

БЕНЕДИКТ СПІНОЗА



ЕТИКА

«Етика» — один з найвідоміших творів видатного голландського філософа португальського походження Бенедикта Спінози (лат. Benedictus de Spinoza, порт. Bento de Espinosa, 1632–1677).

Людина, що мислить, є частиною Бога, який, на думку автора, позбавлений антропоморфізму. Таким чином, філософія «Етики» — матеріалізм.

До інших творів Спінози належать «Короткий трактат про Бога, людину та її щастя», «Трактат про вдосконалення розуму», «Богословсько-політичний трактат» та «Основи філософії Декарта, доведені геометричним способом».

Бенедикт Спіноза є засновником вчення про єдину субстанцію, що поділяється на два основних атрибути, — протяжність і мислення.

Бенедикт Спіноза ЕТИКА

Частина перша БОГ

ВИЗНАЧЕННЯ

I. Під самопричиною¹ я розумію те, сутність чого містить в собі існування або те, природа чого не може уявлятися інакше як існуючою.

II. Та річ називається в своєму роді скінченною, котра може бути обмежена іншою річчю такої ж природи. Наприклад, тіло називається скінченим, тому що ми завжди уявляємо інше, більше тіло. Так, мислення обмежується іншим мисленням. Але тіло не обмежується мисленням, а мислення — тілом.

III. Під субстанцією я розумію те, що існує в собі і уявляється само собою, тобто те, уявлення чого не потребує уявлення іншої речі, з котрого воно повинно було б утворитися.

IV. Під атрибутом я розумію те, що розум уявляє про субстанцію як щось, що становить її сутність.

V. Під станом² я розумію видозміни³ субстанції або те, що є в іншому, за допомоги чого воно також уявляється.

VI. Під Богом я розумію абсолютно нескінченну істоту, тобто субстанцію, що складається з нескінченних атрибутів, з котрих кожен виражає вічну й нескінченну сутність.

Пояснення

Я кажу абсолютно, а не в своєму роді нескінченне. Бо що є нескінченим тільки в своєму роді, відносно того ми можемо заперечувати нескінченні атрибути; що ж є абсолютно нескінченим, то містить в сутності своїй все, що виражає сутність та не містить в собі жодного заперечення.

VII. Та річ називається вільною, котра існує з однієї тільки потреби своєї природи і відноситься до діяльності тільки сама собою; необхідна ж або, краще сказати, вимушена річ та, котра відноситься до існування і діяльності іншими відомим і визначеним способом.

VIII. Під вічністю я розумію саме існування, наскільки воно уявляється неодмінно впливаючим вже лише з визначення вічної речі.

Пояснення

Бо таке існування, як вічна істина, уявляється як сутність речі і тому не може бути пояснене тривалістю або часом, хоча б ми уявляли собі тривалість, що не має ні початку, ні кінця.

АКСІОМИ

I. Все існуюче існує або в собі, або в іншому.

II. Те, що не може бути уявлене за допомоги іншого, має бути уявлене само собою.

III. З даної певної причини неодмінно впливає дія, і навпаки, якщо немає певної причини, то неможливо, щоби була дія.

IV. Пізнання дії залежить від пізнання причини і містить її в собі.

V. Речі, котрі не мають нічого спільного між собою, не можуть бути зрозумілі за допомоги одна одної, або поняття однієї речі не містить в собі поняття іншої.

VI. Істинна ідея має бути згідна зі своїм змістом (cum suo ideato).

VII. Що може бути уявлене неіснуючим, сутність того не містить в собі існування.

ТЕЗА I

Субстанція за природою передує своїм станам (модусам).

Доведення

впливає з визначень 3 і 5.

¹ Causa sui.

² Модусом, modus.

³ Affectiones.

ТЕЗА II

Дві субстанції, що мають різні атрибути, не мають нічого спільного між собою.

Доведення

впливає також із визначення 3. Бо кожна субстанція має існувати в собі і уявлятися сама собою, або уявлення однієї не містить в собі уявлення іншої.

ТЕЗА III

З тих речей, котрі не мають нічого спільного між собою, одна не може бути причиною іншої.

Доведення

Якщо вони не мають нічого спільного, то, таким чином (по аксіомі 5), не можуть бути зрозумілі взаємно, а тому (по аксіомі 4) одна не може бути причиною іншої, — що і треба було довести.

ТЕЗА IV

Дві або багато різних речей різняться між собою або відмінністю атрибутів субстанцій, або відмінністю їх станів (модусів).

Доведення

Все існуюче існує або в собі, або в іншому (по аксіомі 1), тобто (за визначеннями 3 і 5) поза розумом не існує нічого, окрім субстанцій та їх станів. Отже, поза розумом немає нічого іншого, що би могло різнити багато речей між собою, окрім субстанцій, або, що те ж саме (за визначенням 4), їх атрибутів і їх станів, — що і треба було довести.

ТЕЗА V

У природі речей не може бути двох або декількох субстанцій тієї ж самої природи або того ж самого атрибута.

Доведення

Якби було декілька різних субстанцій, то вони повинні були б різнитися або відмінністю атрибутів, або відмінністю станів (за попередньою тезою). Якщо лише відмінністю атрибутів, тоді можна припустити, що може бути лише одна субстанція з одним і тим же атрибутом. Якщо ж відмінністю станів, то — оскільки субстанція за природою переує своїм станам (за тезою 1) — розглянута без станів, а сама по собі, тобто (за визначенням 3 і по аксіомі 6) розглянута правильно, вона не може бути уявлена відмінною від іншої, тобто (за попередньою тезою) не може бути кількох субстанцій, а лише одна, — що і треба було довести.

ТЕЗА VI

Одна субстанція не може бути створена іншою субстанцією.

Доведення

У природі речей не може бути двох субстанцій з однаковим атрибутом (за попередньою тезою), тобто (за тезою 2) таких, котрі б мали щось спільне між собою; тому (за тезою 3) одна не може бути причиною іншої, або одна не може походити від іншої, — що і треба було довести.

Королларій

З цього випливає, що субстанція не може бути створена чимось іншим. Бо у природі речей немає нічого, крім субстанцій та їх станів, як випливає з аксіоми I і визначень 3 і 5. Але вона не може бути створена й іншою субстанцією (за попередньою тезою). Отже, субстанція абсолютно не може бути створена чимось іншим, — що і треба було довести.

Інакше

Це ще легше довести абсурдністю протилежного. Бо якщо б субстанція могла бути створена чимось іншим, то пізнання її мало б залежати від пізнання її причини (за аксіомою 4), а тому (за визначенням 3) вона не була б субстанцією.

ТЕЗА VII

До природи субстанції належить існування.

Доведення

Субстанція не може бути створена чимось іншим (за королларієм попередньої тези); вона, таким чином, повинна бути причиною самої себе, тобто (за визначенням 1) сутність її обов'язково містить в собі існування, або до природи її належить існування, — що і треба було довести.

ТЕЗА VIII

Будь-яка субстанція є неодмінно нескінченною.

Доведення

Існує лише одна субстанція з одним і тим же атрибутом (за тезою 5), і до її природи належить існування (за тезою 7). Отже, за своєю природою вона буде існувати скінченною або нескінченною. Але вона не може бути скінченною. Бо (за визначенням 2) вона мала би бути обмеженою іншою субстанцією такої ж природи, котра також неодмінно мала б існувати (за тезою 7); тому існували б дві субстанції з однаковим атрибутом, що абсурдно (за тезою 5). Таким чином, існує нескінченна субстанція, — що і треба було довести.

Схолія I

Оскільки бути скінченим насправді становить частково заперечення, а бути нескінченим — абсолютне твердження існування будь-якої природи, то вже з однієї тези 7 випливає, що будь-яка субстанція має бути нескінченною.

Схолія II

Я не маю сумнівів, що багатьом, котрі плутано розмірковують про речі і не звикли пізнавати речі за допомоги їх першопричин, буде важко зрозуміти доведення тези 7; особливо тому, що вони не створюють відмінності між видозмінами субстанцій і самими субстанціями і не знають, яким чином відбуваються речі. Звідси випливає, що вони приписують субстанціям початок, котрий, як вони бачать, мають речі у природі. Хто не знає істинних причин речей, той все змішує і без жодної протидії з боку розуму уявляє собі дерева, що так само говорять, як люди, і уявляє, що люди можуть утворитися так само з каменів, як із насіння, і що будь-які форми можуть змінюватися в котрі завгодно форми. Так само й ті, котрі змішують божественну природу з людською, легко приписують Богу людські пристрасті, особливо коли вони не знають, яким чином пристрасті виникають в душі. Але якби люди вивчали природу субстанції, то анітрохи не сумнівалися б в істині тези 7; навіть вона була б для всіх аксіомою і належала б до загальноприйнятих понять. Бо під субстанцією вони розуміли б те, що існує в собі і уявляється само собою, тобто те, пізнання чого не потребує пізнання якої-небудь іншої речі; а під видозмінами — те, що є в іншому, так що уявлення їх утворюється від уявлення тієї речі, в котрій вони існують. Тому ми можемо мати істинні ідеї про видозміни неіснуючих, оскільки, хоча вони насправді і не існують поза розумом, все-таки сутність їх міститься в іншому так, що вони можуть бути уявлені за його ж допомоги. Істина ж субстанцій поза розумом знаходиться тільки в них самих, оскільки вони уявляються за допомоги самих себе. Отже, якщо хто-небудь скаже, що він має ясне і чітке, тобто істинне, уявлення про субстанції і тим не менш має сумніви, чи існує така субстанція, то це буде однаково, якщо б він сказав, що він має істинне уявлення і тим не менш має сумніви, чи не помилкове воно⁴; або якщо хтось стверджує, що субстанція може бути створена, то цим він також стверджує, що хибна ідея стала істинною. Абсурдніше цього не можна нічого собі й уявити. Тому необхідно визнати, що існування субстанції, як її сутність, є вічною істиною. А звідси ми можемо зробити висновок іншим способом, що існує лише одна субстанція однієї і тієї ж природи, — що я вважав вартим зусиль довести тут. Але щоб зробити це як слід, необхідно зауважити: 1) що істинне визначення кожної речі не містить і не виражає нічого, окрім природи речі, котра визначається. З чого випливає, 2) що жодне визначення не містить і не виражає якого-небудь відомого числа індивідуумів, оскільки воно нічого іншого не виражає, окрім природи речі, котра визначається. Наприклад, визначення трикутника не виражає нічого іншого, окрім простої природи трикутника, але воно не виражає якого-небудь відомого числа трикутників. 3) Необхідно зауважити, що для кожної існуючої речі неминуче має бути яка-небудь певна причина, з котрої вона існує. 4) Нарешті, слід зауважити, що ця причина, з котрої яка-небудь річ існує, або має міститись у самій природі і визначенні існуючої речі⁵, або має бути поза нею. З цих тез випливає, що якщо у природі існує яке-небудь відоме число індивідуумів, то неминуче має бути причина, чому існує саме стільки індивідуумів і чому не більше і не менше. Якби, наприклад, у світі існували двадцять осіб (для більшої ясності я припускаю, що вони існують одночасно і що раніше за них не існувало інших), то для того, щоб пояснити, чому їх існує двадцять, не достатньо було б показати причину людської природи загалом, але, крім того, необхідно було б показати причину, чому існує саме двадцять, а не більше і не менше, оскільки (за зауваженням 3) щодо кожної з них

⁴ Як це очевидно для будь-кого досить уважного.

⁵ Саме тому, що до природи її належить існування.

має існувати причина, чому вона існує. Але ця причина (за зауваженнями 2 і 3) не може міститись у самій людській природі, оскільки істинне визначення людини не містить в собі двадцяткового числа.

Тому (за зауваженням 4) причина, чому існують ці 20 осіб і, отже, чому існує кожна з них, неодмінно має існувати поза кожною із них; а звідси слід зробити абсолютний висновок, що все те, природа чого може містити декілька індивідуумів, неминуче повинно мати зовнішню причину, чому вони існують. Оскільки існування належить до природи субстанції (як вже показано в цій схолії), то її визначення безумовно має містити в собі існування, і, отже, вже з одного її визначення маємо зробити висновок про її існування. Але із її визначення (як ми вже показали в зауваженнях 2 і 3) не може випливати існування декількох субстанцій. Отже, з нього випливає, що існує лише одна субстанція однієї і тієї ж природи, — що і було запропоновано довести.

ТЕЗА IX

Чим більше річ має реальності або існування, тим більше атрибутів належить їй.

Доведення

впливає із визначення 4.

ТЕЗА X

Кожен із атрибутів однієї субстанції має бути уявлений за допомогою себе.

Доведення

Бо атрибут є тим, що розум сприймає про субстанцію як складову її сутності (за визначенням 4), тому (за визначенням 3) він має бути уявлений за допомогою себе, — що і треба було довести.

Схолія

З цього випливає, що хоча два атрибути можуть бути уявлені, вони відмінні, тобто один існує без допомоги іншого, однак із цього ми не можемо зробити висновок, що вони становлять дві істоти або дві різні субстанції. Бо природі субстанції властиво, щоб кожен із її атрибутів уявлявся сам собою, оскільки всі атрибути, котрі вона має, були завжди разом в ній, і один із них не міг бути створений іншим; але кожен із них виражає реальність чи буття субстанції. Отже, зовсім не було абсурдом приписувати одній субстанції декілька атрибутів; навіть нічого не може бути ясніше того, що кожна істота має бути уявлена під яким-небудь атрибутом і що чим більше вона має реальності або буття, тим більше має і атрибутів, котрі виражають і необхідність, і вічність, і нескінченність; отже, нічого не може бути ясніше того, що абсолютно нескінченна істота обов'язково має визначатись (як ми висловились у визначенні 6) як істота, що складається із нескінченних атрибутів, кожен з котрих виражає відому сутність, вічну й нескінченну. Якщо ж хто-небудь запитає, за якою ознакою ми можемо розпізнати відмінність субстанцій, то нехай прочитає наступні тези, котрі показують, що у природі речей існує лише одна субстанція і вона абсолютно нескінченна, тому марно було б шукати таку ознаку.

ТЕЗА XI

Бог, або субстанція, що складається із нескінченно багатьох атрибутів, кожен з котрих виражає вічну і нескінченну сутність, неодмінно існує.

