постольку оно бывает согласно с разумом (ибо оно состоит в том, что способность человека к действию увеличивается или поддерживается) и составляет состояние пассивное лишь постольку, поскольку способность человека к действию не

увеличивается до того, чтобы он мог адекватно представлять себя и свои действия (по т. 3, ч. III с ее ex.). Поэтому если бы человек, подверженный удовольствию, был приведен к такому совершенству, что стал бы адекватно представлять себя самого и свои действия, то он сделался бы еще способнее к тем действиям, к которым он способен уже вследствие того, что определяется аффектами, составляющими состояния пассивные. Но все аффекты относятся к удовольствию, неудовольствию или желанию (см. объясн. 4 опр. аффектов), а желание (по 1 опр. аффектов) есть не что иное, как самое стремление действовать. Следовательно, ко всем действиям, к которым мы определяемся вследствие какого-либо аффекта, составляющего состояние пассивное, мы можем и независимо от него приводиться одним только разумом, что и требовалось доказать.

**Иначе.** Всякое действие называется дурным постольку, поскольку оно возникает вследствие того, что мы подвержены ненависти или какому-либо другому дурному аффекту (см. кор. 1 т. 45). Но никакое действие, рассматриваемое исключительно само в себе, ни хорошо ни дурно (как мы показали это в предисловии к этой части), но одно и то же действие бывает то хорошо, то дурно. Следовательно, к тому же самому действию, которое в данном случае дурно, иными словами, которое возникает вследствие какого-либо дурного аффекта, мы можем быть приведены разумом (по т. 19); что и требовалось доказать.

**Схолия.** Пример яснее объяснит это. Действие, состоящее в нанесении ударов, поскольку оно рассматривается с физической стороны и поскольку мы обращаем внимание только на то, что человек поднимает руку, сжимает кисть и всю руку с силой опускает сверху вниз, составляет добродетель, постигаемую из устройства человеческого тела. Таким образом, если человек, движимый гневом или ненавистью, определяется к сжиманию кисти или опусканию руки, то, как мы показали во второй части, это происходит вследствие того, что одно и то же действие может быть соединено с какими угодно образами вещей. А потому мы можем определяться к одному и тому же действию как образами тех вещей, которые мы постигаем смутно, так и тех, которые мы постигаем ясно и отчетливо. Поэтому ясно, что всякое желание, возникающее из аффекта, составляющего состояние пассивное, ни к чему не было бы нужно, если бы люди могли руководствоваться разумом. ,

Теперь мы видим, почему желание, возникающее из аффекта, составляющего пассивное состояние, называется слепым.

## 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 А силой какой-либо внешней причины укрепляется таким образом, что получает преобладание перед другими частями (по т. 6). Эта часть не будет стремиться утратить свою силу ради того, чтобы остальные части тела могли совершать свои отправления. Ибо в таком случае она должна была бы иметь силу или способность утрачивать свои силы; а это (по т. 6, ч. III) нелепо. Таким образом, означенная часть, а следовательно, и душа (по т. 7 и т. 12, ч. III) будут стремиться сохранять это состояние, и потому желание, возникающее из подобного аффекта удовольствия, к целому отношения не имеет. Наоборот, если предположим, что часть 4 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.

**Схолия.** Таким образом, так как (посх. т. 44) удовольствие относится в большинстве случаев к какой-либо одной части тела, то мы большей частью стремимся к сохранению нашего существования, не обращая никакого внимания на наше здоровье в целом. К этому должно прибавить, что те желания,

которые преимущественно обладают нами, имеют (по кор. т. 9) отношение только к настоящему времени, а не к будущему.

### Теорема 61

*Желание, возникающее из разума, чрезмерным быть не сможет.*

**Доказательство.** Желание, рассматриваемое вообще, есть (по 1 опр. аффектов) самая сущность человека, поскольку она представляется определенной каким бы то ни было образом к какому-либо действию. Поэтому желание, возникающее из разума, т. е. (по т. 3, ч. III) желание, зарождающееся в нас, поскольку мы активны, есть самая сущность или природа человека, поскольку она рассматривается определенной к таким действиям, которые адекватно постигаются через одну сущность человека (по опр. 2, ч. III). Таким образом, если бы это желание могло быть чрезмерным, то, следовательно, человеческая природа, рассматриваемая сама в себе, могла бы превышать себя самое, иными словами, была бы способна к большему, чем к чему она способна, а это явное противоречие. И 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 т. 44, ч. II), она представляет под одной и той же формой вечности или необходимости и (по т. 43, ч. II и ее сх.) с одинаковой достоверностью. Поэтому, относится ли идея к вещи будущей или прошедшей, или же к настоящей, душа представляет вещь с одной и той же необходимостью и с одинаковой достоверностью, и, будет ли это идея вещи будущей или прошедшей, или же вещи настоящей, она (по т. 41, ч. II) все-таки будет одинаково истинна, т. е. (по опр. 4, ч. II) все-таки будет всегда иметь, одни и те же свойства адекватной идеи. А потому, поскольку душа представляет вещи по 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. т. 44, ч. II), на которое образ настоящей вещи действует не так, как образ будущей. Отсюда происходит то, что истинное познание добра и зла, которое мы имеем, бывает только абстрактно или универсально, и суждение, которое мы составляем о порядке вещей и связи причин, дабы иметь возможность определять, что в настоящее время хорошо или дурно, бывает скорее воображаемое, чем действительное. А потому не удивительно, что желание, возникающее из познания добра и зла, поскольку оно относится к будущему, легко может быть ограничено желанием таких вещей, которые приятны для нас в настоящем, о чем см. т. 16 этой части.

### Теорема 63

*Кто руководствуется страхом, и делает добро для того, чтобы избежать зла, тот не руководствуется разумом.*

**Доказательство.** Все аффекты, относящиеся к душе, поскольку она активна, т. е. (по т. 3, ч. III) относящиеся к разуму, суть только аффекты удовольствия и желания (по т. 59, ч. III). А потому (по 13 опр. аффектов), кто руководствуется страхом и делает добро из страха перед злом, тот не руководствуется разумом; что и требовалось доказать.

**Схолия 1.** Люди суеверные, умеющие больше порицать пороки, чем учить добродетелям, и старающиеся не руководить людей разумом, но сдерживать их страхом таким образом, чтобы они скорее избегали зла, чем любили добродетель, стремятся лишь к тому, чтобы и другие были так же жалки, как они сами. Поэтому неудивительно, что они большей частью бывают тягостны и ненавистны людям.

**Королларий.** В желании, возникающем из разума, мы прямо преследуем добро и косвенно избегаем зла.

**Доказательство.** Желание, возникающее из разума, может возникнуть (по т. 59, ч. -III) только из аффекта удовольствия, не составляющего пассивного состояния, т. е. из удовольствия, которое не может быть чрезмерно (по т. 61), а не из неудовольствия. И потому такое желание (по т. 8) возникает из познания добра, а не зла, и, следовательно, по руководству разума мы прямо стремимся к добру и лишь постольку избегаем зла; что и требовалось доказать.

**Схолия 2.** Этот королларий можно пояснить примером здорового и больного. Больной из страха смерти принимает то, что для него отвратительно; здоровый же ест пищу с удовольствием и, таким образом, наслаждается жизнью лучше, чем если бы он боялся смерти и старался прямо избежать ее. Точно так же судья, который осуждает виновного на смерть не по ненависти или гневу и т. п., но из одной лишь любви к благосостоянию общества, руководствуется одним только разумом.

#### Теорема 64

*Познание зла есть познание неадекватное.*

**Доказательство.** Познание зла (по т. 8) есть самое неудовольствие, поскольку мы сознаем его. Неудовольствие же (по 3 опр. аффектов) есть переход к меньшему совершенству, который поэтому (по т. 6 и т. 7, ч. III) не может быть познан через самую сущность человека. И потому (по опр. 2, ч. III) оно есть состояние пассивное, зависящее от идей неадекватных, и следовательно (по т. 29, ч. II), познание зла неадекватно; что и требовалось доказать.