Доведення

Якщо заперечуєш це, то уяви собі, чи можливо, щоби Бог не існував. Це означало б (за аксіомою 7), що сутність його не містить в собі існування; але це (за тезою 7) абсурдно. Таким чином, Бог неодмінно існує, — що і треба було довести.

Інакше

Для кожної речі має бути показана причина або підстава як того, чому вона існує, так і того, чому вона не існує. Наприклад, якщо існує трикутник, то має бути причина або підстава, чому він існує; якщо ж він не існує, то також має бути причина або підстава, котра перешкоджає тому, щоб він існував, або котра знищує його існування. Але ця підстава або причина мають міститись або в самій речі, або за її межами. Наприклад, підставу, чому не може існувати квадратне коло, вказує сама його природа; саме тому, що це містить в собі протиріччя. Чому, навпаки, субстанція існує, впливає також із її природи, котра саме містить в собі існування (за тезою 7). Але підстава, чому існує коло або трикутник, або чому вони не існують, впливає не із їх природи, а із порядку всієї тілесної природи. Тому що із нього має випливати — або щоби трикутник неодмінно існував, або щоби було неможливо, аби він існував. І це само собою зрозуміло. З цього випливає, що неодмінно існує те, щодо чого немає жодної підстави або причини, котра перешкождала б, щоб воно існувало. Отже, якщо не може бути жодної підстави або причини, котра б перешкождала, щоби Бог існував,

або котра б знищила його існування, тоді цілком можна зробити висновок, що він неодмінно існує. Але якби існувала така підстава або причина, тоді вони мали би бути або у самій природі Бога, або поза нею, тобто в іншій субстанції і з іншою природою. Тому що якби вона була з такою самою природою, тоді цим самим можна було б припустити, що Бог існує. Але субстанція, котра була б іншої природи, не мала б нічого спільного із Богом (за тезою 2) і тому не могла б ані дати, ані знищити його існування. Отже, якщо підстава або причина, котра знищувала би божественне існування, не може існувати поза божественної природи, тоді вона неодмінно має перебувати, якщо Бог не існує, у самій його природі, котра саме тому містила б в собі протиріччя. Але стверджувати це про істоту абсолютно нескінченному, найвище досконалу абсурдно; таким чином, ні у Богові, ні поза Богом немає підстави або причини, котра б знищувала його існування, і тому Бог неодмінно існує, — що і треба було довести.

Інакше

Мати можливість не існувати є безсилля, і навпаки, мати можливість існувати є могутність (як це зрозуміло само собою). Отже, якщо те, що вже неодмінно існує, є лише скінченними істотами, то значить, що скінченні істоти могутніші за істоту абсолютно нескінченну; а це (як зрозуміло само собою) абсурдно. Отже, або ніщо не існує, або ж неодмінно існує і є абсолютно нескінченною істотою. Але ми існуємо або в нас, або в іншому, що неодмінно існує (див. аксіому 1 і тезу 7). Отже, абсолютно нескінченна істота, тобто Бог (за визначенням б), неодмінно існує, — що і треба було довести.

Схолія

В цьому останньому доведенні я хотів показати існування Бога а posteriori для того, щоб доведення можна було легше зрозуміти, а не тому, щоб із тієї ж самої підстави існування Бога не впливало а priori. Бо із твердження «мати можливість існувати є могутність» впливає, що чим більше реальності властиво природі якої-небудь речі, тим більше вона має в собі сил, щоб існувати; тому абсолютно нескінченна істота, або Бог, має в собі абсолютну силу існування, і тому він абсолютно існує. Проте багато хто, можливо, ледве зрозуміє очевидність цього доведення, оскільки вони звикли бачити тільки ті речі, котрі відбуваються через зовнішні причини, і ті речі, котрі відбуваються швидко, тобто котрі легко існують, здаються їм і такими, що швидко гинуть; навпаки, ті речі вони вважають важкими для виконання, тобто не настільки легкими для існування, для котрих, на їх думку, багато що потрібно. Але щоб звільнити їх від цих забобонів, мені не потрібно показувати, в якому сенсі вірна наступна теза: що швидко відбувається, то швидко і гине, а також і те, чи дійсно відносно цілої природи все однаково легко чи ні; але достатньо буде лише зауважити, що я говорю не про речі, котрі відбуваються через зовнішні причини, а про одні субстанції, котрі (за тезою б) не можуть бути викликані жодною зовнішньою причиною. Бо речі, котрі відбуваються через зовнішні причини, складаються вони з багатьох частин або небагатьох, всім, що є в них досконалого або реального, зобов'язані зовнішній причині, і тому їх існування походить від одної досконалості зовнішньої причини, а не їх власної. Навпаки, субстанція всім, що вона має досконалого, не зобов'язана жодній зовнішній причині; тому її існування має походити від однієї її природи, котра є нічим іншим як її сутністю. Отже, досконалість не знищує існування речі, але, навпаки, дає його; недосконалість же знищує його, і тому ні в чиему іншому існування ми не можемо бути більш впевнені, ніж в існуванні абсолютно нескінченної і досконалої істоти, тобто Бога. Дійсно, оскільки його сутність виключає будь-яку недосконалість і містить в собі абсолютну досконалість, то цим вона усуває будь-яку причину сумнівів в його існуванні і дає найвищу впевненість в ньому, що, я думаю, буде зрозуміло і для посередньої уваги.

ТЕЗА XII

Не може бути правильно зрозумілим жоден атрибут субстанції, з котрого впливало би, що субстанція може бути розділена.

Доведення

Бо частини, на котрі поділялася б уявлена субстанція, або збережуть сутність субстанції, або ні. Якщо перше, тоді (за тезою 8) кожна частина має бути нескінченною і (за тезою б) причиною себе і (за тезою 5) має складатися із різного атрибута, а тому із однієї субстанції може скластися їх кілька, що (за тезою б) абсурдно. До цього слід додати, що частини (за тезою 2) не мали нічого спільного зі своїм цілим, і ціле (за визначенням 4 і тезою 10) могло б існувати і бути уявленим без своїх частин; у безглуздість цього не сумнівається ніхто. Якщо ж припустити друге, тобто що частини не збережуть природи субстанції, тоді з цього впливало би, що коли вся субстанція розділилася б на рівні частини, то вона втратила б природу субстанції й перестала б існувати, що (за тезою 7) абсурдно.

ТЕЗА XIII

Абсолютно нескінченна субстанція неподільна.

Доведення

Бо якби вона була подільна, то частини, на котрі вона була б розділена, або збережуть природу субстанції абсолютно нескінченною, або ні. Якщо перше, то, значить, буде кілька субстанцій з однією і тією ж природою, що (за тезою 5) безглуздо. Якщо ж прийняти друге, то це значило б (як вище), що абсолютно нескінченна субстанція може перестати існувати, що (за тезою 11) також абсурдно.

Королларій

З цього випливає, що жодна субстанція і, отже, жодна тілесна субстанція, оскільки вона — субстанція, не може бути подільною.

Схолія

Що субстанція неподільна, ще простіше можна зрозуміти вже з того, що природа субстанції не може бути уявлена інакше як нескінченною і що під частиною субстанції не може бути уявлено ніщо інше, окрім скінченної субстанції, — що (за тезою 8) містить в собі явне протиріччя.

ТЕЗА XIV

Окрім Бога немає і не може бути уявлена жодна субстанція.

Доведення

Оскільки Бог є абсолютно нескінченною істотою, у котрій не можна заперечувати жодного атрибута, що виражає сутність субстанції (за визначенням 6), і він існує (за тезою 11), то якби була окрім Бога яка-небудь інша субстанція, вона мала би бути такою, котру можна було б пояснити за допомогою якого-небудь атрибута Бога, і, таким чином, існували б дві субстанції з одним і тим же атрибутом, що (за тезою 5) абсурдно; саме тому поза Богом не може бути жодної субстанції і, отже, не може бути жодна й уявлена. Бо якщо б вона могла бути уявлена, то обов'язково мала б уявлятися як існуюча; але це (за першою частиною цього доведення) безглуздо. Отже, поза Богом не існує і не може бути уявлено жодної субстанції, — що і треба було довести.

Королларій I

З цього найяснішим чином випливає 1, що Бог єдиний, тобто (за визначенням 6) в природі речей існує лише одна субстанція, і вона абсолютно нескінченна, як ми вже дали зрозуміти у схолії до тези 10.

Королларій II

Випливає 2, що річ протяжна і річ мисляча є або атрибутами Бога, або (за аксіомою 1) станами атрибутів Бога.

ТЕЗА XV

Все, що є, є у Богові, і без Бога нічого не може бути і не може бути уявлено.

Доведення

Окрім Бога не існує і не може бути уявлена існуючою жодна субстанція (за тезою 14), тобто (за визначенням 3) річ, котра існує в собі і уявляється за допомоги себе. Стани (за визначенням 5) без субстанції не існують і не можуть бути уявлені; тому вони можуть існувати в одній божественній природі і лише за її допомоги можуть бути уявлені. А окрім субстанції і станів немає нічого (за аксіомою 1). Отже, без Бога немає нічого і нічого не може бути уявлено, — що і треба було довести.

Схолія

потрібно збільшуватися і, нарешті, із визначеної перетвориться на невизначену. А оскільки ці абсурдні твердження випливають, на їхню думку, з того, що передбачається нескінченна величина, то вони і роблять висновок звідси, що тілесна субстанція має бути скінченною і, отже, не належить до сутності Бога. Другий аргумент також виводиться з найвищої досконалості Бога. Бог, кажуть вони, оскільки він є найвище досконалою істотою, не може страждати, а тілесна субстанція, оскільки вона подільна, може страждати; з цього випливає, що вона не належить до сутності Бога. Такі є аргументи, котрі я знаходжу у письменників і котрими вони намагаються показати, що тілесна субстанція негідна божественної природи і не може належати їй. Але хто був достатньо уважний, той зрозуміє, що я вже відповів на це, оскільки ці аргументи ґрунтуються тільки на тому, що тілесна субстанція передбачається такою, котра складається із частин, абсурдність чого я вже показав (теза 12 з королларієм, теза 13). Потім, хто хоче правильно зважити всі аргументи, той побачить, що всі ті абсурдні тези (чи всі ці тези абсурдні, я поки не торкаюсь), з котрих хочуть зробити висновок, що протяжна субстанція скінченна, випливають зовсім не з того, що величина передбачається нескінченною, але з того, що нескінченна величина передбачається вимірною і складається із скінченних частин; тому з впливаючих звідси нісенітниць не можна зробити жодного іншого висновку крім того, що нескінченна величина не може бути вимірною і не може складатися із скінченних частин. А це те саме, що ми вже довели вище (за тезою 12 та ін.). Таким чином, стріла, котру пускають в нас, повертається до

самих же наших супротивників. Отже, якщо вони з усього цього абсурду мають намір все-таки зробити висновок, що протяжна субстанція має бути скінченною, то вони роблять так само, якщо б хто-небудь, уявивши, що коло має властивість квадрата, зробив із цього висновок, що коло не має центру, а лінії, проведені з нього до окружності, всі рівні. Бо для того, щоб зробити висновок, що тілесна субстанція, котра насправді може бути уявлена не інакше як нескінченною, єдиною і неподільною (див. тези 8, 5 і 12), вони уявляють собі, що вона складається із скінчених частин, що вона багатократна і подільна. Подібним же чином й інші, уявивши, що лінія складається з точок, вміють вигадувати багато аргументів, котрі доводять, що лінія не може бути подільна до нескінченності. І дійсно, однаково безглуздо як припускати, що тілесна субстанція складається з тіл або частин, так і допускати, що тіло складається з поверхонь, поверхні — з ліній і лінії, нарешті, з точок. Це мають визнати всі, хто знає, що чітка підстава є безпомилковою, і особливо ті, хто заперечує існування порожнечі. Насправді, якби тілесна субстанція могла бути поділена так, щоб її частини були реально відмінні, то чому одна частина не могла би бути знищена, в той час як інші залишалися б як і раніше з'єднаними між собою? І чому всі вони мали би бути так пристосовані, аби не було порожнечі? Звичайно, з речей, котрі реально відмінні одна від іншої, одна може бути без іншої і залишатися в своєму стані. Отже, якщо у природі немає порожнечі (про що йтиметься в іншому місці), але всі речі мають з'єднуватися так, щоб не було порожнечі, то з цього також випливає, що вони не можуть бути реально відмінними, тобто тілесна субстанція, наскільки вона є субстанцією, не може ділитися. Якщо ж хто-небудь запитає, чому ми від природи схильні ділити величину, то я відповім йому, що величина уявляється нами двома способами, а саме: або абстрактно і поверхнево, так, як ми її уявляємо собі, або як субстанція, що робить лише один розум. Отже, якщо ми розглядаємо величину так, як вона уявляється в уяві, — що ми часто і легше робимо, то вона є скінченною, подільною і складається з частин; якщо ж ми почнемо розглядати її такою, котра вона є у розумі, і уявляти її, наскільки вона є субстанцією, — що дуже важко, тоді, як ми вже довели, вона виявиться нескінченною, єдиною і неподільною. Це буде досить зрозуміло для всіх, хто вміє відрізнити уяву від розуму, особливо якщо мати на увазі те, що матерія скрізь одна й та ж і що частини в ній різняться тільки тоді, коли ми уявляємо її підвладною різним станам, тому частини її різняться лише модально (за способом існування), а не реально. Наприклад, воду, наскільки вона є водою, ми уявляємо подільною і частини її віддільними одна від іншої; але якщо розглядати її як тілесну субстанцію, то вона не ділиться і не розпадається. Потім, вода, як вода, народжується і псується; але як субстанція вона і не народжується, і не псується. І цим, мені здається, я відповів і на другий аргумент, оскільки він також ґрунтується на тому, ніби матерія як субстанція є подільною і складається з частин. І навіть якби не було цього, я все-таки не розумію, чому вона не гідна божественної природи, оскільки (за тезою 14) поза Богом не може бути іншої субстанції, дію котрої вона могла б відчувати. Все, кажу я, існує у Богові, і все, що відбувається, відбувається за одними лише законами нескінченної природи Бога і впливає із необхідності його сутності (як я зараз покажу). Тому в жодному сенсі не можна сказати, що Бог випробовує дію іншої речі або що протяжна субстанція не гідна божественної природи, хоча б вона передбачалася подільною, тільки б при цьому допускатися, що вона є вічною і нескінченною. Але поки що досить про це.