**Королларий.** Отсюда следует, что, если бы человеческая душа имела только адекватные идеи, она не образовала бы никакого понятия о зле.

#### Теорема 65

*Из двух благ мы по руководству разума будем следовать большему, а из двух зол - меньшему.*

**Доказательство.** Благо, препятствующее нам пользоваться большим благом, на самом деле есть зло, так как названия добра и зла (как мы показали в предисловии к этой части) в приложении к вещам имеют значение, лишь поскольку мы сравниваем последние одну с другою; на том же основании меньшее зло на самом деле есть добро. Поэтому (по кор. пред. т.) по руководству разума мы будем стремиться или следовать только большему благу и меньшему злу; что и требовалось доказать.

**Королларий.** По руководству разума мы будем следовать меньшему злу ради большего блага и пренебрегать меньшим благом, составляющим причину большего зла. Ибо зло, называемое здесь



меньшим, в действительности есть добро, и наоборот, добро - зло. Поэтому (по кор. т. 63) к первому мы будем стремиться, а вторым пренебрегать; что и требовалось доказать.

### 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) питала бы к ней такой же аффект, как к настоящей. Поэтому, поскольку мы обращаем внимание на самый разум (как это и предполагается в этой теореме), вещь остается той же, все равно, предполагается ли большее добро или зло будущим или настоящим. И вследствие этого мы (по т. 65), следуя разуму, будем стремиться к большему будущему благу преимущественно перед меньшим настоящим и т. д.; что и требовалось доказать.

**Королларий.** По руководству разума мы будем стремиться к меньшему настоящему злу, составляющему причину большего будущего блага, и пренебрегать меньшим настоящим благом, составляющим причину большего будущего зла. Этот королларий относится к предыдущей теореме (66) так же, как королларий т. 65 к самой т. 65.

**Схолия.** Если мы сравним это с тем, что было сказано в этой части о силах аффектов до т. 18, то легко увидим, в чем человек, руководствующийся только аффектом или мнением, отличается от человека, руководствующегося разумом. Первый помимо своей воли делает то, чего совершенно не знает; второй следует только самому себе и делает только то, что он признает главнейшим в жизни и чего вследствие этого он всего более желает; поэтому первого я называю *рабом*, *второго свободным* и позволю себе сделать еще несколько замечаний о характере и образе жизни последнего.

### Теорема 67

*Человек свободный ни о чем так мало не думает, как о смерти, и его мудрость состоит в размышлении не о смерти, а о жизни.*

**Доказательство.** Человек свободный, т. е. живущий единственно по предписанию разума, не руководится страхом смерти (по т. 63), но стремится к добру непосредственно (по кор. той же т.), т. е. (по т. 24) стремится действовать, жить, сохранять свое существование на основании преследования собственной пользы. А потому он ни о чем так мало не думает, как о смерти, и его мудрость есть размышление о жизни; что и требовалось доказать.

### Теорема 68

*Если бы люди рождались свободными, то они не могли бы. составить никакого понятия о добре и зле, пока оставались бы. свободными.*

**Доказательство.** Свободным я назвал того, кто руководствуется одним только разумом. ^Поэтому, кто рождается свободным и таковым остается, тот имеет одни только адекватные идейки потому (по кор. т. 64) не имеет никакого понятия о зле, а следовательно, также и о добре (ибо понятия добра и зла соотносительны); что и требовалось доказать.

**Схолия.** Из т. 4 этой части ясно, что предположение этой теоремы ложно и может быть принято лишь постольку, поскольку мы обращаем внимание на одну только природу человеческую или, лучше сказать, Божию, не поскольку Бог бесконечен, но поскольку он составляет причину существования

человека. На это и на другое, уже доказанное нами, намекал, кажется, Моисей в известной истории первого 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 дерева 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 т. 3). Следовательно, потребуется одинаково большая сила или твердость духа (опр. его см. в сх. т. 59, ч. III) как для обуздания отваги, так и для обуздания страха, т. е. (по 40 и 41 опр. аффектов) человек свободный с одинаковой силой духа избегает опасностей, как и старается преодолеть их; что и требовалось доказать.

**Королларий.** Следовательно, бегство вовремя должно приписать такому же мужеству свободного человека, как и битву; иными словами - человек свободный выбирает бегство с тем же мужеством или присутствием духа, как и сражение.

**Схолия.** Что такое мужество или что я под ним разумею, я объяснил в сх. т. 59, ч. III. Под *опасностью* же разумею все то, что может служить причиной какого-либо зла, именно неудовольствия, ненависти, несогласия и т. д.

### Теорема 70

*Человек свободный, живущий среди невежд, старается, насколько возможно, отклонять от себя их благодеяния.*

**Доказательство.** О том, что хорошо, каждый судит по-своему (см. сх. т. 39, ч. III). Таким образом, невежда, сделавший кому-либо благодеяние, ценит его по-своему, и если видит, что тем, кому оно делается, оно ценится ниже, то подвергнется неудовольствию (по т. 42, ч. III). Свободный же человек (по т. 37) старается всех связать с собой узами дружбы и не отплачивать людям за их благодеяния, сообразуясь с их аффектами, но руководить себя и других по свободному определению разума и делать только то, что он сам признает главным. Поэтому человек свободный, дабы не сделаться предметом ненависти для невежд и дабы сообразоваться не с их влечениями, а с одним только разумом, будет стараться, насколько возможно, отклонять от себя их благодеяния; что и требовалось доказать.

**Схолия.** Я говорю, *насколько возможно*. Ибо хотя эти люди и невежды, однако они все-таки люди, которые в случае необходимости могут подать помощь человеческую, лучше которой другой нет. А потому часто бывает необходимо принимать от них благодеяния и, следовательно, отплачивать им сообразно с их характером. К этому должно прибавить, что и в отклонении от себя благодеяний должно быть осмотрительным, дабы не показалось, что мы их презираем или вследствие скудости боимся, что

придется отдаривать, - таким образом мы тем самым оскорбляем их, стараясь избежать их ненависти. Поэтому в отклонении от себя благодеяний должно руководствоваться пользой и честностью.

### 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 1 кор.). Только они одни (по т. 37) стараются делать добро друг другу с одинаковым рвением любви. А потому (по 34 опр. аффектов) одни только люди свободные бывают благодарными по отношению друг к другу; что и требовалось доказать.

**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 сладострастие, 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 т.), каждому для сохранения его существования предпочтительнее было бы действовать лживо, т. е. (само собой ясно) для людей предпочтительнее было бы быть согласными друг с другом только на словах, а на деле быть противными; а это (по кор. т. 31) нелепо. Следовательно, человек свободный и т. д.; что и требовалось доказать.

**Схолия.** Если же спросят:  $\text{L}$ А что если бы человек мог посредством вероломства освободиться от смертельной опасности, разве разум ввиду собственного самосохранения не посоветовал бы ему быть вероломным? $\text{L}$  - то я отвечу так:  $\text{L}$ 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 $\text{L}$ .

### Теорема 73

*Человек, руководствующийся разумом, является более свободным в государстве, где он живет сообразно с общими постановлениями, чем в одиночестве, где он повинует 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. т. 66) поскольку он стремится жить свободно, желает сообразоваться с требованиями общей жизни и пользы (по т. 37), и следовательно (как мы показали в сх. 2 т. 37), жить сообразно с общими

постановлениями государства. Следовательно, человек, руководствующийся разумом, дабы жить тем свободнее, желает соблюдать общие права государства; что и требовалось доказать.

**Схoлия.** Все, сказанное нами касательно истинной *свободы человека*, относится к твердости духа, т. е. (по сх. т. 59, ч. III) к мужеству и великодушию. И я не считаю нужным показывать здесь отдельно все свойства твердости духа и еще менее то, что человек, твердый духом, никого не ненавидит, ни на кого не гневается, никому не завидует, ни на кого не негодует, никого не презирает и всего менее бывает объят самомнением. Как это, так равно и все другое, относящееся к *истинной жизни и благочестию*, легко можно вывести из т. т. 37 и 46 этой части, именно из того, что ненависть должна быть побеждаема, наоборот, любовью и что всякий, руководствующийся разумом, желает другим того же блага, к которому сам стремится. К этому должно прибавить также то, что было сказано нами в сх. т. 50 этой части и в других местах, именно, что человек, твердый духом, прежде всего помнит, что все вытекает из необходимости Божественной природы, и потому все, что он считает за тягостное и дурное, далее все, что ему кажется нечестивым, ужасным, несправедливым и постыдным, - все это возникает вследствие того, что он представляет вещи смутно, искаженно и спутанно; по этой причине он прежде всего стремится к тому, чтобы представлять вещи так, как они суть в себе, и удалить истинные препятствия для знания, каковы ненависть, гнев, зависть, осмеяние, самомнение и прочее в этом роде, что мы указали в предыдущих теоремах. А потому, как мы сказали, он стремится, насколько возможно, поступать хорошо и получать удовольствие. До каких пор простирается человеческая добродетель в преследовании этого и на что она способна, я покажу в следующей части.

## ПРИБАВЛЕНИЕ

Сказанное мною в этой части о правильном образе жизни расположено не в таком порядке, чтобы все можно было объять с одного взгляда; оно доказано мною разбросано, 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 *состояния/ли пассивными*, ибо первые всегда показывают нашу способность, вторые же, наоборот, - нашу неспособность и познание искаженное.

Гл. III. Наши действия, т. е. те желания, которые определяются способностью или разумом человека, всегда хороши; остальные желания могут быть как хорошими, так и дурными.

Гл. IV. Таким образом, самое полезное в жизни - совершенствовать свое познание или разум, и в этом одном состоит высшее счастье или блаженство человека; ибо *блаженство* есть не что иное, как душевное удовлетворение, возникающее вследствие созерцательного (интуитивного) познания Бога. Совершенствовать же свое познание - значит не что иное, как познавать Бога, его атрибуты и действия, вытекающие из необходимости его природы. Поэтому последняя цель человека, руководствующегося разумом, т. е. высшее его желание, которым он старается умерить все остальные, есть то, которое ведет его к адекватному постижению себя самого и всех вещей, подлежащих его познанию.

Гл. V. Поэтому нет *разумной жизни* без познания, и вещи хороши лишь постольку, поскольку они способствуют человеку наслаждаться духовной жизнью, состоящей в *познании*. И наоборот, только то, что препятствует человеку совершенствовать свой разум<sup>11</sup> и наслаждаться разумной жизнью, мы называем злом.

Гл. VI. Но так как все то, для чего человек служит производящей причиной, необходимо хорошо, то, следовательно, зло для человека может возникать только из внешних причин, - именно поскольку он составляет часть всей природы, законам которой человеческая природа принуждена повиноваться и приспосабливаться к ней едва ли не бесчисленными способами.

Гл. VII. Да и невозможно, чтобы человек не был частью природы и не следовал ее общему порядку. Но если он вращается среди таких индивидуумов, которые сходны с его природой, то тем самым способность человека к действию найдет себе помощь и поддержку. Наоборот, если он находится среди таких индивидуумов, которые всего менее являются сходными с его природой, то едва ли он будет в состоянии приспособиться к ним без большого изменения.

Гл. VIII. Все, что, по нашему мнению, составляет в природе вещей зло, иными словами, все, что может препятствовать нам существовать и наслаждаться разумной жизнью, все это нам позволительно удалять от себя тем путем, который нам кажется надежнее. И наоборот, все, что мы считаем *добром, т. е. полезным* для нашего самосохранения и наслаждения разумной жизнью, все это позволительно употреблять в свою пользу и распоряжаться им как угодно. И вообще, всякому по высшему праву природы дозволено делать все, что он считает для себя полезным.

Гл. IX. Ничто не может быть так сходно с природой какой-либо вещи, как другие индивидуумы того же вида; и следовательно (по гл. VII), человеку для его самосохранения и наслаждения разумной жизнью нет ничего полезнее, как *человек, руководствующийся разумом*. Далее, так как между единичными вещами мы не знаем ничего, что было бы выше человека, руководствующегося разумом, то никто, следовательно, не может лучше показать силу своего искусства и дарования, как воспитывая людей таким образом, чтобы они жили, наконец, исключительно под властью разума.

Гл. X. Поскольку люди питают друг к другу зависть или какой-либо другой аффект ненависти, они противны друг другу, и, следовательно, их должно бояться тем больше, чем они могущественнее других индивидуумов природы.

Гл. XI. Однако души побеждаются не оружием, *а любовью и великодушием*.

Гл. XII. Всего полезнее для людей - соединиться друг с другом в своем *образе жизни* и вступить в такие связи, которые удобнее всего могли бы сделать из всех одного, и вообще людям всего полезнее делать то, что способствует укреплению дружбы.

Гл. XIII. Но для этого необходимы *искусство и бдительность*. Ибо люди бывают различны (так как живущие по предписанию разума встречаются очень редко), и однако большей частью они завистливы и скорее склонны к мести, чем к сочувствию. Поэтому требуется особая 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 укреплять дух людей, а сокрушать 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, терпят также и того, что считается постыдным, иными словами, чтобы кто-либо презирал принятые в государстве обычаи. Для соединения же людей в любви прежде всего необходимо то, что относится к *благочестию и уважению к общему благу*. Об этом см. сх. 1 и 2 т.37, ех.т.46 и ех.т.73, ч. IV.

Гл. XVI. Согласие обыкновенно рождается, кроме того, также и из страха, но без доверия. К этому должно прибавить, что страх возникает вследствие бессилия духа, и потому он не приносит пользы разуму, точно так же как и сострадание, хотя оно, по-видимому, и носит вид заботы о благе другого.

Гл. XVII. Кроме того, люди побеждаются также и щедростью, особенно те, которые ниоткуда не могут достать необходимого для поддержания жизни. Однако помогать каждому нуждающемуся далеко превосходит силы и интерес частного человека: средства частного человека ведь далеко не достаточны для удовлетворения этого. Сверх того, сила разума одного человека слишком ограничена, чтобы он был в состоянии всех соединить с собой узами дружбы. Поэтому *забота о бедных* лежит на всем обществе и имеет целью только общественную пользу.

Гл. XVIII. Совершенно иного рода забота должна быть в принятии благодеяний и благодарности за них; о ней см. сх. т. 70 и сх. т. 71, ч. IV.

Гл. XIX. Далее, любовь распутная, т. е. страсть к совокуплению, возбуждаемая внешним видом, и вообще всякая любовь, имеющая причиной не свободу духа, а что либо иное, легко переходит в ненависть, если только она не есть вид помешательства, что еще хуже, и в таком случае более поддерживается несогласием, чем согласием (см. кор. т. 31, ч. III).

Гл. XX. Что касается *супружества*, то оно, конечно, согласно с разумом, если только стремление к половому совокуплению порождается не одним только внешним видом, но также и любовью к рождению детей и мудрому воспитанию их и, кроме того, если обоюдная любовь мужа и жены имеет своей причиной не одну только внешность, но в особенности свободу духа.

Гл. XXI. Согласие порождается, кроме того, лестью, но это происходит путем гнусного преступления - рабства или через вероломство; и никто, конечно, не попадает на лесть так, как люди, объятые самонимением, которые желают быть первыми, но не бывают ими.

Гл. XXII. Самоунижение носит ложный вид уважения к другим и благочестия. И хотя оно противоположно самонимению, однако самоуниженный, всего более близок к обътому самонимением (см. сх. т. 57, ч. IV).

Гл. XXIII. Средством к согласию служит далее стыд, но только стыд того, чего скрыть невозможно. Кроме того, составляя вид неудовольствия, он не имеет отношения к пользованию разумом.