ТЕЗА XVI

Із необхідності божественної природи має впливати нескінченна множина речей (тобто все, що може підпадати нескінченному розуму) нескінченними способами.

Доведення

Ця теза має бути зрозумілою кожному, якщо тільки досягнути те, що з даного визначення кожної речі розум виводить багато властивостей, котрі неодмінно впливають із неї⁶, і тим їх більше, чим більше реальності виражає визначення речі, тобто чим більше реальності містить в собі сутність певної речі. Але оскільки божественна природа має абсолютно нескінченні атрибути (за визначенням б), кожен з котрих виражає нескінченну в своєму роді сутність, то з її необхідності обов'язково має впливати нескінченна множина речей⁷ нескінченними способами, — що і треба було довести.

Королларій I

Звідси впливає, по-перше, що Бог є діючою причиною всіх речей, котрі можуть підпадати нескінченному розуму.

Королларій II

Впливає, по-друге, що Бог сам собою, а не випадково, є причиною.

⁶ Тобто із самої сутності речі.

⁷ Тобто все, що може підпадати нескінченному розуму.

Королларій III

Впливає, по-третє, що Бог є абсолютно першою причиною.

ТЕЗА XVII

Бог діє лише за законами своєї природи і ніхто його не примушує.

Доведення

Що нескінченне абсолютно впливає з однієї необхідності божественної природи або (що те ж саме) лише із законів тієї ж природи, це ми вже показали у тезі 16, а у тезі 15 довели, що ніщо не може бути уявлене без Бога, але що все існує у Богові. Тому поза ним не може бути нічого, що визначало б або примушувало його до дії, і тому Бог діє лише за законами своєї природи і ніхто його не примушує, — що і треба було довести.

Королларій I

З цього впливає, по-перше, що не існує жодної причини, котра б внутрішньо або зовнішньо спонукала б Бога до дії, окрім досконалості його природи.

Королларій II

Впливає, по-друге, що один тільки Бог є вільною причиною. Бо один тільки Бог існує з однієї лише потреби своєї природи (за тезою 11 і королларієм 1 тези 14) і діє з однієї лише необхідності своєї природи (за попередньою тезою). Тому (за визначенням 7) він один є вільною причиною, — що і треба було довести.

Схолія

Деякі вважають, що Бог є вільною причиною тому, що він, на їх думку, може зробити, щоби те, що, як ми сказали, впливає із його природи, тобто що знаходиться в його владі, не здійснювалося або не створювалося ним. Але це так само, якщо б хто-небудь сказав, що Бог може зробити, щоби з природи трикутника не впливало, що його три кути дорівнюють двом прямим кутам, або щоби з даної причини не відбулася дія, що абсурдно. Далі і без допомоги цієї тези я покажу, що ні розум, ні воля не належать до природи Бога. Втім, я знаю, що багато хто думає, ніби вони можуть довести, що природі Бога належить найвищий розум і вільна воля; бо, за їх словами, вони не знають нічого досконалішого, що вони можуть приписати Богові, як то, що в нас є найвища досконалість. Далі, хоча вони і уявляють Бога в дії найрозумнішим, однак не вірять, щоб він міг зробити існуючим все, що він дійсно собі уявляє, бо цим, на їх думку, знищувалася б могутність Бога. Якби, кажуть вони, він створив все, що є в його розумі, то він вже не міг би створити нічого більше, що, на їх думку, суперечить всемогутності Бога. Тому вони воліють стверджувати, що Бог до всього ставиться байдуже і не творить нічого, крім того, що він з якоїсь абсолютної волі визначив створити. Але мені здається, що я досить зрозуміло довів (див. тезу 16), що із найвищої могутності Бога або із нескінченної природи впливляла нескінченна множина речей нескінченними способами, тобто все неодмінно впливало або постійно впливає із такою ж необхідністю; абсолютно так само, як із природи трикутника від вічності було і вічно буде впливати, що його три кути дорівнюють двом прямим. Тому всемогутність Бога від вічності була діяльною і навіки буде залишатися в тій же діяльності. Цим способом, принаймні на мою думку, всемогутність Бога встановлюється набагато досконаліше. Мої супротивники, здається, навіть відкидають всемогутність Божу⁸. Бо вони змушені визнати, що Бог містить у своєму розумі нескінченну множину речей, котрі можуть бути створені, але котрих, проте ж, він ніколи не буде спроможний створити. В іншому ж випадку, тобто якби він творив все, що він містить у своєму розумі, то цим він, на їхню думку, виснажив би свою всемогутність і став би недосконалим. Тому, щоби встановити досконалість Бога, вони змушені разом з тим стверджувати, що він не може створити все, на що розповсюджується його могутність; але я не знаю, чи можна придумати щось більш безглузде і невідповідне до всемогутності Бога. Далі⁹, якщо до вічної сутності Бога належать розум і воля, то, звичайно, кожен із цих атрибутів слід розуміти інакше, ніж це звичайно уявляють люди. Бо розум і воля, котрі становили б сутність Бога, мали б відрізнятися від нашого розуму і волі, як небо від землі, і схожість між ними полягала б тільки в назві, так само, як схожі між собою собака-сузір'я, і собака-гавкаюча тварина. Це я доведу наступним чином: якщо розум належить до божественної природи, то він не може, за природою своєю, як наш розум, бути позаду зрозумілих речей (як багато хто думає) або ж бути одночасно із ними, оскільки Бог в силу своєї причинності існує раніше усіх речей (за королларієм I тези 16), але, навпаки, істина і формальна сутність речей саме така тому, що такою об'єктивно існує у розумі Бога. Тому розум Бога, наскільки він уявляється складовою сутності божої, є дійсно причиною речей — як їх сутності, так і їх існування. І це, здається, було

⁸ Відверто кажучи.

⁹ Щоб сказати тут що-небудь про розум і волю, котрі ми приписуємо Богу.

помічено й тими, котрі стверджували, що розум Бога, воля і сила — те ж саме. Отже, якщо розум Бога є єдиною причиною речей, тобто (як ми показали) як їх сутності, так і їх існування, то він неодмінно має бути відмінний від них як щодо сутності, так і щодо існування. Бо створене причиною відрізняється від своєї причини саме тим, що воно отримує від причини. Наприклад, людина є причиною існування, але не сутності іншої людини¹⁰; звідси по суті вони можуть бути абсолютно подібними, але мають різнитися за існуванням. Тому якщо існування одного скінчиться, то внаслідок цього не скінчиться існування іншого; але якщо б сутність одного могла би бути знищена і стати помилковою, то була б знищена також сутність іншого. На цій підставі річ, котра є причиною і сутності, і існування якої-небудь дії, має відрізнятися від такої дії як щодо сутності, так і щодо існування. Але розум Бога є причиною і сутності, і існування нашого розуму; таким чином, розум Бога, оскільки він уявляється складовою божественної сутності, відрізняється від нашого розуму як щодо сутності, так і щодо існування, і ні в чому іншому не може бути схожий із ним, окрім назви, як нам хотілося довести. Щодо волі доведення може бути розвинене точно таким же чином, як це легко може бачити кожен.

ТЕЗА XVIII

Бог є постійною (іманентною), а не перехідною, причиною всіх речей.

Доведення

Все, що існує, існує у Богові і має бути уявлене за допомоги Бога (за тезою 15), і тому (за королларієм I тези 16) Бог є причиною речей, котрі перебувають у ньому. Це перше. Далі, поза Богом не може бути жодної субстанції, тобто (за тезою 14) речі (за визначенням 3), котра існувала б поза Богом, в собі. Це друге. Отже, Бог є іманентною, а не перехідною, причиною речей — що і треба було довести.

ТЕЗА XIX

Бог або всі атрибути Бога є вічними.

Доведення

Бо Бог є (за визначенням 6) субстанцією, котра (за тезою 11) неодмінно існує, тобто (за тезою 7) субстанцією, до природи котрої належить існування, або — що те ж саме — із визначення котрої випливає, що він існує: таким чином (за визначенням 8), він є вічним. Далі, під атрибутами Бога треба розуміти те, що (за визначенням 4) виражає сутність божественної субстанції, тобто те, що належить до субстанції: те саме, кажу я, що мають містити в собі і атрибути. Але до природи субстанції (як я вже довів тезою 1) належить вічність; таким чином, кожен із атрибутів має містити в собі вічність, а тому всі вони є вічними, — що і треба було довести.

Схолія

Ця теза якнайкраще розкривається також тим способом, котрим я довів (теза 11) існування Бога. Із цього доведення, кажу я, випливає, що існування Бога, як і його сутність, є вічною істиною, потім, у 1-ій частині, 19 тезі *Principiorum philosophiae Cartesii* (Принципи Декартової філософії) я іншим способом довів вічність Бога, і тут немає потреби повторювати його.

ТЕЗА XX

Існування Бога і його сутність — те ж саме.

Доведення

Бог (за попередньою тезою) та всі його атрибути є вічними, тобто (за визначенням 8) кожен із його атрибутів виражає існування. Таким чином, ті ж самі атрибути Бога, котрі (за визначенням 4) виражають його вічну сутність, виражають разом із тим і його вічне існування, тобто те саме, що становить сутність Бога, становить разом із тим і його існування; тому існування і сутність його — те ж саме, що і треба було довести.

Королларій I

Звідси випливає 1, що існування Бога, як і його сутність, є його вічною істиною.

Королларій II

Випливає 2, що Бог або всі його атрибути є незмінними. Бо якби вони змінювалися щодо існування, то мали б також (за попередньою тезою) змінюватися і щодо сутності, тобто (як зрозуміло само собою) з істинних стати помилковими, — що абсурдно.

¹⁰ Це вічна істина.

ТЕЗА XXI

Все, що впливає із абсолютної природи якого-небудь атрибута Бога, мало б завжди і нескінченно існувати, або ж за допомоги того ж атрибута існує вічно і нескінченно.

Доведення

Хто заперечує це, нехай уявить, якщо можливо, що в якому-небудь атрибуті Бога із його абсолютної природи впливає що-небудь, що звичайно і має обмежене існування або тривалість; наприклад, у мисленні ідея Бога. Але мислення, коли воно передбачається атрибутом Бога, неодмінно, (за тезою 11) нескінченне за своєю природою. Оскільки ж воно містить в собі ідею Бога, воно передбачається скінченим. Але скінченим (за визначенням 2) воно може бути уявлене тільки тоді, коли воно обмежується мисленням, але не мисленням, оскільки воно встановлює ідею Бога (в цьому сенсі воно передбачається скінченим), а отже, мисленням, оскільки воно не встановлює ідеї Бога, котре, однак, (за тезою 11) має неодмінно існувати. Таким чином, нам дається мислення, що не встановлює ідею Бога, і тому із його природи, оскільки воно є абсолютним мисленням, не впливає неодмінно ідея Бога (бо воно уявляється таким, що встановлює, і таким, що не встановлює ідею Бога), — що суперечить припущенню. Тому якщо ідея Бога в мисленні або що-небудь інше (однаково що, оскільки доведення має універсальний характер) в якому-небудь атрибуті Бога впливає із необхідності його абсолютної природи, то воно обов'язково має

бути нескінченим. Це перше. Далі, те, що таким чином впливає із необхідності природи якого-небудь атрибута, не може мати певної тривалості. Бо якщо ти заперечуєш це, то припусти, що річ, котра впливає із необхідності природи якого-небудь атрибута, міститься в якому-небудь атрибуті Бога, наприклад, ідея Бога — в мисленні, і припусти, що вона коли-небудь не існувала або не буде існувати. Але оскільки мислення передбачається атрибутом Бога, то воно і має неодмінно існувати і бути незмінним (за тезою 11, королларієм II тези 20). Тому за межами тривалості ідеї Бога (бо передбачається, що вона коли-небудь не існувала або не буде існувати) має існувати мислення без ідеї Бога; але це суперечить висловленим припущенням, оскільки ми припустили, що із даного мислення неодмінно впливає ідея Бога. Отже, ідея Бога в мисленні або що-небудь інше, що неодмінно впливає із абсолютної природи якого-небудь атрибута Бога, не може мати обмеженої тривалості, але за допомоги цього самого атрибута існує вічно. Це друге. Зауваж, що це ж саме слід стверджувати про будь-яку річ, котра в якому-небудь атрибуті Бога неодмінно впливає із абсолютної природи Бога.

ТЕЗА XXII

Все, що впливає з іншого якого-небудь атрибута Бога, оскільки воно змінено такою видозміною, котра за тим самим атрибутом неодмінно і нескінченно існує, також має неодмінно і нескінченно існувати.

Доведення

Доведення цієї тези ведеться таким же способом, як і попереднє.

ТЕЗА XXIII

Будь-який стан (modus), котрий неодмінно і нескінченно існує, мав би неодмінно впливати або із абсолютної природи якого-небудь атрибута Бога, або із якого-небудь атрибута, зміненого такою видозміною, котра і неодмінно, і нескінченно існує.

Доведення

Бо стан полягає в іншому, за допомоги чого він має уявлятися (за визначенням 5), тобто (за тезою 15) знаходиться в одному тільки Богові і може бути уявлений тільки за допомоги Бога. Отже, якщо стан уявляється неодмінно існуючим і нескінченим, то про те й інше слід зробити висновок: або він має бути уявлений за допомоги якого-небудь атрибута Бога, оскільки він уявляється таким, що виражає нескінченність і необхідність існування, або (що, за визначенням 8, те ж саме) вічність, тобто (за визначенням 6 і тезою 19) оскільки він розглядається абсолютно. Таким чином, стан, котрий існує і неодмінно, і нескінченно, має впливати із абсолютної природи якого-небудь атрибута Бога; і це або безпосередньо (про що теза 21), або за допомоги якої-небудь видозміни, котра впливає із його абсолютної природи, тобто (за попередньою тезою) котра існує і неодмінно, і нескінченно, — що і треба було довести.

ТЕЗА XXIV

Сутність речей, що походять від Бога, не містить в собі існування.

Доведення

впливає із визначення 1. Бо те, природа чого (розглядається сама в собі) містить в собі існування, є

самопричиною і існує тільки внаслідок однієї потреби своєї природи.

Королларій

З цього випливає, що Бог є не тільки причиною того, щоби речі почали існувати, але також і того, що вони продовжують існувати, або (вживаючи схоластичний термін) Бог є причиною буття (essendi) речей. Бо існують речі або не існують, але як тільки ми осягаємо їх сутність, знаходимо, що вона не містить в собі ні існування, ні тривалості; тому сутність речей не може бути причиною ні їх існування, ні їх тривалості, а може бути причиною тільки Бог, до однієї природі котрого належить існування (за королларієм I тези 14).