Гл. XXIV. Остальные аффекты неудовольствия по отношению к людям являются прямо противоположными правосудию, справедливости, уважению к общему благу и благочестию,= хотя негодование и имеет вид справедливости, однако, где каждому дозволено обсуждать чужие поступки и самому восстанавливать свое или чужое право, там *живут вне закона*.

Гл. XXV. *Скромность*, т. е. желание нравиться людям, если оно определяется разумом, относится (как мы сказали в сх. т. 37, ч. IV) к уважению к общему благу (или к благочестию). Если же она возникает вследствие какого-либо аффекта, то она составляет честолюбие, иными словами, желание, вследствие которого люди под ложным видом заботы об общем благе большей частью поднимают несогласия и смуты. Ибо тот, кто действительно желает помогать другим советом или делом, дабы все вместе наслаждались высшим благом, тот прежде всего будет стараться приобрести их любовь, а не привлекать их внимание с той целью, чтобы известное учение получило от него свое имя, и вообще будет избегать подавать какие-либо поводы к зависти. В общих разговорах он будет остерегаться упоминать о человеческих недостатках, о человеческом бессилии будет стараться говорить умеренно и, наоборот, обильно - о человеческой добродетели или способности; и всеми возможными способами будет стараться достигнуть того, чтобы люди стремились, насколько это в их силах, жить по предписанию разума, движимые не страхом или отвращением, но одним только аффектом удовольствия.

Гл. XXVI. Кроме людей мы не знаем в природе ничего единичного, чья душа могла бы доставлять нам удовольствие и что можно было бы соединить с собой узами дружбы или какого-нибудь общения. А потому соображения нашей пользы не требуют сохранения того, что существует в природе, кроме людей, но учат нас сохранять, разрушать или употреблять это, на что нам нужно, сообразно с различной пользой, которую можно отсюда извлечь.

Гл. XXVII. Польза, извлекаемая нами. из внешних вещей, кроме опыта и познания, приобретаемого нами путем наблюдения и изменения их из одних форм в другие, состоит главным образом в сохранении нашего тела. И в этом смысле всего *полезнее* вещи, которые могут таким образом питать и кормить тело, что все части его делаются способными правильно совершать свои отправления. Ибо, чем способнее тело подвергаться многим действиям со стороны внешних тел и многими способами действовать на них, тем способнее душа к мышлению (см. т. 38 и т. 39, ч. IV). Но в природе, кажется, весьма мало таких вещей. Поэтому для правильного питания тела необходимо пользоваться многими питательными средствами различной природы; тело человеческое состоит ведь из весьма многих частей различной природы, которые нуждаются в непрерывном и разнородном питании, для того чтобы все тело было одинаково способно ко всему, что может вытекать из его природы, и, следовательно, чтобы душа была одинаково способна к постижению большего числа вещей.

Гл. XXVIII. Однако для добывания этих питательных средств едва ли было бы достаточно сил каждого отдельного человека, если бы люди не помогали друг другу. В сокращенном виде деньги представляют все вещи. Отсюда и произошло, что их образ обыкновенно всего более занимает душу черни, так как они едва ли могут вообразить себе какой-либо вид удовольствия без сопровождения идеи о деньгах как причины его.

Гл. XXIX. Но этот порок свойствен только тем, которые ищут денег не вследствие нужды и по необходимости, но потому, что научились различным способам наживы, которыми они весьма гордятся. Впрочем, они по обыкновению продолжают заботиться о своем теле, но скупы, так как они, по их мнению, теряют в своих богатствах все то, что расходуют на сохранение своего тела. Наоборот, кто знает истинное употребление денег и меру богатства определяет одной только нуждой, тот живет, довольствуясь малым.

Гл. XXX. Таким образом, так как хороши те вещи, которые способствуют частям тела совершать их отправления, и так как удовольствие состоит в том, что способность человека, поскольку он складывается из души и тела, поддерживается и увеличивается, то, следовательно, все, что приносит удовольствие, - *хорошо*. Однако, так как вещи действуют не с той целью, чтобы доставлять нам удовольствие, и их способность к действию не соразмеряется с нашей пользой и так как, наконец, удовольствие большей частью относится преимущественно к какой-либо одной части тела, то аффекты удовольствия (если только при этом нет разума и твердости духа), а следовательно, также и желания, возникающие из них, могут быть чрезмерны. К этому должно прибавить, что под влиянием аффекта мы считаем главным то,

что приятно для нас в настоящее время, и не можем с одинаковым аффектом оценить будущее (см. сх. т. 44 и сх. т. 60, ч. IV).

Гл. XXXI. Суеверие, наоборот, признает, по-видимому, хорошим то, что приносит неудовольствие, а злом то, что приносит удовольствие. Но, как мы уже сказали (см. сх. т. 45, ч. IV), никто кроме обьятого завистью не будет находить удовольствия в моем бессилии или несчастьи. В самом деле, чем большему удовольствию мы подвергаемся, тем к большему совершенству мы переходим и, следовательно, тем более становимся причастными Божественной природе; и удовольствие, соразмеряемое с истинными требованиями нашей пользы, никогда не может быть дурно. Наоборот, кто руководится страхом и делает добро только для того, чтобы избежать зла, тот не руководится разумом (см. т. 63, ч. IV).=

Гл. XXXII. Но человеческая способность весьма ограничена, и ее бесконечно превосходит могущество внешних причин; а потому мы не имеем абсолютной возможности приспособлять внешние нам вещи к нашей пользе. Однако мы будем равнодушно переносить все, что выпадает на нашу долю, вопреки требованиям нашей пользы, если сознаем, что мы исполнили свой долг, что наша способность не простирается до того, чтобы мы могли избегнуть этого, и что мы составляем часть целой природы, порядку которой и следуем. Если мы ясно и отчетливо познаем это, то та наша часть, которая определяется как *познавательная способность*, т. е. лучшая наша часть, найдет в этом полное удовлетворение и будет стремиться пребывать в нем. Ибо, поскольку мы познаем, мы можем стремиться только к тому, что необходимо, и находить успокоение только в том, что истинно. А потому, поскольку мы познаем это правильно, такое стремление лучшей части нашей согласуется с порядком всей природы.

---

---

# 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, соединен 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 запечатлевается столько следов, сколько различных внешних объектов заставляют этих жизненных духов двигаться по направлению к ней. Вследствие этого, если затем железа по воле души, двигающей ее различным образом, примет то или другое положение, в какое она была приведена когда-либо жизненными духами, так или иначе действовавшими на нее, то железа сама будет приводить в движение этих жизненных духов и направлять их точно таким же образом, как они были отражаемы прежде вследствие подобного же положения железы. Он полагает, кроме того, что всякое желание души от природы связано с известным движением железы. Если, например, кто-нибудь желает смотреть на удаленный предмет, то такое желание заставит зрачок расширяться; если же он желает только расширить зрачок, то такое желание ни к чему не приведет, так как природа соединила движение железы, заставляющее духов двигаться по направлению к зрительному нерву способом, соответствующим расширению или сокращению зрачка, не с желанием расширить или сократить его, а только с желанием смотреть на удаленные или близкие предметы. Наконец, Декарт утверждает, что, хотя каждое движение этой железы по природе связано, 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, Р 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 разумеет 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 принципы 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 явствует из т. 7, ч. III.

### Теорема 1

*Телесные состояния или образы вещей располагаются в теле точно в таком же порядке и связи, в каком в душе располагаются представления и идеи вещей.*

**Доказательство.** Порядок и связь идей (по т. 7, ч. II) те же, что порядок и связь вещей, и, наоборот, порядок и связь вещей (по кор. т. 6 и т. 7, ч. II) те же, что порядок и связь идей. Поэтому как порядок и связь идей происходят в душе сообразно с порядком и связью состояний тела (по т. 18, ч. II), точно так же и наоборот (по т. 2, ч. III), порядок и связь состояний тела происходят 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 6 и 7 опр. аффектов). Поэтому, если последняя идея уничтожается, то уничтожается и форма любви и ненависти; а потому уничтожаются и аффекты как эти, так и возникающие из них; что и требовалось доказать.

### 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 общ. опред. аффектов) идея смутная. Поэтому, если мы образуем ясную и отчетливую идею этого аффекта, то эта идея (по т. 21, ч. II и ее сх.) будет отличаться от самого аффекта, поскольку он относится только к душе лишь в понятий", а потому (по т. 3, ч. III) аффект перестанет быть состоянием пассивным; что и требовалось доказать.



**Королларий.** Следовательно, аффект тем больше находится в нашей власти, и душа тем меньше от него страдает, чем большим мы обладаем его познанием.

#### 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 представляемо не иначе, как адекватно, а потому (по т. 12 и лемме 2 после сх. т. 13, ч. II) нет ни одного телесного состояния, о котором мы не могли бы составить ясного и отчетливого представления; что и требовалось доказать.

**Королларий.** Отсюда следует, что нет ни одного аффекта, о котором мы не могли бы составить ясного и отчетливого представления. Ибо аффект (по общ. опред. аффектов) есть идея о состоянии тела, которая поэтому (по пред. т.) должна заключать в себе некоторое ясное и отчетливое представление.

**Схотия.** Так как не существует ничего, из чего не вытекало бы какого-либо действия (по т. 36, ч. I), и так как (по т. 40, ч. II) все, что вытекает из идеи, которая в нас адекватна, мы познаем ясно и отлично, то отсюда следует, что всякий обладает способностью ясно и отчетливо познавать себя и свои аффекты, если не абсолютно, то по крайней мере отчасти, а следовательно, и достигать меньшего страдания от них. Поэтому мы в особенности должны заботиться о том, чтобы, насколько возможно, ясно и отчетливо познавать каждый аффект, дабы таким образом душа наша определялась этим аффектом к мышлению того, что она воспринимает ясно и отчетливо, и в чем она находит для себя полное удовлетворение, а потому должно заботиться о том, чтобы самый аффект был отделен от представления внешней причины и соединен с представлениями истинными. Через это (по т. 2) не только >удут уничтожены любовь, ненависть и т. д., но (по т. 61, 1. IV) и влечения или желания, обыкновенно возникающие из подобных аффектов, не будут чрезмерными. Ибо прежде всего должно заметить, что одно и то же влечение делает человека и активным и пассивным. Мы показали, например, что человеческой природе свойственно, чтобы каждый стремился к тому, чтобы другие жили сообразно с его желанием (см. сх. т. 31, ч. III). Такое влечение в человеке, который не руководствуется разумом, составляет состояние пассивное, называемое честолюбием и немного отличающееся от самомнения; наоборот, в человеке, живущем по предписанию разума, оно составляет действие или добродетель, называемую заботой об общем благе (см. сх. 1 .. 37, ч. IV, и 2-е док. той же теоремы). Таким образом, все влечения или желания составляют пассивные состояния лишь постольку, поскольку они возникают из идей неадекватных, и относятся к добродетели, как скоро они возбуждаются или рождаются от идей адекватных. Ведь все желания, которыми мы определяемся к какому-либо действию, могут возникать как из адекватных идей, так и из неадекватных (см. т. 59, ч. IV). И (чтобы возвратиться к тому, отчего я сделал отступление) нельзя придумать против аффектов никакого другого средства, которое находилось бы в нашей власти, лучше того, которое состоит в истинном познании их, ибо, как мы выше показали (в т. 3, ч. III), не существует никакой другой душевной способности, кроме способности мышления и составления адекватных идей.

#### 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. т. 35, ч. II). Следовательно, аффект к вещи, которую мы воображаем просто, при прочих

условиях равных, сильнее, чем аффект к вещи необходимой, возможной или случайной, и, следовательно, этот аффект есть самый сильный; что и требовалось доказать.

### 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 определяются к существованию и действию бесконечным сцеплением причин (по т. 28, ч. I), и через это она (по пред. т.) менее страдает от аффектов, возникающих из них, и (по т. 48, ч. III) менее волнуется ими; что и требовалось доказать.

**Схолия.** Чем больше это познание (именно, что все вещи необходимы) простирается на единичные вещи, которые мы воображаем отчетливее и живее, тем больше бывает эта власть души над аффектами, что свидетельствует также и опыт. В самом деле, мы видим, что неудовольствие вследствие потери какого-либо блага утихает, как скоро человек, потерявший его, видит, что это благо никоим образом не могло быть сохранено. Мы видим также, что никто не жалеет о ребенке, что он не умеет говорить, ходить, умозаключать и, наконец, столько лет живет, как бы не зная о самом себе. Но если бы большая часть людей рождалась взрослыми и только некоторые - детьми, тогда каждый сожалел бы о детях, так как тогда смотрели бы на детство не как на вещь естественную и необходимую, а как на недостаток или погрешность природы. Можно было бы указать и много другого в этом роде.

### 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 несуществующую в наличности, не вследствие аффекта, с которым мы ее воображаем, но вследствие того, что наше тело подвергается какому-либо другому аффекту, исключающему существование этой вещи (по т. 17, ч. II). Поэтому природа аффекта, относящегося к вещи, на которую мы смотрим, как на несуществующую в наличности, не такова, чтобы он превосходил остальные действия и способность человека (о которых см. т. 6, ч. IV), но, наоборот, такова, что он так или иначе может быть ограничен состояниями, исключающими существование внешней причины этого аффекта (по т. 9, ч. IV). Аффект же, возникающий из разума, необходимо относится к общим свойствам вещей (см. определение разума в сх. 2, т. 40, ч. II), на которые мы всегда смотрим, как на наличные (ибо не может быть ничего, что исключало бы их наличное существование), и которые мы (по т. 38, ч. II) всегда воображаем одинаково. Поэтому подобный аффект всегда остается тем же, и, следовательно (по акс. 1), аффекты, которые противоположны ему и которые не поддерживаются своими внешними причинами, должны будут все более и более приспосабливаться 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.

**Схолия.** Эта теорема явствует также из акс. 2 этой части.

### 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, т. 40 и сх. т. 47, ч. II); и следовательно (по т. 1), до тех пор мы сохраняем способность приводить состояния тела в порядок и связь сообразно с порядком разума; что и требовалось доказать.

**Схолия.** Благодаря этой способности приводить состояния тела в правильный порядок и связь мы можем достигнуть того, что нелегко будем поддаваться дурным аффектам. Ибо (по т. 7) для того, чтобы воспрепятствовать аффектам, приведенным в порядок и связь сообразно с порядком разума, требуется большая сила, чем для аффектов неопределенных и беспорядочных. Таким образом, самое лучшее, что мы можем сделать, пока еще не имеем совершенного познания наших аффектов, это принять правильный образ жизни или твердые начала для нее, всегда помнить о них и постоянно применять их в единичных случаях, часто встречающихся в жизни, дабы таким образом они широко действовали на наше воображение и всегда были у нас наготове. Так, например, в числе правил жизни мы поставили (см. т. 46, ч. IV с ее сх.) побеждать ненависть любовью и великодушием, а не 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 благодарящей, будет занимать в

нашем воображении самую малую часть, и ее легко будет победить. Точно так же, если гнев, обыкновенно возникающий вследствие самых больших обид, и нельзя будет победить так же легко, однако он все-таки будет побежден, хотя и не без некоторого душевного колебания, гораздо в меньший срок времени, чем если мы бы не размышляли уже об этом таким образом, - как это ясно из т. 6, 7 и 8. Точно так же должно думать о мужестве при избавлении от страха. Именно, должно перечислять и чаще воспроизводить в своем воображении обыкновенные в жизни опасности и способы, как всего лучше можно избежать и победить их присутствием духа и мужеством. Но должно заметить, что, приводя в порядок наши мысли и образы, всегда должно обращать внимание на то, что в каждой вещи составляет хорошую сторону, дабы таким образом всегда определяться к действию аффектом удовольствия (по кор. т. 63, ч. IV, и т. 59, ч. III). Если, например, кто-либо заметит, что он слишком увлекается славой, пусть он подумает, в чем ее истинная польза, с какой целью должно к ней стремиться и какими средствами можно приобрести ее, а не думает о злоупотреблениях ею, о ее пустоте, непостоянстве людей или другом в том же роде, о чем думают только вследствие болезненного расположения духа.