ТЕЗА XXV

Бог є не лише діючою причиною існування речей, але і їх сутності.

Доведення

Якщо ти заперечуєш це, то, значить, Бог не є причиною сутності речей, і, таким чином (за аксіомою 4), сутність речей може бути уявлена без Бога. Але це (за тезою 15) абсурдно. Отже, Бог є причиною і сутності речей, — що і треба було довести.

Схолія

Ця теза ще ясніше впливає із тези 16. Бо з неї випливає, що із даної божественної природи неодмінно має впливати висновок як про сутність речей, так і про їх існування; і, кажучи коротко, в якому сенсі Бог називається причиною себе, в такому ж він має бути названий і причиною всіх речей, що ще ясніше буде видно із наступного королларія.

Королларій

Окремі речі є нічим іншим, як видозмінами атрибутів Бога або станами, в котрих атрибути Бога виражаються відомим і визначеним способом. Доведення впливає із тези 15 і визначення 5.

ТЕЗА XXVI

Річ, котра визначена до якої-небудь діяльності, неодмінно була так визначена Богом; а котра не визначена Богом, та не може сама себе визначити до діяльності.

Доведення

Те, що визначає речі до якої-небудь діяльності, безумовно є чимось позитивним (як це само собою зрозуміло); тому Бог, з потреби своєї природи, є діючою причиною як його сутності, так і існування (за тезами 25 і 16). Це перше. З цього зрозумілішим чином впливає друга частина тези. Бо якби річ, котра не визначається Богом, могла сама себе визначати, то перша частина цієї тези була б помилковою, — що абсурдно, як ми показали.

ТЕЗА XXVII

Річ, котра визначена Богом до якої-небудь діяльності, не може зробити сама себе невизначеною до діяльності.

Доведення

Ця теза впливає із аксіоми 3.

ТЕЗА XXVIII

Все окреме або кожна річ, котра є скінченною і має визначене існування, може існувати і визначатися до діяльності не інакше, якщо вона визначається до існування і діяльності іншою причиною, котра також є скінченною і має визначене існування; і, у свою чергу, ця причина може існувати і визначатися до діяльності не інакше, якщо вона визначається до існування і діяльності іншою причиною, котра також є скінченною і має визначене існування, і так до нескінченності.

Доведення

Все, що визначене до існування і діяльності, визначене так Богом (за тезою 26 і королларієм тези 24). Але те, що є скінченим і має визначене існування, не могло бути створеним абсолютною природою якого-небудь атрибута Бога; бо все, що впливає із абсолютної природи якого-небудь атрибута Бога, є нескінченим і вічним (за тезою 21). Отже, воно мало б впливати із Бога або якого-небудь його атрибута, оскільки він уявляється зміненим (affectum) яким-небудь чином; бо крім субстанцій і станів (modi) не існує нічого (за аксіомою 1 і визначеннями 3 і 5), а стани (за королларієм тези 25) є нічим іншим, як видозмінами (affectiones) атрибутів Бога. Але із Бога або якого-небудь його атрибута, оскільки він піддався такій видозміні, котра є вічною і нескінченною, воно теж не могло впливати (за тезою 22). Отже, воно мало б

впливати або визначатися до існування і діяльності Богом або якими-небудь його атрибутом, оскільки він змінений видозміною, котра звичайно і має визначене існування. Це перше. Потім, у свою чергу, ця причина або цей стан (на тій самій підставі, котрою ми довели першу частину цієї тези) мали б визначатися іншою причиною, котра є також скінченною і має визначене існування, а ця остання, у свою чергу (на тій самій підставі), ще іншою, і так постійно (на тій самій підставі) до нескінченності, що і треба було довести.

Схолія

Оскільки щось мало би бути створене Богом безпосередньо, є саме тим, що неодмінно впливає із його абсолютної природи за допомоги цих перших атрибутів, котрі, однак, не можуть ні існувати, ні бути уявлені без Бога, то з цього впливає 1, що Бог є для речей, безпосередньо створених ним, абсолютно найближчою причиною, а не в своєму роді, як кажуть. Бо дії Бога не можуть ні існувати, ні бути уявлені без своєї причини (за тезою 15 і королларієм тези 24). Впливає 2, що Бог не може бути власне названий віддаленою причиною окремих речей інакше, як тільки в тому сенсі, щоби відрізнити ці речі від тих, котрі він створив безпосередньо або, краще, котрі впливають із його абсолютної природи. Бо під віддаленою причиною ми розуміємо таку, котра жодним чином не пов'язана із дією. Але все, що існує, існує у Богові, і так залежить від Бога, що без нього не може ні існувати, ні бути уявлене.

ТЕЗА XXIX

У природі речей немає нічого випадкового, але все визначене необхідністю божественної природи до існування і діяльності відомим чином.

Доведення

Все, що існує, існує у Богові (за тезою 15). Бог же не може бути названий випадковою річчю, бо (за тезою 11) він існує неодмінно, а не випадково. Потім, стани божественної природи впливли із неї теж неодмінно, а не випадково (за тезою 16), і це, чи розглядається божественна природа абсолютно (за тезою 21), чи оскільки вона розглядається визначеною до діяльності відомим чином (за тезою 27). Далі, Бог не тільки є причиною цих станів, оскільки вони просто існують (за королларієм тези 24), але навіть і оскільки вони розглядаються визначеними до якої-небудь діяльності (за тезою 26). Якщо б вони (за тією ж тезою) не були визначені Богом, то неможливо, а не є випадковістю, щоби вони самі визначали себе; і навпаки (за тезою 27), якщо вони визначені Богом, то неможливо, а не є випадковістю, щоби вони зробили самі себе невизначеними. Тому все визначено необхідністю божественної природи не лише до існування, але і до існування і діяльності відомим чином, і немає нічого випадкового, — що і треба було довести.

Схолія

Перш ніж я буду продовжувати далі, хочу пояснити або краще нагадати, що слід розуміти у нас під *natura naturans* (природою діючою, творчою) і що під *natura naturata* (природою пасивною, створеною). Я думаю, що вже видно із попереднього, що під *natura naturans* слід розуміти те, що існує в собі і уявляється за допомоги себе, або ті атрибути субстанції, котрі виражають вічну і нескінченну сутність, тобто (за королларієм 1 тези 14 і королларієм 2 тези 17) Бога, оскільки він розглядається як вільна причина. Під *natura naturata* я розумію все те, що впливає із необхідності природи Бога або кожного із атрибутів Бога, тобто всі стани (*modi*) атрибутів Бога, оскільки вони розглядаються як речі, котрі існують у Богові і котрі без Бога не можуть ані існувати, ані бути уявлені.

ТЕЗА XXX

Розум діючо-скінченний або діючо-нескінченний має охоплювати атрибути Бога і видозміни (*affectiones*) Бога і нічого іншого.

Доведення

Істинна ідея має бути згідна зі своїм предметом (за аксіомою 6), тобто (як зрозуміло само собою) те, що міститься у розумі об'єктивно, неодмінно має знаходитися у природі. Але у природі (за королларієм 1 тези 14) є тільки одна субстанція, саме Бог, і немає жодних інших видозмін (за тезою 15), крім тих, котрі містяться у Богові і котрі (за тією ж тезою) без Бога не можуть ані існувати, ані бути уявлені. Отже, розум діючо-скінченний і діючо-нескінченний має охоплювати атрибути Бога і видозміни Бога, і нічого іншого, — що і треба було довести.

ТЕЗА XXXI

Діючий розум, чи буде він скінченний або нескінченний, так само як і воля, бажання, любов тощо, мають належати до створеної природи (*natura naturata*), а не творчої (*natura naturans*).

Доведення

Бо під розумом (як зрозуміло само собою) ми розуміємо не абсолютне мислення, а тільки відомий стан (modus) мислення, котрий відрізняється від інших, тобто від бажання, кохання та ін., і тому (за визначенням 5) він має бути уявлений за допомоги абсолютного мислення; саме (за тезою 15 і визначенням 6) він за допомоги якого-небудь атрибута Бога, що виражає вічну і нескінченну сутність мислення, має бути так уявлений, що без нього воно не може ані існувати, ані бути уявленим. І тому (за схолією тези 29) цей стан (modus) має належати до natura naturata, а не до naturans, як і решта станів мислення, — що і треба було довести.

Схолія

Підстава, чому я говорю тут про діючий розумі, не та, ніби я припускаю, що є який-небудь розум тільки у можливості; але оскільки я хочу уникнути будь-якої плутанини, то і говорю тільки про річ, що уявляється нами найяснішим чином, тобто про саме розуміння, оскільки ми нічого не уявляємо яснішого. Бо ми не можемо розуміти нічого, що б не вело до більш досконалого пізнання розуміння.

ТЕЗА XXXII

Воля не може бути названа вільною причиною, але тільки необхідною.

Доведення

Воля, так само як і розум, є лише станом мислення; тому (за тезою 28) кожне бажання не може існувати і визначатися до діяльності, якщо воно не визначається іншою причиною, а це, в свою чергу, знову іншою, і так до нескінченності. Але якщо припустити, що воля нескінченна, то вона також має визначатися до існування і діяльності Богом не оскільки він є абсолютною субстанцією, а оскільки він має атрибут, котрий виражає нескінченну і вічну сутність мислення (за тезою 23). Отже, у будь-якому випадку, чи уявляється воля скінченною, чи нескінченною, вона вимагає причини, котрою має визначатися до існування і діяльності; тому (за визначенням 7) вона не може бути названа вільною причиною, але тільки необхідною або вимушеною, — що і треба було довести.

Королларій I

З цього випливає, по-перше, що Бог діє по вільній волі.

Королларій II

Впливає, по-друге, що воля і розум так відносяться до природи Бога, як рух і спокій, і взагалі як все природне, що (за тезою 29) має визначатися Богом до існування і діяльності відомим чином. Бо воля так само, як і все інше, потребує причини, котрою б вона визначалася до існування і діяльності відомим чином. І хоча із даної волі чи розуму випливає нескінченна множина речей, однак на цій підставі також не можна сказати, що Бог діє по свободі волі, як щодо речей, котрі впливають із руху і спокою (бо і з них також випливає нескінченна множина), не можна сказати, що вони діють по свободі руху і спокою. Тому воля не більше належить до природи Бога, ніж все інше природне, але відноситься до неї таким же чином, як спокій, рух і все інше, що, як ми показали, випливає із необхідності божественної природи і нею визначається до існування і діяльності відомим чином.

ТЕЗА XXXIII

Речі не могли бути створені Богом жодним іншим чином і у жодному іншому порядку, як у тому, в котрому вони створені.

Доведення

Бо всі речі неодмінно впливали із даної природи Бога (за тезою 16) і необхідністю природи Бога визначені до існування і дії відомим чином (з тезою 29). Отже, якби речі могли бути іншої природи, або могли визначатися до діяльності іншим чином, так що порядок природи був би інший, тоді і природа Бога могла би бути іншою, ніж вона є; і тому (за тезою 11) вона також мала б існувати, а отже, могло би бути два або кілька богів, що (за королларієм 1 тези 14) абсурдно. Тому речі не могли бути створені жодним іншим чином і у жодному іншому порядку та ін. — що і треба було довести.

Схолія I

Оскільки я цим ясніше полуденного світла довів, що у речах абсолютно немає нічого, чому б вони могли назватися випадковими, то я хочу пояснити тут коротко, що ми будемо розуміти під випадковими; але перш поясню, що таке необхідне і неможливе. Яка-небудь річ називається необхідною або щодо своєї сутності, або щодо причини, бо існування якої-небудь речі неодмінно впливає або із самої її сутності і визначення або із даної діючої причини. Потім, на цій же підставі яка-небудь річ називається неможливою, чи тому саме, що сутність її або визначення містить в собі протиріччя, чи тому, що немає жодної зовнішньої причини, визначеної до створення цієї речі. Випадковою ж яка-небудь річ називається лише через недостатність нашого пізнання. Бо річ, щодо котрої ми не знаємо, чи містить сутність її в собі протиріччя, або

щодо котрої ми добре знаємо, що вона не містить в собі жодного протиріччя, та проте ж нічого не можемо стверджувати напевно щодо існування її, тому що від нас прихований порядок причин, — така річ не може здаватися нам ні необхідною, ні неможливою; і тому ми називаємо її випадковою, або можливою.

Схолія II

Із попереднього очевидно, що речі були створені Богом із найвищою досконалістю, оскільки вони неодмінно впливли із даної найдосконалішої природи. І це не виявляє жодної недосконалості у Богові; навпаки, саме досконалість його спонукає нас це стверджувати. Бо із протилежного цьому ясно випливало б (як я зараз показав), що Бог не є найвище досконалим; саме тому, що якби речі були створені яким-небудь іншим чином, то Богу слід було б приписати іншу природу, відмінну від тієї, котру ми змушені були приписати йому як найдосконалішій істоті. Але я не сумніваюся, що багато відкинуть цю думку як безглузду і не захочуть уважно вникнути в неї; і це на тій лише підставі, що вони звикли приписувати Богу іншу свободу, абсолютно відмінну від тієї, яку ми вказали (за визначенням 7), а саме абсолютну волю. Але я також не сумніваюся, що якби вони захотіли обговорити предмет і уважно осягнути ряд наших доведень, то вони цю свободу, котру вони приписують Богу, прямо відкинули б не тільки як помилкову, але і як таку, що являє собою велику перешкоду науці. Немає потреби повторювати тут те, що ми сказали в схолії до тези 17. Але власне для них я тепер покажу, що якщо навіть і погодитися, що воля належить до сутності Бога, то тим не менш із його досконалості випливає, що речі не могли бути створені Богом ані жодним іншим чином, ані порядком. І це легко довести, якщо ми спочатку розглянемо, з чим вони самі згодні, тобто що тільки від одного рішення і волі Бога залежить те, щоб кожна річ була тим, чим вона є. Бо інакше Бог не був би причиною всіх речей; а потім розглянемо те, що всі рішення Бога були від вічності прийняті самим Богом, бо в іншому випадку він був би викритий у недосконалості і непостійності. Але оскільки у вічності немає ні коли, ні раніше, ні після, то звідси, тобто із однієї вже досконалості Бога, випливає, що Бог ніколи не може і ніколи не міг вирішити що-небудь інакше, або, іншими словами, Бог не існував раніше своїх рішень і не може існувати без них. — Але скажуть, що якщо навіть і припустити, що Бог зробив іншу природу речей або що він від вічності вирішив як-небудь інакше щодо природи і її порядку, то із цього не випливала б недосконалість у Богові. — Але хто це скаже, той має припустити, що Бог може змінювати свої рішення. Бо якби Бог вирішив щодо природи та її порядку інакше, ніж як він вирішив насправді, тобто якщо припустити, що він уявляв собі інакше природу і мав інші бажання щодо неї, то, таким чином, він мав би тоді інший розум, ніж котрий він тепер має, і іншу волю, ніж котру він тепер має. А якщо Богу можна приписувати інший розум і іншу волю без будь-якої зміни його сутності і його досконалості, то чому ж він не міг би змінити свої рішення щодо створених речей і тим не менш залишатися однаково досконалим? Насправді щодо його сутності та досконалості абсолютно все однаково, як уявляти його розум і волю по відношенню їх до створених речей та їх порядку. Потім, всі філософи, котрих я тільки знаю, згодні з тим, що у Бога немає розуму у можливості, але є розум тільки діючий. А оскільки і розум Бога, і його воля не відрізняються від його сутності, із чим усі згодні, то із цього випливає, що якби він мав діючо інший розум та іншу волю, то і його сутність обов'язково була б іншою; і тому (як я зробив висновок спочатку) якби речі були створені Богом інакше, ніж котрі вони тепер, то розум Бога і його воля, тобто (як із цим погоджуються) його сутність була б іншою, що абсурдно.