Таковыми ведь мыслями более всего волнуются честолюбцы, когда они отчаиваются достигнуть того почета, который стараются снискать, и желают казаться мудрыми, изрыгая гнев. Поэтому очевидно, что всего более алчными к славе являются те, которые наиболее кричат о злоупотреблениях ею и о суетности мира. И это свойственно не одним честолюбцам, но вообще всем, кому судьба враждебна, и кто бессилен духом. Так, даже нищий-скряга не перестает толковать о злоупотреблениях деньгами и пороках богатых, через что он только сам себя мучит и показывает другим, что он равнодушен не только к своей бедности, но и к чужому богатству. Точно так же и те, которые были дурно приняты своей любовницей, думают только о непостоянстве женщин, их лживой душе и других прославленных их пороках; но все это они тотчас же предают забвению, как только снова будут приняты ею. Поэтому-то тот, кто старается умерять свои аффекты и влечения из одной только любви к свободе, должен, насколько возможно, стараться познавать добродетели и их причины и наполнять свой дух радостью, возникающей из истинного их познания, всего же менее обращать внимание на людские пороки, унижать людей и забавляться ложным призраком свободы. Кто будет тщательно наблюдать это (ибо это вовсе не трудно) и упражняться в этом, тот в короткое время будет в состоянии направлять большинство своих действий по предписанию разума.

### 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. опр. разума в сх. 2, т. 40, ч. II), и следовательно (по пред. т.), чаще воспроизводятся в нашей душе. А потому другие вещи нам легче будет созерцать вместе с этими вещами, чем с какими-либо другими, и, следовательно (по т. 18, ч. II), они легче будут соединяться с ними, чем с другими, что и требовалось доказать.

### 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 пред. т.) в сопровождении идеи о Боге. А потому (по опр. 6 аффектов) он любит Бога, и (на том же основании) тем больше, чем больше он познает себя и свои аффекты; что и требовалось доказать.

### 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 общ. опр. аффектов), Бог свободен от пассивных состояний. Далее, Бог (по кор. 2 т. 20, ч. I) не может переходить ни к большему совершенству, ни к меньшему; и потому (по опр. 2 и 3 аффектов) не подвержен никакому аффекту ни удовольствия, ни неудовольствия; что и требовалось доказать.

**Королларий.** Бог, собственно говоря, никого ни любит, ни ненавидит. Ибо Бог (по пред. т.) не подвержен никакому аффекту ни удовольствия, ни неудовольствия, и, следовательно (по опр. 6 и 7), он ни к кому не питает ни любви, ни ненависти.

### Теорема 18



*Никто не может ненавидеть Бога.*

**Доказательство.** Существующая в нас идея Бога адекватна и совершенна (по т. 46 и т. 47, ч. II). А потому (по т. 3, ч. III), поскольку мы созерцаем Бога, мы активны, и, следовательно (по т. 59, ч. III), не может существовать никакого неудовольствия, сопровождаемого идеей о Боге, т. е. (по опр. 7 аффектов) никто не может ненавидеть Бога; что и требовалось доказать.

**Королларий.** Любовь к Богу не может обратиться в ненависть.

**Схолия.** Но могут возразить, что, познавая Бога как причину всех вещей, мы тем самым видим в нем и причину неудовольствия. На это я отвечу, что, поскольку мы познаем причины неудовольствия, оно (по т. 3) перестает быть состоянием пассивным, т. е. (по т. 59, ч. III) перестает быть неудовольствием; а потому, даже поскольку мы познаем Бога как причину неудовольствия, мы подвергаемся удовольствию.

### Теорема 19

*Кто любит Бога, тот не может стремиться, чтобы и Бог в свою очередь любил его.*

**Доказательство.** Если бы человек стремился к этому, то значит (по кор. т. 17) он желал бы, чтобы Бог, которого он любит, не был Богом, и, следовательно (по т. 19, ч. III), желал бы подвергнуться неудовольствию; а это (по т. 28, ч. III) нелепо. Следовательно, кто любит Бога и т. д.; что и требовалось доказать.

### Теорема 20

*Эта любовь к Богу не может быть осквернена ни аффектом зависти, ни аффектом ревности; наоборот, она ста носится тем горячее, чем больше других людей, по нашему воображению, соединено с Богом тем же союзом любви.*

**Доказательство.** Эта любовь к Богу (по т. 28, ч. IV) составляет самое высшее благо, к которому мы можем стремиться по предписанию разума и которое обще для всех людей (по т. 36, ч. IV), и мы желаем, чтобы все наслаждались им (по т. 37, ч. IV). А потому она не может быть осквернена ни аффектом зависти (по т. 23 опр. аффектов), ни аффектом ревности (по т. 18 и опр. ревности в сх. т. 35, ч. III). Напротив (по т. 31, ч. III), она должна становиться тем горячее, чем больше других людей, по нашему воображению, наслаждаются ею; что и требовалось доказать.

**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. 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 II); 5) наконец, в порядке и связи, в которые душа может привести свои аффекты (см. сх. т. т. 10 и 12, 13 и 14).

Но, дабы лучше уразуметь эту силу души над аффектами, должно прежде всего заметить, что мы называем аффекты сильными, или сравнивая аффекты одного человека с аффектами другого и замечая, что тем же самым аффектом один волнуется более, чем другой, или сравнивая аффекты одного и того же человека и находя, что один аффект действует на него или возбуждает его сильнее, чем другой. В самом деле по т. 5, ч. IV), сила каждого аффекта определяется соотношением могущества внешней причины с нашей собственной способностью. А способность души определяется одним только познанием; бессилие же или пассивное состояние ее - одним только недостатком познания, т. е. тем, вследствие чего идеи называются неадекватными. Отсюда следует, что всего более страдает та душа, наибольшую часть которой составляют идеи неадекватные, так что она характеризуется более через свои пассивные состояния, чем через активные. Наоборот, всего более действует та, наибольшую часть которой составляют идеи адекватные, так что, хотя ей, может быть, присуще столько же неадекватных идей, как и первой, однако для нее более характерным является то, что считается человеческой добродетелью, чем то что указывает на человеческое бессилие. Далее, должно заметить, что душевные беспокойства и неудачи главнейшим образом берут свое начало от излишней любви к вещи, подверженной многим изменениям, и которой мы никогда обладать не можем. Ибо всякий тревожится и беспокоится лишь о той вещи, которую он любит, и все обиды, подозрения, враждебные отношения и т. д. возникают единственно вследствие любви к предметам, истинное обладание которыми никому не доступно.

Таким образом, из сказанного мы легко можем себе представить, какую силу имеет над аффектами ясное и отчетливое познание и в особенности тот третий род его (о котор. см. сх. т. 47, ч. II), основание которого составляет самое познание Бога. Это познание, если и не совершенно уничтожает аффекты, составляющие пассивные состояния (см. т. 3 со сх. т. 4), то, по крайней мере, достигает того, что они составляют наименьшую часть души (см. т. 14). Далее, оно рождает любовь к вещи неизменной и вечной (см. т. 15), которой мы в действительности обладаем (см. т. 45, ч. II), вследствие чего эта любовь не может быть запятнана никакими пороками, присущими обыкновенной любви; но, наоборот, может (по т. 15) возрастать все более и более, занять наибольшую часть души (по т. 16) и оказать на нее широкое воздействие.

Я изложил таким образом все, относящееся к этой настоящей жизни нашей. И всякий, кто обратит внимание на сказанное в этой схолии и на определения души и ее аффектов и, наконец, на т. 1 и т. 3, ч. III, легко может видеть, что то, что я изложил в начале этой схолии, обнимает вкратце все средства против аффектов. Поэтому пора перейти теперь к тому, что касается временного продолжения (*duratio*) души безотносительно к телу.