Отже, якщо речі не могли бути створені Богом іншим способом і порядком і ця істина впливає із найвищої досконалості Бога, то жодна правильна підстава не може змусити нас вірити, що Бог не хотів створити все, що є у його розумі, із тією самою досконалістю, з котрою він це розуміє. — Але скажуть: в речах немає ні досконалості, ні недосконалості, але те, що є в них, заради чого вони вважаються досконалими або недосконалими, хорошими або поганими, залежить тільки від волі Бога; і тому якби Бог хотів, то міг би зробити так, щоб те, що тепер є досконалістю, стало б найбільшою недосконалістю, і навпаки; — Але чи не означає це відкрито стверджувати, що Бог, котрий неодмінно розуміє те, чого бажає, може своєю волею зробити так, щоби він розумів речі іншим чином, ніж котрим розуміє. А це (як я зараз показав) абсурд. Тому я можу повернути доведення проти самих супротивників наступним чином: «Все залежить від влади Бога. Таким чином, щоби речі могли існувати інакше, і воля Бога мала б існувати інакше; але воля Бога не може існувати інакше (як ми показали на підставі досконалості Бога); отже, і речі не можуть існувати інакше». Я зізнаюся, що ця думка, котра підпорядковує все якійсь байдужій волі Бога і все ставить у залежність від його свавілля, менше ухиляється від істини, ніж думка тих, хто стверджує, що Бог робить все із добрим наміром. Бо вони приймають щось поза Богом, що не залежить від Бога, до чого він у своїй дії прагне як до зразка або чого він намагається досягти як певної мети. Але це є ніщо інше, як підпорядковувати Бога долі, а абсурдніше цього не можна нічого стверджувати про Бога, котрий, як ми показали, є першою і єдиною вільною причиною як сутності всіх речей, так і їх існування. Тому не варто витрачати час на спростування цього абсурду.

Могутність Бога і є його сутність.

Доведення

Бо із однієї вже потреби сутності Бога випливає, що Бог є причиною самого себе (за тезою 11) і (за тезою 16 і його королларієм) всіх речей. Отже, могутність Бога, за котрою він сам і все існує і діє, є сама сутність його, — що і треба було довести.

ТЕЗА XXXV

Все, що ми уявляємо таким, що є у владі Бога, необхідно.

Доведення

Бо все, що є у владі Бога, так (за попередньою тезою) має міститися у його сутності, що із неї неодмінно випливає, а тому воно є необхідним, — що і треба було довести.

ТЕЗА XXXVI

Не існує нічого, із природи чого не впливала б яка-небудь дія.

Доведення

Все, що існує, виражає відомим і визначеним способом природу або сутність Бога (за королларієм тези 25), тобто (з тезою 34) все, що існує, виражає відомим і визначеним способом могутність Бога, котрий є причиною всіх речей і тому (за тезою 16) із нього має впливати яка-небудь дія, — що і треба було довести.

Додаток

Тим, що сказано вище, я пояснив природу Бога і його властивості, а саме: що він неодмінно існує; що він єдиний; що він існує і діє лише з однієї потреби своєї природи; що він є вільною причиною всіх речей і, таким чином, що все існує у Богові і так від нього залежить, що без нього не може ні існувати, ні бути уявлене, і, нарешті, що все було визначено Богом, але не по свободі волі або необмеженому свавіллі, а за абсолютною природою Бога або за його нескінченною могутністю.

У всіх випадках я намагався усувати забобони, котрі могли б заважати розумінню моїх доведень. Оскільки залишилося ще чимало забобонів, котрі могли і можуть заважати тому, щоб люди зрозуміли зв'язок речей так, як я його пояснив, то я вважав за потрібне піддати їх випробуванню розуму. І оскільки всі забобони, котрі я планую показати тут, залежать від того одного забобону, згідно з котрим люди припускають, що всі речі у природі, подібно до них самих, діють для якої-небудь мети, і навіть стверджують, що і сам Бог спрямовує все до відомої визначеної мети (бо вони кажуть, що Бог створив все для людини, а людину створив для того, щоби вона шанувала його), — то я спершу розгляну один цей забобон, тобто досліджуючи, по-перше, причину, чому багато хто звекає до цього забобону і чому всі від природи так схильні приймати його; потім покажу його помилковість і роз'ясню, яким чином утворилися із нього забобони про добро і зло, про заслугу і гріх, про похвалу і осуд, про порядок і змішання, про красу і потворство та інші речі того ж роду. Але тут не місце виводити це із природи людського духу. Достатньо, якщо я візьму за основу те, із чим всі мають бути згідні, а саме те, що всі люди народжуються, не знаючи причин речей, і що у всіх є прагнення шукати те, що для них корисно, і вони усвідомлюють це. З усього цього випливає, по-перше, що люди уявляють себе вільними, тому що усвідомлюють свої бажання і свої прагнення, тоді як про причини, котрі спонукають їх до бажань і прагнень, оскільки вони їм невідомі, вони й уві сні не думають. Впливає, по-друге, що люди роблять все для якої-небудь мети, а саме для користі, котрої вони бажають. Звідси випливає, що вони завжди бажають знати тільки скінченні причини здійснених дій, і якщо почують про них, то на цьому і заспокоюються, тому що у них немає причини для подальших сумнівів. Якщо ж про ці причини вони не можуть почути від інших, то їм нічого не залишається, як звернутися до самих себе і подумати про цілі, котрими вони самі зазвичай визначаються до подібних дій; таким-то чином за своїми властивостями вони відповідно розмірковують про властивості іншого. Далі, оскільки вони в собі і поза собою знаходять чимало засобів, котрі сприяють їм у досягненні користі, наприклад очі, щоб бачити, зуби, щоб жувати, рослини і тварини, щоб ними харчуватися, сонце, щоб їх освітлювати, море для того, щоб жити риби та ін., звідси і виникло, що вони дивляться на всі речі у природі як на засоби для своєї користі. Але оскільки вони знають, що всі ці засоби знайдені ними, але не створені ними, то звідси вони отримали привід думати, що є хтось інший, хто створив ці засоби для їхньої користі. Бо, прийнявши речі за засоби, вони не могли думати, що ці речі з'явилися самі собою; але за засобами, котрі вони зазвичай готують самі для себе, вони мали б дійти висновку, що є один або кілька правителів природи, обдарованих людською свободою, котрі про все для них подбали і все зробили для їхньої користі. І про їх властивості, оскільки про них вони ніколи нічого не чули, вони мали б судити зі своїх власних; і на цій підставі вони вирішили, що боги все спрямовують на користь людям, щоб цим прив'язати до себе людей і користуватися їх найбільшою

пошаною. З цього випливало, що кожен за своїм характером придумав різні способи шанувати Бога, щоб Бог любив його більше за інших і спрямовував всю природу на задоволення його сліпих побажань і ненаситної жадібності. І таким чином цей забобон перетворився на марновірство і пустив у розумі глибокі корені; а це і було причиною того, що кожен із особливим завзяттям намагався зрозуміти скінченні причини всіх речей і пояснити їх. Але, намагаючись показати, що природа нічого не робить даремно (тобто нічого такого, що б не служило користі людям), вони, мабуть, нічого іншого не показали, окрім того, що природа і боги марять так само, як і люди. Поглянь, будь ласка, до чого, зрештою, це призвело! Але крім багатьох корисних речей

у природі, люди мали б знайти чимало незручностей, як-то: бурі, землетруси, хвороби та ін., і вони вирішили, що ці незручності сталися внаслідок того, що боги розгнівалися через образи, котрих зазнали від людей, або через помилки, котрих вони допустили у своїй культурі; і хоча щоденний досвід спростовував це і незліченними прикладами доводив, що зручність і незручність однаково дістаються як чесним, так і нечесним, але вони все-таки не відмовлялися від застарілого забобону. Бо для них зручніше було серед невідомого, користі чого вони не знали, утримувати і це та таким чином залишатися у своєму сьогоденні і вродженому стані неосвіченості, ніж руйнувати всю цю будівлю і придумувати нову. Тому вони прийняли за безперечне, що рішення богів геть не перевищують людське розуміння. І ця думка, звичайно, була б єдиною причиною того, що світло істини вічно залишалося б прихованим для людського роду, якщо б математика, котра займається не цілями, а лише сутностями і властивостями форм, не показала людям іншої норми істини. Але і крім математики можна було б вказати інші причини (перерахування їх є зайвим), котрі могли б звернути увагу людей на ці загальні забобони і привести їх до істинного пізнання речей.

Цим я достатньо пояснив те, що обіцяв показати в першому пункті. А щоби показати, що природа не має жодної визначеної мети і що всі скінченні причини є тільки вигадками людей, для цього потрібно небагато. Бо я думаю, що це вже досить зрозуміло як із підстав і причин, котрими я пояснював походження цього забобону, так і з тези 16 і королларієв тези 32 і, крім того, з усього, чим я доводив, що все у природі розвивається з вічної потреби і з найвищою досконалістю. До цього, втім, я ще додам, що ця доктрина про цілі зовсім перекручує природу. Бо те, що насправді є причиною, вона вважає дією, і навпаки; потім, те, що у природі передує, вона робить наступним; і нарешті, те, що є найвищим і найдосконалішим, робить найнедосконалішим. Насправді¹¹, як впливає із тез 21, 22 і 23, та дія є найдосконалішою, котра створюється Богом безпосередньо, і чим більше що-небудь вимагає посередніх причин для свого створення, тим воно є недосконалішим. Але якщо речі, котрі безпосередньо створені Богом, створені з тієї причини, щоби Бог міг досягти своєї мети, тоді необхідно, щоби ці останні речі, з-за котрих створені ті перші, були досконалішими за всіх. Потім це вчення знищує досконалість Бога; бо якщо Бог діє для мети, то це відповідно означає, що він чогось бажає, чого у нього немає. І хоча богослови і метафізики створюють відмінність між метою потреби і метою уподібнення, проте визнають, що Бог робив все для себе, а не для речей, котрі мали б бути створені, оскільки вони не можуть вказати ранішого творіння, окрім Бога, нічого іншого, для чого діяв би Бог; тому вони змушені визнати, що Бог не мав того, для чого він побажав приготувати засоби, і що він прагнув до цього, як зрозуміло само собою. Тут не можна залишити без уваги і того, що послідовники цієї доктрини, котрі бажали показати свій розум у вигадуванні цілей речей, для того, щоб довести своє вчення, винайшли новий спосіб доведення, а саме — за допомоги доведення супротивників не до неможливого, а до незнання, — що показує, що для цього вчення не було жодного іншого засобу аргументації. Якщо, наприклад, з даху впав камінь і вбив кого-небудь, то вони цим своїм способом будуть доводити, що камінь впав для того, щоби вбити людину. Бо якщо б він, з волі Божої, не впав із цією метою, то яким чином могло б випадково з'єднатися стільки обставин, котрі збіглися (часто дійсно збігається разом багато обставин)? Якщо ти, може бути, відповіси, що це сталося тому, що дув вітер і людина в той час проходила повз, то вони заперечать, а чому ж тоді дув вітер і чому ж саме людина проходила повз якраз в той час? Якщо б їм знову відповісти, що вітер піднявся тому, що море напередодні, ще при тихій погоді, вже починало хвилюватися і що людина йшла за запрошенням до свого друга, то вони знову запитують — бо немає кінця їх питанням — чому ж хвилювалося море і чому людина була запрошена в цей час? І так далі вони не перестануть питати про причини причин до тих пір, поки не дійдуть до волі Божої, тобто до притулку неосвіченості. Так само, спостерігаючи за будовою людського тіла, вони дивуються тому, що вони не розуміють причин такої вправної будови, вони роблять висновок, що воно створено не механічним, а божественним або надприродним мистецтвом, і створено так, щоб одна частина не шкодила іншій. Звідси випливає, що будь-хто з тих, що шукають справжні причини цих чудес і намагається зрозуміти речі у природі як вчений, а не просто дивується ним як дурень, часто-густо вважається еретиком і нечесливцем і проголошується таким з боку тих, котрих народ шанує як тлумачів природи і богів. Бо вони знають, що після усунення неосвіченості знищиться і сліпий подив, тобто єдине, чим вони володіють, засіб для їх аргументації і для підтримання їх авторитету.

¹¹ Опускаючи два перших пункти, котрі зрозумілі самі собою.

Але я залишаю це і переходжу до того, що я не встиг зробити в третьому пункті.

Після того як люди переконали себе, що все, що не робиться, робиться для них же самих, вони мали б у кожній речі вважати головним те, що особливо корисно для них, і уявляти самим прекрасним те, що діє на них найприємнішим чином. Звідси вони мали б скласти для себе поняття, за допомоги котрих пояснювали б природу речей, а саме: добро, зло, порядок, змішання, тепло, холод, краса, потворство та ін.; а оскільки вони вважають себе вільними, то із цього виникли такі поняття: похвала і осуд, гріх і заслуга. Про ці останні я буду говорити нижче, коли вже скажу про людську природу; але перші я поясню тут коротко. Все те, що веде до здоров'я та шанування Бога, люди назвали добром; все, що суперечить цьому, — злом. А оскільки ті, котрі не розуміють природи речей, нічого не можуть стверджувати про речі, але тільки уявляють речі та уяву приймають за розум, то вони твердо вірять, що є порядок в речах, не знаючи, однак, природи речей і своєї власної природи. Бо коли речі розташовані так, що те, що уявляють нам почуття, легко можна уявити в уяві і, отже, легко потім згадати це, тоді кажуть, що речі розташовані у хорошому порядку; якщо ж навпаки, то ми кажемо, що вони погано розташовані або перебувають у безладі. І оскільки для нас приємніше інших ті речі, котрі ми можемо легко уявити, тому люди і обирають порядок замість безладу, так само, якщо б порядок існував у самій природі, а не лише у нашій уяві; і вони кажуть, що Бог створив все у порядку, приписуючи таким чином, самі того не усвідомлюючи, уяву Богу, якщо тільки вони не думають, що Бог, піклуючись про уяву людей, спеціально розташував речі таким чином, щоб вони якомога легше могли бути уявлені. Адже їх не зупинить той факт, що є багато чого, що далеко перевершує нашу уяву, і ще більше такого, що її плутає з причини її слабкості. Але досить про це. Так точно й інші поняття є нічим іншим, як образами уяви, котрими різноманітно уражається здатність уяви, і котрі, однак, недосвідчені люди вважають головними атрибутами речей на тій підставі, що, як ми вже сказали, вони вірять, що всі речі створені для них, і тому називають природу якої-небудь речі доброю і злою, здоровою чи гнилою і зіпсованою — судячи з того, як вона діє на них. Наприклад, якщо рух, котрий передається нервам від предметів, що уявляються очима, сприяє здоров'ю, то предмети, котрими він викликаний, називаються красивими, в іншому ж випадку потворними. Ті речі, котрі діють на почуття за допомоги носа, називають запашними або смердючими, за допомоги мови — солодкими або гіркими, смачними і противними та ін.; предмети ж, що діють за допомоги дотику, називаються твердими або м'якими, шорсткими або гладкими і т. д. А те, що діє на слух, називають таким, що дає шум, звук або гармонію, і ця остання до того звела людей з розуму, що вони думають, ніби Бог насолоджується гармонією. Є навіть філософи, котрі переконані, ніби небесні рухи створюють гармонію. Все це досить чітко показує, що кожен судить про речі за налаштованістю свого головного мозку або, краще, отримані уявою враження приймає за самі речі. Тому немає нічого дивного¹², що між людьми, як ми знаємо із досвіду, відбувалося стільки суперечок, з котрих, нарешті, виник скептицизм. Бо хоча людські тіла багато в чому схожі між собою, проте між ними ще більше відмінного, і тому що один знаходить хорошим, то іншому здається поганим; де один бачить порядок, там інший знаходить безлад; що одному приємно, то іншому неприємно — і так у всьому. Але я не буду заглиблюватися в це тому, що тут недоречно розбирати цей предмет докладно, так і тому, що всі добре це знають. Адже всі повторюють фрази: скільки голів, стільки розумів; у кожного достатньо свого розуму; не менше відмінностей між мізками, ніж між смаками. Ці сентенції достатньо показують, що люди судять про речі за налаштованістю свого мозку і що вони більше уявляють речі, ніж розуміють їх. Бо якби вони розуміли речі, то вони¹³ всіх їх переконали б, принаймні, якби не виявили для них привабливості.

Отже, ми бачимо, що всі підстави, котрими натовп зазвичай пояснює природу, є нічим іншим, як лише образами уяви, і показують не природу тієї чи іншої речі, а тільки будову уяви; і оскільки ці образи мають назви, що ніби належать істотам, дійсно існуючим поза уявою, то я називаю їх істотами не розуму, а уяви; а тому всі аргументи проти нас, запозичені з таких понять, легко можуть бути відбиті. Насправді багато хто зазвичай аргументує таким чином: «Якщо все впливло із необхідності найдосконалішої природи Бога, то звідки взялося стільки недосконалостей у природі, як-то: псування речей, що доходить до смороду, потворство речей, що викликає огиду, безлад, зло, гріх та ін.» Але, як я щойно сказав, це легко спростовується. Бо досконалість речей слід оцінювати тільки за однією їх природою та їх могутністю; і не тому речі більш-менш досконалі, що вони тішать або ображають почуття людей, що вони корисні людській природі або огидні їй. Ті ж, котрі запитують, чому ж Бог не створив людей таким чином, щоби вони керувалися тільки вказівками розуму, я не відповім нічого іншого, як наступне: тому, що у нього був матеріал для створення усього від найвищого до найнижчого ступеня досконалості, або, кажучи точніше, тому, що закони його власної природи були такою мірою широкі, що вони були достатніми для створення всього, що

¹² Зазначимо між іншим.

¹³ Свідок — математика.

може бути уявлено якимось нескінченим розумом, як я довів у тезі 16. Ось такі забобони, котрі я хотів зазначити тут. Якщо є ще інші такого ж роду, то кожен при посередньому міркуванні може виправити їх.

Частина друга ПРИРОДА І ПОХОДЖЕННЯ ДУШІ

ПЕРЕДМОВА

Я переходжу тепер до пояснення того, що неодмінно мало б впливати із сутності Бога або вічної і нескінченної істоти, але, звичайно, не із всього (бо ми довели 16 тезою 1 частини, що нескінченне мало б впливати із неї нескінченими способами), а лише того, що може вести нас як рукою до пізнання людської душі і її найвищого блаженства.

ВИЗНАЧЕННЯ

I. Під тілом я розумію стан (*modus*), котрий виражає відомим і визначеним чином сутність Бога, наскільки вона розглядається як річ протяжна; див. ч. I, королларій тези 25.

II. Я кажу, що до сутності якої-небудь речі належить те, що якщо дано, то річ неодмінно належить, а якщо відібрано, то річ неодмінно знищується; іншими словами, те, без чого річ і навпаки, що без речі не може ані існувати, ані бути уявлено.

III. Під ідеєю я розумію уявлення (*conceptus*) душі, котре душа утворює тому, що вона є річ мисляча.

Пояснення

Я кажу уявлення, а не сприйняття (*perceptio*), на тій підставі, що це останнє слово ніби вказує, що душа знаходиться у пасивному відношенні до предмета. Але уявлення ніби виражає дію душі.

IV. Під повною (*adaequata*) ідеєю я розумію ту, котра, оскільки вона розглядається сама в собі без відношення до предмета, містить в собі усі властивості або внутрішні ознаки (*denominaciones Intrinsecas*) істинної ідеї.

Пояснення

Я кажу «внутрішнє», щоби виключити ту ознаку, котра є зовнішньою, а саме згоду ідеї зі своїм предметом.

V. Тривалість є невизначеним продовженням існування.

Пояснення

Я кажу «невизначене», оскільки воно не може бути визначено самою природою існуючої речі і навіть діючою причиною, котра саме передбачає необхідне існування речі, але не знищує його.

VI. Під реальністю і досконалістю я розумію те ж саме.

VII. Під окремими (*singuläres*) речами я розумію речі, котрі скінченні і мають визначене існування. Якщо кілька індивідуумів беруть участь в одній дії таким чином, що разом становлять причину однієї дії, то я до тих пір всіх їх розглядаю як одну одиничну річ.

АКСІОМИ

I. Людина мислить.

II. Стани (*modi*) мислення, як-то: любов, побажання, або якими б іншими словами не називалися душевні пристрасті, можуть бути лише тоді, коли в тому ж індивідуумі є ідея коханої, бажаної та іншої речі. Але ідея може існувати, навіть якщо не було б жодного іншого стану мислення.

III. Ми відчуваємо, що відоме тіло піддається дії на нього багатьма способами.

IV. Ми не можемо ані відчувати, ані сприймати жодних окремих речей, окрім тіл і станів мислення.

Постулати див. після тези 13.

ТЕЗА I

Мислення є атрибутом Бога; іншими словами, Бог є річ мисляча.

Доведення

Окремі мислення або те й інше мислення є станами, котрі виражають природу Бога відомим і визначеним чином (за королларієм тези 25 частини 1). Таким чином, Богу належить атрибут (за визначенням 5 частини 1), уявлення котрого міститься у всіх приватних мисленнях і за допомоги котрого вони самі уявляються. Отже, мислення є одним із нескінчених атрибутів Бога, котрий виражає вічну і нескінченну

сутність Бога (див. визначення 6 частини 1), або Бог є річ мисляча, — що і треба було довести.

Схолія

Таким чином, істота, котра може мислити нескінченне нескінченними способами, неодмінно є нескінченною в силу свого мислення. Отже, якщо, звертаючи увагу лише на одне мислення, ми уявляємо нескінченну істоту, то мислення неодмінно (за визначеннями 4 і 6 частини 1) є одним із нескінченних атрибутів Бога, чого ми і хотіли.

ТЕЗА II

Відстань є атрибутом Бога; іншими словами, Бог є річ протяжна.

Доведення

цієї тези розвивається тим же способом, що і доведення попередньої.

ТЕЗА III

У Богові неодмінно є ідея як його сутності, так і всього, що неодмінно впливає із його сутності.

Доведення

Бо Бог (за тезою 1 цієї частини) може мислити про нескінченне нескінченними способами, або (що те ж саме, за тезою 16 частини 1) може створити ідею своєї сутності і всього, що неодмінно впливає із неї. Але все те, що знаходиться у владі Бога, неодмінно існує (за тезами 3–5 частини 1). Таким чином, така ідея існує і (за тезою 15 частини 1) тільки у Богові, — що і треба було довести.

Схолія

Натовп під могутністю Бога розуміє вільну волю Бога і право на все, що існує і що тому взагалі розглядається як випадкове. Бо, кажуть, Бог має владу все зруйнувати і перетворити на ніщо. Крім того, могутність Бога досить часто порівнюється із могутністю царів. Але це ми спростували у королларіях 1 і 2 тези 32 частини 1; а у тезі 16 частини 1 показали, що Бог діє з такою ж необхідністю, з котрою він сам себе розуміє; тобто з котрою необхідністю впливає із божественної природи, щоби Бог розумів сам себе (як всі одноставно згідні із цим), з такою ж необхідністю впливає і те, щоби Бог створював нескінченну множину речей нескінченними способами. Потім у тезі 34 частини 1 ми показали, що могутність Бога є нічим іншим, як діючою сутністю Бога; і тому нам так само неможливо уявити собі Бога недіючим, як неможливо уявити його неіснуючим. Якщо б я захотів розвивати цю думку далі, то міг би тут же показати, що та могутність, котру натовп приписує Богу, є не тільки людською (це показує, що натовп уявляє Бога людиною або подібним до людини), але і містить в собі безсилля. Але я не хочу багато разів говорити про одне й те ж. Я тільки знову і знову прошу читача, щоби він знову осягнув те, що сказано про цей предмет у частині 1 від тези 16 і до кінця. Бо ніхто не буде в змозі зрозуміти правильно моїх думок, якщо не буде ретельно остерігатися того, щоби не змішувати могутність Бога із людською могутністю або правом царів.

ТЕЗА IV

Ідея Бога, з котрої нескінченне впливає нескінченними способами, може бути тільки одна.

Доведення

Нескінченний розум не охоплює нічого іншого, крім атрибутів Бога і його видозмін (за тезою 30 частини 1). Але Бог єдиний (за королларієм 1 тези 14 частини 1). Отже, ідея Бога, з котрої впливає нескінченне нескінченними способами, може бути тільки одна, — що і треба було довести.

ТЕЗА V

Формальне буття ідей визнає Бога причиною, оскільки лише він розглядається як річ мисляча, а не оскільки він виражається яким-небудь атрибутом; тобто ідеї як атрибути Бога, так і окремих речей визнають діючою причиною не сам зміст ідеї або сприйняття речі, але самого Бога, оскільки він є річ мисляча.

Доведення

Це впливає вже із тези 3 цієї частини. Бо ми там дійшли висновку, що Бог ідею своєї сутності і всього, що із нього неодмінно впливає, може створити через одне те, що він є річ мисляча, а не через те, що він є предметом своєї ідеї. Тому-то формальне буття ідей визнає Бога причиною, оскільки він є річ мисляча. Але це доводиться і інакше. Формальне буття ідей є станом мислення (як зрозуміло само собою), тобто (за королларієм тези 25 частини 1) станом, котрий природу Бога, наскільки він є річ мисляча, виражає відомим чином, і тому (за тезою 10 частини 1) не містить в собі уявлення про жодний інший атрибут Бога, а, отже (за аксіомою 4 частини 1), є дією не якого-небудь іншого атрибута, а мислення. Таким чином, формальне буття

визнає Бога причиною, оскільки лише він розглядається як річ мисляча та ін., — що і треба було довести.

ТЕЗА VI

Стани будь-якого атрибута мають причиною Бога, оскільки лише вони розглядаються під тим атрибутом, станами котрого вони є, а не оскільки під яким-небудь іншим.

Доведення

Бо кожен атрибут уявляється за допомоги себе, без іншого (за тезою 10 частини 1). Чому стани кожного атрибута містять в собі уявлення свого атрибута, а не іншого; отже, вони (за аксіомою 4 частини 1) мають причиною Бога, оскільки він розглядається лише під тим атрибутом, станами котрого вони є, а не під яким-небудь іншим, — що і треба було довести.

Королларій

Звідси випливає, що формальне буття речей, котрі не є станами мислення, впливає із божественної природи не тому, що вона раніше пізнала речі; але речі, що становлять предмет ідей, впливають і походять від своїх атрибутів тим же способом і з такою ж необхідністю, з котрою, як ми показали, ідеї впливають із атрибута мислення.

ТЕЗА VII

Порядок і зв'язок ідей — те саме, що і порядок і зв'язок речей.

Доведення

Це впливає із аксіоми 4 частини 1. Бо ідея того, що створено якою-небудь причиною, залежить від пізнання тієї причини, дію котрої вона становить.

Королларій

З цього випливає, що могутність Бога в мисленні дорівнює його могутності в активній дії, тобто все, що впливає із нескінченної природи Бога, є формальним, — все це із ідеї Бога у тому ж порядку і в тому ж зв'язку впливає у Богові об'єктивно.