### 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. т. 8, ч. II), и, следовательно (по т. 26, ч. II), она не представляет никакого тела как действительно (актуально) существующего иначе, как пока продолжает существовать ее собственное тело. Поэтому душа может воображать (см. опр. воображения в сх. т. 17, ч. II) и вспоминать о вещах прошедших (см. опр. памяти в сх. 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) и притом (по т. 16, ч. I) с некоторой вечной необходимостью, и такое представление необходимо должно существовать в Боге (по т. 3, ч. II); что и требовалось доказать.

### Теорема 23

*Человеческая душа не может совершенно уничтожиться вместе с телом, но от нее остается нечто вечное.*

**Доказательство.** В Боге (по пред. т.) необходимо существует представление или идея, выражающая сущность человеческого тела и вследствие этого (по т. 13, ч. II) необходимо составляющая нечто, относящееся к сущности человеческой души. Но мы приписываем человеческой душе продолжение, которое может быть определено временем, лишь постольку, поскольку она выражает действительное (актуальное) существование тела, которое выражается во временном продолжении и может быть определено временем, т. е. (по кор. т. 8, ч. II) мы приписываем ей временное продолжение, только пока продолжает существовать тело. Однако так как (по пред. т.) тем не менее существует нечто, что представляется с некоторой вечной необходимостью через самую сущность Бога, то это нечто, относящееся к сущности души, будет необходимо вечно; что и требовалось доказать.

**Схотия.** 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 кор. т. 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. опр. его в сх. 2, т. 40, ч. II), и чем больше познаем мы вещи по этому способу, тем больше (по пред. т.) мы познаем Бога. Поэтому (по т. 28, ч. IV) высшая добродетель души, т. е. (по опр. 8, ч. IV) способность или природа ее, иными словами (по т. 7, ч. III),

высшее ее стремление, состоит в познании вещей по третьему роду познания; что и требовалось доказать.

### 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 аффектов), 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), получает высшее удовольствие и притом (по т. 43, ч. II) в сопровождении идеи о самом себе и своей добродетели; и потому (по опр. 25 аффектов) из этого рода познания возникает высшее душевное удовлетворение, какое только может быть; что и требовалось доказать.

### 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 т. 40, ч. II), не могут вытекать из идей искаженных и смутных, относящихся (по той же сх.) к первому роду познания, но только из идеи адекватных, иными словами (по той же сх.), из второго и третьего рода познания. И потому (по опр. аффектов) стремление или желание познавать вещи по третьему способу не может возникать из первого рода познания, из второго же рода возникнуть может; что и требовалось доказать.

### 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 и имеет способность представлять вещи с отношением ко времени (по т. 21 этой ч. и т. 26, ч. II). Но вечность не может быть выражена временным продолжением (по опр. 8, ч. I и его объяснению). Следовательно, представляя таким образом, душа не способна представлять вещи под формой вечности.

Но так как природе разума свойственно представлять вещи под формой вечности (по кор. 2, т. 44, ч. II), а к природе души относится равным образом представление сущности тела под формой вечности (по т. 23), и так как к сущности души ничего кроме этих двух вещей не относится (по т. 13, ч. II), то, следовательно, такая способность представлять вещи под формой вечности принадлежит душе лишь постольку, поскольку она представляет сущность своего тела под формой вечности; что и требовалось доказать.

**Схолия.** Мы представляем вещи как действительные (актуальные) двумя способами: или представляя их существование с отношением к известному времени и месту, или представляя их содержащимися в Боге и вытекающими из необходимости Божественной природы. Вещи, которые мы представляем истинными или реальными по этому второму способу, мы представляем под формой вечности, и их идеи обнимают вечную и бесконечную сущность Бога, как мы показали это в т. 45, ч. II (см. также ее схолию).

### 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 включают 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 пред. т.), поскольку она вечна, она обладает познанием Бога, и это познание (по т. 46, ч. II) необходимо адекватно; и, следовательно, душа способна к познанию всего того, что только может вытекать из этого познания Бога (по т. 40, ч. II), т. е. к познанию вещей по третьему способу (см. его опр. в сх. 2 т. 40, ч. II) постольку, поскольку она вечна. Поэтому душа составляет адекватную или формальную причину этого познания, поскольку она вечна (по опр. 1, ч. III); что и требовалось доказать.

**Схолия.** Следовательно, чем сильнее каждый в этом роде познания, тем лучше он знает себя самого и Бога, т. е. тем он совершеннее и блаженнее, и это еще яснее будет видно из последующих теорем. Но здесь должно заметить, что, хотя мы уже знаем, что душа, поскольку она представляет вещи под формою вечности, вечна, однако, дабы легче раскрыть и лучше уразуметь то, что мы хотим показать, мы будем рассматривать ее, как и до сих пор делали, так, как будто бы она начинала существовать и познавать вещи под формой вечности; это мы можем сделать безо всякой опасности впасть в заблуждение, если только будем остерегаться делать какие-либо заключения иначе, как из очевидных посылок.

### 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) удовольствие, и притом сопровождаемое идеей о самом себе, а следовательно (по т. 30), также и идеей о Боге как его причиной.

**Королларий.** Из третьего рода познания возникает необходимо *познавательная любовь к Богу* (amor Dei intellectualis). В самом деле, из этого рода познания (по пред. т.) возникает удовольствие, сопровождаемое идеей о Боге как его причиной, т. е. (по 6 опр. аффектов) любовь к Богу, не поскольку мы воображаем его существующим в настоящее время (по т. 29), но поскольку мы познаем, что Бог вечен; а это и есть то, что я называю познавательной любовью к Богу.

### Теорема 33

*Познавательная любовь к Богу (Amor Dei intellectualis), возникающая из третьего рода познания, вечна.*

**Доказательство.** Третий род познания (по т. 31 этой части и акс. 3, ч. I) вечен; а потому (по той же акс., ч. I) и любовь, возникающая из него, также необходимо вечна; что и требовалось доказать.

**Схолия.** Хотя эта любовь к Богу (по пред. т.) не имеет начала, однако она имеет все совершенства любви, точно так же как если бы она возникала так, как мы описали в королларий предыдущей теоремы. Различие состоит здесь только в том, что душа теми совершенствами, которые мы представили приводящими к ней, владела уже от вечности, и притом в сопровождении идеи о Боге как вечной причины их. Так что, если удовольствие состоит в переходе к большему совершенству, то блаженство должно состоять, конечно, в том, что душа уже владеет самим совершенством.

### Теорема 34

*Душа подвержена аффектам, относящимся к пассивным состояниям<sup>11</sup>, только пока продолжает существовать тело.*

**Доказательство.** Воображение есть идея, через которую душа созерцает какую-либо вещь как находящуюся налицо (см. его опр. в сх. т. 17, ч. II). Однако эта идея более показывает настоящее состояние человеческого тела, чем природу вещи внешней (по кор. 2 т. 16, ч. II). Следовательно, аффект (по общ. опр. аффектов), поскольку он показывает настоящее состояние тела, есть воображение, а потому (по т. 21) душа подвержена аффектам, относящимся к пассивным состояниям, только пока продолжает существовать ее тело; что и требовалось доказать.

**Королларий.** Отсюда следует, что кроме познавательной любви никакая другая любовь не вечна.

**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. 1) абсолютно бесконечен, т. е. (по опр. 6, ч. 11) природа Бога = наслаждается бесконечным совершенством, и притом сопровождаем (по т. 3, ч. 11) идеей о себе, т. е.

(по т.11 и акс. 1, ч.1) идеей о **своей причине**; а это есть то, что мы назвали в кор. 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. т. 32 этой ч. и т. 3, ч. III), и, следовательно, она есть действие, через которое душа созерцает самое себя в сопровождении идеи о Боге как своей причиной (по т. 32 и ее кор.), т. е. (по кор. т. 25, ч. I, и кор. т. 11, ч. II) действие, через которое Бог, поскольку он может выражаться в человеческой душе, созерцает самого себя в сопровождении идеи о самом себе. А потому (по пред. т.) эта любовь души составляет часть бесконечной любви, которой Бог любит самого себя; что и требовалось доказать.