Схолія

Перш ніж ми підемо далі, слід згадати те, що ми показали вище, а саме: все, що нескінченний розум може уявити як складову сутності субстанції, все те належить тільки єдиній субстанції; і, таким чином, субстанція мисляча і субстанція протяжна є однією і тією ж субстанцією, котра уявляється то під одним, то під іншим атрибутом. Так само точно модус відстані та ідея цього модусу — одна й та ж річ, але тільки виражена двома способами, — що, мабуть, туманно уявляли собі ті з євреїв, котрі саме стверджують, що Бог, розум Бога і зрозумілі ним речі — одне й те ж. Наприклад, коло, що існує у природі, та ідея існуючого кола, котра знаходиться також у Богові, одна й та ж річ, що не виражається різними атрибутами, і тому чи будемо ми розглядати природу під атрибутом відстані, чи під атрибутом мислення, чи під яким-небудь іншим — ми знайдемо один і той же порядок або один і той же зв'язок причин, тобто одні й ті ж речі, що впливають взаємно одні з інших. І я сказав, що Бог є причиною ідеї, наприклад кола, оскільки лише він є річ мисляча, і самого кола, оскільки він є лише річ протяжна, тільки на тій підставі, що формальне буття ідеї кола може бути уявлено лише за допомоги іншого стану мислення як найближчої причини, а цей знову за допомоги іншого, і так далі до нескінченності; так що поки ми розглядаємо речі як стани (модуси) мислення, ми маємо пояснювати порядок всієї природи або зв'язок причин за допомоги одного атрибута мислення; а оскільки вони розглядаються як модуси відстані, і порядок всієї природи має бути пояснений тільки за допомоги атрибута відстані; те ж саме я розумію і щодо інших атрибутів. Тому Бог, оскільки він складається із нескінченних атрибутів, є насправді причиною речей, як вони існують в собі. Ясніше я не можу розвинути цього в даний час.

ТЕЗА VIII

Ідеї неіснуючих окремих речей або станів так мають міститися в нескінченній ідеї Бога, як формальні сутності окремих речей або станів містяться в атрибутах Бога.

Доведення

Ця теза впливає із попередньої; але ясніше розуміється із попередньої схолії.

Королларій

З цього випливає, що поки окремі речі існують лише остільки, оскільки вони містяться в атрибутах Бога, їх об'єктивно буття або ідеї існують лише остільки, оскільки існує нескінченна ідея Бога; а якщо про окремі речі кажуть, що вони існують не лише оскільки вони містяться в атрибутах Бога, але і оскільки вважаються такими, що мають тривалість, то і їх ідеї містять в собі також існування, через котре вони

вважаються такими, що мають тривалість.

Схолія

ТЕЗА ІХ

Ідея окремої речі, що існує в дії, має причиною Бога не оскільки він є нескінченним, але оскільки він розглядається таким, що піддався дії іншої ідеї окремої речі, існуючої в дії, причиною котрої є Бог знову-таки остільки, оскільки він піддався дії третьої ідеї, і так далі до нескінченності.

Доведення

Королларій

Пізнання всього, що відбувається в окремому предметі якої-небудь ідеї, існує у Богові, але лише остільки, оскільки він має ідею цього самого предмета.

Доведення

Ідея всього, що відбувається в предметі якої-небудь ідеї, існує у Богові (за тезою 3 цієї частини) не оскільки він є нескінченним, але оскільки він розглядається як такий, що піддався дії іншої ідеї окремої речі, (за попередньою тезою) але (за тезою 7 цієї частини) порядок і зв'язок ідей ті ж, що порядок і зв'язок речей. Отже, пізнання того, що відбувається в якому-небудь окремому предметі, буде у Богові, оскільки лише він має ідею цього предмета, — що і треба було довести.

ТЕЗА Х

Буття субстанції не належить до сутності людини; іншими словами, субстанція не становить форми людини.

Доведення

Бо буття субстанції містить в собі необхідне існування (за тезою 7 частини 1). Якби таким чином до сутності людини належало буття субстанції, то, якщо субстанція дана, людина неодмінно мала б існувати (за визначенням 2 цієї частини) і, таким чином, неодмінно існувала б, що (за аксіомою 1 цієї частини) абсурдно. Отже, буття субстанції, та ін., — що і треба було довести.

Схолія

Ця теза підтверджується також тезою 5 частини 4, а саме, що немає субстанцій однакової природи. Але оскільки може існувати багато людей, що становить форму людини, то це, значить, не є буттям субстанції. Крім того, ця теза впливає із інших властивостей субстанції, тобто що субстанція за своєю природою нескінченна, незмінна, неподільна та ін., як це легко може зрозуміти кожен.

Королларій

З цього випливає, що сутність людини складається із відомих видозмін атрибутів Бога. Бо буття субстанції (за попередньою тезою) не належить до сутності людини. Отже, вона є (за тезою 15 частини 1) чимось таким, що існує у Богові і що без Бога не може ані існувати, ані бути уявлено, або (за королларієм тези 25 частини 1) видозміною або станом, що виражає природу Бога відимим і визначеним чином.

Схолія

Всі мають погодитися із тим, що без Бога не може бути нічого і нічого не може бути уявлено. Бо всі визнають, що Бог є єдиною причиною всіх речей — як їх сутності, так і їх існування, тобто Бог є причиною речей не тільки через їх походження (*secundum fieri*), як кажуть, але і через їх буття (*secundum esse*). А між тим багато хто стверджує, що до сутності якої-небудь речі належить те, без чого річ не може ані існувати, ані бути уявлена; і тому вони думають, що або природа Бога належить до сутності створених речей, або що створені речі можуть існувати або бути уявлені без Бога, або, що вірніше, вони недостатньо вірні самим собі. Причина цього, як я думаю, полягає в тому, що вони не дотримуються порядку в філософствуванні. Бо божественну природу, котру вони мали споглядати насамперед, оскільки вона у порядку пізнання передує як пізнанню, так і природі, вони розглядали останньою, а речі, котрі називаються предметами чуттєвих сприймань, вважали передущими всьому. Звідси і пішло, що в той час як вони розглядали природні речі, вони менше всього думали про божественну природу, а потім, коли вони зверталися до розгляду божественної природи, вони менше всього могли думати про свої перші роздуми, на котрих вони засновували пізнання природних речей, оскільки ці роздуми нічим не могли допомогти їм у пізнанні божественної природи; тому не дивно, що вони там і сям суперечили самі собі. Але я залишаю це осторонь. Бо мій намір тут полягав лише в тому, щоби вказати на підставу, чому я не кажу, що до сутності якої-небудь речі належить те, без чого річ не може ані існувати, ані бути уявлена саме тому, що окремі речі не можуть ані існувати, ані бути уявлені без Бога, але Бог не належить до їх сутності. Але я сказав, що до сутності якої-небудь речі належить те, що, якщо воно дано, то річ належить, а якщо воно відібрано, то річ знищується; іншими словами, те, без чого річ і, навпаки, що без речі не може ані існувати, ані бути уявлено.

ТЕЗА XI

Перше, що становить дійсне буття людської душі, є нічим іншим, як ідеєю якої-небудь окремої речі, існуючої в дії.

Доведення

Сутність людини (за королларієм попередньої тези) складається із відомих станів (modi) атрибутів Бога, а саме (за аксіомою 2 цієї частини) із станів мислення, ідея котрих за природою передує всім їм (за аксіомою 3 цієї частини), і якщо вона дана, то й інші стани (modi) (тобто ті, котрим за природою передує ідея) також мають існувати у тому ж індивідуумі (за аксіомою 4 цієї частини). Тому-то ідея і є першим, що становить буття людської душі. Але це не є ідея речі неіснуючої; бо в такому випадку сама ідея не могла би бути названа існуючою (за королларієм тези 8). Отже, це буде ідея речі, існуючої в дії. Але не речі нескінченної, бо річ нескінченна (за тезами 21 і 23 частини 1) неодмінно має існувати завжди. Але це (за аксіомою 1 цієї частини) абсурдно. Отже, перше, що становить дійсне буття людської душі, є ідея окремої речі, існуючої в дії, — що і треба було довести.

Королларій

З цього випливає, що людська душа є частиною нескінченного розуму Бога. І тому коли ми говоримо, що людська душа є тим чи іншим, то ми висловлюємо цим ніщо інше, як те, що Бог, оскільки він не є нескінченним, а оскільки він виражається за допомоги природи людської душі, або оскільки він становить сутність людської душі, має ту чи іншу ідею; а коли ми говоримо, що Бог має ту чи іншу ідею не лише оскільки він становить природу людської душі, але й оскільки він разом із людською душею має також ідею іншої речі, то висловлюємо цим, що людська душа сприймає річ тільки частково, або неповно (inadequate).

Схолія

Тут, без сумніву, читачі зупиняться і пригадають багато що, що їх змусить зупинитися; тому прошу їх, щобони вони продовжували і повільно крокували зі мною і не засуджували все це до тих пір, поки не прочитають.

ТЕЗА XII

Все, що відбувається в предметі ідеї, що становить людську душу, мало бути сприйнято людською душею, іншими словами, про те неодмінно буде в душі ідея; тобто якщо предметом ідеї, що становить людську душу, буде тіло, то нічого не може трапитися в цьому тілі, що не було б сприйнято душею.

Доведення

Бо про все, що відбувається в предметі кожної ідеї, неодмінно є пізнання Бога (за королларієм тези 9 цієї частини), оскільки він розглядається як такий, що піддався дії ідеї того ж предмета, тобто (за тезою 2 цієї частини) оскільки він становить душу якої-небудь речі. Таким чином, все, що не відбувається в предметі ідеї, що становить людську душу, про те неодмінно існує пізнання Бога, оскільки він становить природу людської душі, тобто (за королларієм тези 2 цієї частини) пізнання того неодмінно буде в душі, або душа сприймає його, — що і треба було довести.

Схолія

Ця теза впливає також і ясніше розуміється із схолії тези 7 цієї частини, що і дивись.

ТЕЗА XIII

Об'єктом ідеї, що становить людську душу, є тіло або відомий існуючий актуально модус відстані, і ніщо інше.

Доведення

Бо якби тіло не було об'єктом людської душі, то ідеї справлених на тіло вражень не існували б у Богові (за королларієм тези 9 цієї частини), оскільки він становить нашу душу, та оскільки він становить душу іншої речі; тобто (за королларієм тези 11 цієї частини) ідеї справлених на тіло вражень не існували б в нашій душі. Але ми (за аксіомою 4 цієї частини) маємо ідеї справлених на тіло вражень. Отже, предметом ідеї, що становить людську душу, є тіло, і притому (за тезою 2 цієї частини) існуюче актуально. Потім, якби крім тіла був ще інший об'єкт душі, то, оскільки (за тезою 36 частини 1) не існує нічого, із чого б не впливало якої-небудь дії, то в нашій душі (за тезою 2 цієї частини) неодмінно була б ідея якої-небудь його дії. Але (за аксіомою 5) жодної ідеї цього об'єкта немає в нашій душі. Отже, об'єктом нашої душі є існуюче тіло і ніщо інше, — що і треба було довести.

Королларій

З цього випливає, що людина складається із душі і тіла і тіло людське існує так, як ми його відчуваємо.

Схолія

З цього ми бачимо не тільки те, що людська душа з'єднана із тілом, але і те, як слід розуміти це з'єднання душі із тілом. Ніхто не може цілком або чітко зрозуміти його, якщо спершу не дізнається сповна про природу нашого тіла, бо те, що ми досі показали, має дуже загальний характер і застосовне до людей не більше, ніж до інших індивідуумів, котрі всі живі, хоча і в різній мірі. Насправді, ідея кожної речі, причиною котрої є Бог, так само неодмінно має бути у Богові і таким же чином, як і ідея людського тіла; і тому все, що ми сказали про ідею людського тіла, має неодмінно застосовуватися до ідеї будь-якої речі. Однак не можна заперечувати, що ідеї, так само як і самі предмети, різняться між собою, й одна із них досконаліша за іншу і має більше реальності, так само як і предмет однієї досконаліший за предмет іншої і містить в собі більше реальності. І тому, щоб визначити, чим людська душа відрізняється від інших і чим вона перевершує інших, нам необхідно знати природу її предмета, тобто людського тіла. Але я не можу тут роз'яснити цю природу, і притому це і необхідно для того, що я хочу довести. Втім, я взагалі скажу, що чим яке-небудь тіло здібніше за інших більше діяти і страждати одночасно, тим і душа його здібніша за інших більше сприймати в один час, і чим більше дії якого-небудь тіла залежить тільки від нього одного і чим менше інші тіла сприяють йому в його діяльності, тим більше здатна його душа до чіткого розуміння. Звідси ми можемо пізнати перевагу однієї душі над іншою, а також бачити і причину, чому ми маємо лише дуже смутне пізнання нашого тіла, і багато іншого, що я далі із цього виведу. З цієї причини я вважав вартим ретельніше викласти і довести це, для чого необхідно спершу сказати трохи про природу тіл.

АКСІОМА I

Всі тіла або рухаються або знаходяться у спокої.

АКСІОМА II

Кожне тіло рухається то повільніше, то швидше.

ЛЕМА I

Тіла різняться між собою щодо руху і спокою, швидкості і повільності, але не щодо субстанції.

Доведення

Першу частину цієї леми я вважаю зрозумілою самою собою. А чому тіла не різняться щодо субстанції, це випливає як із тези 5, так і з тези 8 частини 1, але ще ясніше із того, що сказано у схолії тези 15 частини 1.

ЛЕМА II

Всі тіла чимось схожі між собою.

Доведення

Всі тіла схожі саме тим, що вони містять в собі уявлення одного і того ж атрибута (за визначенням 1 цієї частини), потім тим, що вони можуть рухатися то повільніше, то швидше, і, абсолютно, то рухатися, то перебувати у спокої.

ЛЕМА III

Рухоме або спокійне тіло мало бути приведено в рух або спокій іншим тілом, котре також було приведено в рух або спокій іншим, а це — ще іншим, і так до нескінченності.