**Королларий.** Отсюда следует, что Бог, любя самого себя, любит людей, и, следовательно, любовь Бога к людям и познавательная любовь души к Богу - одно и то же.

**Схотия.** Из сказанного мы легко можем понять, в чем состоит наше спасение, блаженство или свобода. А именно - в постоянной и вечной любви к Богу, иными словами - в любви Бога к людям. Эта любовь или блаженство называется в священных книгах славой, и не без основания. В самом деле, относится ли эта любовь к Богу или к душе, она всегда справедливо может быть названа душевным удовлетворением, в действительности не отличающимся от любви к славе, т. е. гордости (по опр, 25 и 30 аффектов). Поскольку она относится к Богу, она (по т. 35) есть удовольствие (если еще можно пользоваться этим словом), сопровождаемое идеей о нем самом, точно так же, поскольку она относится и к душе (по т. 27). Далее, так как сущность нашей души состоит в одном только познании, начало и основу которого составляет Бог (по т. 15, ч. I, и сх. т. 47, ч. II), то для нас очевидно отсюда, каким образом и почему душа наша по своей сущности и существованию вытекает из Божественной природы и всегда зависит от Бога. Я счел здесь нужным заметить это с той целью, дабы на этом примере показать, какую силу имеет познание единичных вещей, названное мною интуитивным или познанием третьего рода (см. сх. 2 т. 40, ч. II), и насколько оно могущественнее того универсального познания, которое я назвал познанием второго рода. Ибо хотя в первой части я и показал вообще, что все (а следовательно, также и человеческая душа) зависит по своей сущности и существованию от Бога, однако то доказательство, хотя оно вполне законно и находится вне всякого сомнения, не так действует на нашу душу, как в том случае, когда мы приходим к тому же самому заключению из рассмотрения самой сущности какой-либо единичной вещи, которая, как я говорю, зависит от Бога.

### 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 пред. т.), тем большую часть ее не трогают аффекты, противные нашей природе, т. е. (по т. 30, ч. IV) дурные. Итак, чем больше вещей познает душа по второму и третьему роду познания, тем большая часть ее остается невредимой, и, следовательно, тем менее она страдает от аффектов и т. д.; что и требовалось доказать.

**Схолия.** Отсюда для нас становится понятно то, чего я коснулся в сх. т. 39, ч. IV, и что обещал изложить в этой части; а именно, что смерть тем менее приносит нам вреда, чем больше то ясное и отчетливое познание, которым обладает душа, и, следовательно, чем больше душа любит Бога. Далее, так как (по т. 27) из третьего рода познания возникает самое высшее удовлетворение, какое только может быть, то из этого следует, что природа человеческой души может быть такова, что та часть ее, которая, как мы показали, погибает вместе с телом (см. т. 21), в сравнении с той, которая остается, не будет иметь никакого значения. Но об этом я сейчас скажу подробнее.

### 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. ГУ), т. е. (по т. 30, ч. IV) аффектами, противными нашей природе. А потому (по т. 10) он имеет способность приводить состояния тела в порядок и связь сообразно с порядком разума и, следовательно (по т. 14), достигать того, чтобы все состояния тела относились к идее Бога, а отсюда произойдет то, что он будет исполнен к Богу любовью, которая (по т. 16) должна занять или составить наибольшую часть души, и, следовательно (по т. 33), он имеет душу, наибольшая часть которой вечна; что и требовалось доказать.

**Схолия.** Так как тела людей способны весьма ко многому, то, несомненно, природа их может быть такова, чтобы соответствовать душам, имеющим большое познание себя самих и Бога, и наибольшая или главнейшая часть которых бессмертна, так что они едва ли боятся смерти. Но, чтобы яснее понять это, здесь должно обратить внимание на то, что мы живем в беспрестанном изменении, и сообразно с тем, изменяемся ли мы к лучшему или худшему, мы называемся *счастливыми* или *несчастливыми*. Так, тот, кто умирает в детстве или в отрочестве, называется несчастным, и наоборот - считается за счастье, если мы можем пройти весь жизненный путь со здоровой душой в здоровом теле. И в самом деле, кто, как ребенок или мальчик, имеет тело, способное только к весьма немногому и всего более стоящее в зависимости от внешних причин, тот имеет душу, которая, рассматриваемая сама по себе, почти ничего не знает ни о себе, ни о Боге, ни о вещах; и наоборот, имеющий тело, способное весьма ко многому, имеет душу, которая, рассматриваемая сама в себе, обладает большим познанием и себя самой, и Бога, и вещей. Поэтому в этой жизни прежде всего должно стремиться к тому, чтобы тело, соответствующее детству, насколько позволяет его природа и насколько это для него полезно, изменилось в другое тело, способное ко многому и соответствующее душе, обладающей наибольшим познанием себя, Бога и вещей; и притом таким образом, чтобы все то, что относится к ее памяти или воображению, не имело бы почти никакой цены в сравнении с разумом, как мы сказали уже в схолии предыдущей теоремы.

## Теорема 40

*Чем более какая-либо вещь имеет совершенства, тем более она действует и тем менее страдает; и наоборот, чем более она действует, тем она совершеннее.*

**Доказательство.** Чем вещь совершеннее, тем более она имеет реальности (по опр. 6, ч. II) и, следовательно (по т. 3 ч. III с ее ex.), тем более она действует и менее страдает. Это доказательство, будучи обращено, идет тем же порядком, и, следовательно, наоборот, вещь тем совершеннее, чем более она действует; что и требовалось доказать.

**Королларий.** Отсюда следует, что та часть души, которая остается, какова бы ни была она по своей величине, совершеннее другой части. Ибо вечная часть души (по т. 23 и т. 29) есть разум, в силу одного которого мы называемся действующими (по т. 3, ч. III); та же часть, которая, как мы показали, погибает, есть воображение (по т. 21), благодаря которому мы называемся страдательными (по т. 3, ч. III, и общ. опр. аффектов). А потому (по пред. т.) первая часть, какова бы она ни была по своей величине, совершеннее второй; что и требовалось доказать.

**Схолия.** Вот то, что я предположил показать относительно души, поскольку она рассматривается безотносительно к существованию тела. Отсюда, а также из т. 21, ч. I, и других ясно, что душа наша, поскольку она познает, составляет вечный модус мышления, определяющийся другим вечным модусом мышления, этот третьим и так до бесконечности, так что все вместе составляют вечный и бесконечный разум Бога.

## 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. т. 22 и т. 24, ч. IV) искание собственной пользы. Для определений же того, что разум признает полезным, мы совсем не принимали в соображение вечности души, о которой узнали только в этой пятой части. Таким образом, хотя мы в то время и не знали, что душа вечна, однако то, что, как мы показали, относится к мужеству и великодушию, мы все-таки признали за главное. А потому, хотя бы мы и теперь не знали об этом, мы все-таки те же предписания разума считали бы за главное; что и требовалось доказать.

**Схолия.** Обыкновенно, 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 разрушать свое здоровье ядами и смертоносными веществами; или, видя, что душа не вечна и не

бессмертна, предпочел бы быть безумным и жить лишенным разума. Все это до того нелепо, что едва ли заслуживает какого-либо разбора.

## Теорема 42

*Блаженство не есть награда за добродетель, но сама добродетель; и мы наслаждаемся им не потому, что обуздываем свои страсти, но, наоборот, вследствие того что мы наслаждаемся им, мы в состоянии обуздывать свои страсти.*

**Доказательство.** Блаженство (по т. 36 и ее сх.) состоит в любви к Богу, возникающей из третьего рода познания (по кор. т. 32). А потому (по т. 59 и 3, ч. III) эта любовь должна относиться к душе постольку, поскольку она действует, и, следовательно (по опр. 8, ч. IV), она есть сама добродетель; это первое. Далее, чем более душа наслаждается этой Божественной любовью, или блаженством, тем более она познает (по т. 32), т. е. (по кар. 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.