Доведення

Тіла (за визначенням 1 цієї частини) є окремими речами, котрі (за лемою 1) різняться між собою рухом і спокоєм; тому (за тезою 28 частини 1) кожне із них мало бути приведено в рух або спокій іншою окремою річчю, а саме (за тезою 6 цієї частини) іншим тілом, котре (за аксіомою 1) або рухається, або перебуває у спокої. Але це останнє (на тій же підставі) не могло рухатися або знаходитися у спокої інакше якщо б воно було приведено в рух або спокій іншим тілом, а це (на тій самій підставі) — знову іншим, і т. д. до нескінченності, — що і треба було довести.

Королларій

З цього випливає, що рухоме тіло до тих пір буде рухатися, поки воно не буде приведено у спокій іншим тілом; і спокійне тіло до тих пір буде перебувати у спокої, поки не буде приведено в рух іншим. Це само собою зрозуміло. Дійсно, коли я припускаю, що яке-небудь тіло, наприклад А, знаходиться у спокої, і не звертаю уваги на інші рухомі тіла, то я нічого іншого не можу сказати про тіло А, крім того, що воно

перебуває у спокої. Якщо ж тіло А почне рухатися, то це, звичайно, не може трапитися тому, що воно перебувало у спокої; бо із цього могло трапитися тільки те, щоби тіло А перебувало у спокої. Якщо ж, навпаки, ми припустимо, що А рухається, і постійно будемо мати на увазі тільки А, то ми нічого не можемо стверджувати про нього, крім того, що воно рухається. Якщо ж А перебуває у спокої, то це, звичайно, не могло трапитися внаслідок руху, котрий воно мало; бо із руху не могло трапитися нічого іншого, крім того, щоби А рухалося. Таким чином, це трапляється через річ, котрої не було в А, саме через зовнішню причину, котра привела його у стан спокою.

АКСІОМА III

Коли рухоме тіло вдаряється об інше спокійне тіло, котре воно не може зрушити, то воно відбивається, щоби продовжувати рух, і кут, що утворюється лінією відбитого руху із площиною спокійного тіла, об котре вдарилось рухоме, буде дорівнювати куту, котрий утворює із тією ж площиною лінія руху при падінні.

Все це ми говоримо про найпростіші тіла, тобто такі, котрі різняться між собою тільки рухом і спокоєм, швидкістю і повільністю.

Перейдемо тепер до складних.

АКСІОМА IV

Чим більшими чи меншими поверхнями частини індивідуума або складного тіла налягають одна на одну, тим важче чи легше змусити їх змінити своє положення, і, отже, тим легше чи важче змусити цього самого індивідуума прийняти іншу форму. Тому тіла, частини котрих налягають одна на одну великими поверхнями, я назву твердими, а ті, котрі налягають малими, — м'якими, а, нарешті, частини котрих рухаються одна відносно іншої, назву рідкими.

ЛЕМА IV

Якщо із тіла або індивідуума, складеного із багатьох тіл, виокремляться які-небудь тіла і в той же час на їх місце придуть інші тіла тієї ж природи, то індивідуум збереже свою природу, як і раніше, без будь-якої зміни своєї форми.

Доведення

Бо тіла (за лемою 1) не різняться між собою щодо субстанції. Те ж, що складає форму індивідуума, полягає у з'єднанні тіл (за попереднім визначенням). А це останнє (за припущенням) зберігається, навіть якщо у тілі відбувається постійна зміна. Таким чином, індивідуум збереже свою природу, як і раніше, як щодо субстанції, так і щодо стану, — що і треба було довести.

ЛЕМА V

Якщо частини, що складають індивідуум, підуть у більшій чи меншій кількості, але в такій пропорції, що всі частини збережуть, як і раніше, те ж взаємне відношення руху і спокою, то індивідуум збереже, як і раніше, свою природу без будь-якої зміни форми.

Доведення

цієї леми таке ж, як і попередньої.

ЛЕМА VI

Якщо деякі тіла, що складають індивідуум, свій рух, направлений в одну сторону, змушені повернути в іншу сторону, але так, що вони можуть продовжувати свої рухи і повідомляти їх одне одному таким же чином, як колись, то індивідуум збереже свою природу без будь-якої зміни форми.

Доведення

це само собою зрозуміло. Бо передбачається, що індивідуум збереже все, що, як ми сказали у його визначенні, становить його форму.

ЛЕМА VII

Крім того, складений таким чином індивідуум збереже свою природу, чи буде він рухатися як ціле чи залишиться у спокої, чи буде рухатися в одну сторону чи в іншу, тільки щоби кожна частина зберігала свій рух і повідомляла його, як колись, іншим частинам.

Доведення

це впливає із визначення індивідуума, котре див. перед лемою 4.

Схолія

Таким чином, з цього ми бачимо, як складний індивідуум може відчувати на собі різні дії і тим не менш зберігати свою природу. Але досі ми уявляли собі індивідуумом те, що складається лише із тіл, що різняться між собою тільки рухом і спокоєм, швидкістю і повільністю, тобто те, що складається із найпростіших тіл. Якщо ми потім уявимо собі іншого індивідуума, що складається із багатьох індивідуумів різної природи, то ми побачимо, що він може відчувати на собі ще більш різноманітні дії і тим не менш зберігати свою природу. Бо оскільки кожна частина його складається із багатьох тіл, то тому кожна частина (за попередньою лемою) без будь-якої зміни своєї природи може рухатися то повільніше, то швидше і, отже, повідомляти свої рухи іншим частинам швидше або повільніше. Далі, якщо ми, уявимо собі ще третій рід індивідуумів, що складається із цих других, то ми знайдемо, що він може відчувати на собі багато інших дій без будь-якої зміни їх форми. І якщо ми таким чином будемо продовжувати до нескінченності, то зрозуміємо, що вся природа є одним індивідуумом, частини котрого, тобто всі тіла, видозмінюються нескінченними способами без будь-якої зміни цілого індивідуума. І це я мав би роз'яснити і довести детальніше, якби я вів розмову про тіло. Але я вже сказав, що маю на увазі щось інше, і виклав все це лише тому, що можу легко вивести із нього те, що вирішив довести.

ПОСТУЛАТИ

I. Людське тіло складається із багатьох (різної природи) індивідуумів, кожен з котрих є дуже складним.

II. Із індивідуумів, що складають людське тіло, деякі є рідкими, деякі є м'якими і деякі, нарешті, є твердими.

III. Індивідууми, що складають людське тіло і, отже, саме тіло, піддаються дії зовнішніх предметів дуже багатьма способами.

IV. Людське тіло для свого збереження потребує багатьох тіл, котрими воно постійно ніби відроджується.

V. Коли рідка частина людського тіла визначається зовнішнім тілом таким чином, що вона часто натрапляє на іншу м'яку частину, то вона змінює площину останньої і відбиває на ній ніби деякі сліди зовнішнього штовхаючого тіла.

VI. Людське тіло може багатьма способами рухати зовнішні тіла і багатьма способами розташовувати їх.

ТЕЗА XIV

Людська душа здатна сприймати багато що і тим успішніша, чим більшими способами її тіло може бути розташовано.

Доведення

Бо людське тіло (за постулатами 3 і 6) дуже багатьма способами піддається дії зовнішніх тіл і схильне піддавати дії зовнішні тіла багатьма способами. Але все, що трапляється в людському тілі (за тезою 12 цієї частини), людська душа має сприймати. Таким чином, людська душа здатна сприймати багато що, і тим є успішнішою, та ін., — що і треба було довести.

ТЕЗА XV

Ідея, котра становить формальне буття людської душі, не проста, але складена із дуже багатьох ідей.

Доведення

Ідея, котра становить формальне буття людської душі, є ідеєю тіла (за тезою 13 цієї частини), котре (за постулатом 1) складається із багатьох дуже складних індивідуумів. Але ідея кожного індивідуума, що складає тіло, неодмінно існує у Богові (за королларієм тези 8 цієї частини). Отже (за тезою 7 цієї частини), ідея людського тіла складена із цих дуже багатьох ідей складових частин, — що і треба було довести.

ТЕЗА XVI

Ідея будь-якого стану, котрому людське тіло піддається від дії зовнішніх тіл, має містити в собі природу людського тіла і разом з тим природу зовнішнього тіла.

Доведення

Бо всі стани, котрим піддається яке-небудь тіло, впливають із природи тіла, що піддається дії, і разом з

тим із природи тіла, що піддає дії (за аксіомою 1, наступною за королларієм леми 3). Тому ідея їх неодмінно містить в собі (за аксіомою 4 частини 1) природу того й іншого тіла. А отже, ідея будь-якого стану, котрий приймає людське тіло від дії зовнішнього тіла, містить в собі природу людського тіла і зовнішнього тіла, — що і треба було довести.

Королларій I

З цього випливає, по-перше, що людська душа може сприймати природу дуже багатьох тіл разом із природою свого тіла.

Королларій II

Випливає, по-друге, що ідеї, котрі ми маємо про зовнішні тіла, швидше показують будову нашого тіла, ніж природу зовнішніх тіл, що я пояснив багатьма прикладами у додатку до першої частини.

ТЕЗА XVII

Якщо людське тіло піддалось такій дії, котра містить в собі природу якого-небудь зовнішнього тіла, то людська душа буде споглядати це зовнішнє тіло як дійсно існуюче або як присутнє при ній до тих пір, поки тіло не піддасться іншій дії, котра виключала б існування або присутність цього тіла.

Доведення

зрозуміло. Бо поки людське тіло відчуває таку дію, до тих пір людська душа (за тезою 12 цієї частини) буде споглядати цю дію на своє тіло; тобто (за попередньою тезою) буде мати ідею дійсно існуючого стану, котра містить в собі природу зовнішнього тіла, тобто ідею, котра не виключає існування або присутності природи зовнішнього тіла, а передбачає його. Отже, душа (за королларієм 1 попередньої тези) буде споглядати зовнішнє тіло як дійсно існуюче і властиве собі до тих пір, поки буде відчувати, та ін., — що і треба було довести.

Королларій

Ті зовнішні тіла, котрі одного разу справили дію на людське тіло, навіть якщо вони вже не існували і не були присутніми, душа може все-таки споглядати, як ніби вони були присутніми.

Доведення

Коли зовнішні тіла так визначають рідкі частини людського тіла, що вони часто вдаряються об м'які, то площини останніх змінюються (за постулатом 5). Звідси випливає (див. аксіому 2 після королларія леми 3), що від цих площин вони відбиваються інакше, ніж зазвичай відбивалися раніше, що вони і після того при своєму довільному русі, зустрічаючи ці нові площини, відбиваються від них тим же способом, котрим підштовхнулись до цих площин зовнішніми тілами, і, отже, коли вони, відбившись таким чином, продовжують свій рух, то справляють на людське тіло таку ж дію, про котру душа (за тезою 12 цієї частини) буде мислити другим разом, тобто (за тезою 17 цієї частини) душа удруге буде споглядати зовнішнє тіло як присутнє; і це стільки разів, скільки рідкі частини людського тіла при своєму довільному русі будуть зустрічати ті ж площини. Тому хоча зовнішні тіла, котрі справили одного разу дію на людське тіло, і не існують, душа все-таки буде споглядати їх як присутні кожен раз, як буде повторюватися ця дія тіла, — що і треба було довести.

Схолія

Отже, ми бачимо, яким чином виходить, що ми споглядаємо як присутнє те, чого немає, як це часто буває. Може бути, це відбувається і з інших причин. Але мені достатньо було показати хоча б одну із них, котрою я міг би пояснити все так, якщо б я пояснив це за допомоги істинної причини. Однак я думаю, що я недалекий від істинної причини, оскільки всі ті постулати, котрі я прийняв, навряд чи містять в собі що-небудь таке, що не підтверджувалося б досвідом, в котрому не можна сумніватися після того, як ми показали, що людське тіло існує так, як ми його відчуваємо (див. королларій після тези 13 цієї частини). Крім того (за королларієм попередньої тези і королларієм 2 тези 16 цієї частини), ми ясно розуміємо, яка відмінність існує між ідеєю, наприклад Петра, котра становить сутність душі самого Петра, і ідеєю того ж Петра, котра знаходиться в іншій людині, наприклад у Павлові. Бо перша прямо виражає сутність тіла самого Петра і містить в собі існування лише до тих пір, поки існує Петро; друга ж ідея показує скоріше будову тіла Павла, ніж природу Петра, і тому, поки існує ця будова тіла Павла, душа Павла, навіть якщо б Петро і не існував, споглядає його все-таки як присутнього при ньому. Далі, використовуючи загальноприйняті вирази, ми будемо називати ті дії на людське тіло, ідеї котрих уявляють зовнішні тіла ніби присутніми при нас, образами речей, хоча вони і не відтворюють форми речей; і коли душа цим способом споглядає тіла, то ми будемо говорити, що вона уявляє. І тут, щоби почати пояснення того, що таке помилкова думка, я хотів би, щоби ви помітили, що уявлення душі, розглянуті самі в собі, не містять в собі нічого помилкового; іншими словами, душа в тому, що вона уявляє, не помиляється, а помиляється лише оскільки вона розглядається як така, що не має ідеї, котра виключала б існування тих речей, котрі вона уявляє їй притаманними. Бо якби душа, уявляючи неіснуючі речі властивими собі, в той же час знала, що цих речей насправді немає, то цю

здатність уяви вона, звичайно, приписала б перевазі своєї природи, а не недоліку; особливо якщо би ця здатність залежала тільки від її природи, тобто (за визначенням 7 частини 1) якщо би ця здатність душі уявляти була вільною.

ТЕЗА XVIII

Якщо людське тіло одного разу відчуло на собі дію двох або декількох тіл одночасно, то, коли згодом душа уявить яке-небудь із них, відразу ж згадуються й інші.

Доведення

Душа (за попереднім королларієм) уявляє яке-небудь тіло тому, що людське тіло від слідів, що залишилися від вражень зовнішнього тіла, відчуває таку ж дію і розташовується ними таким же чином, як було із ними, коли деякі його частини отримали поштовх від самого зовнішнього тіла. Але (за припущенням) тіло було приведено в таке розташування, що душа уявляла одночасно два тіла. Таким чином, вона буде і тепер уявляти два разом, і як тільки душа уявить одне із них, відразу ж згадає і про інше.

Схолія

Звідси ми ясно розуміємо, що таке пам'ять. Вона є нічим іншим як деяким зчепленням ідей, що містять в собі природу речей, що знаходяться поза людським тілом, зчепленням, котре відбувається в душі згідно з порядком і зчепленням дій на людське тіло. Я кажу, по-перше, що це є зчепленням тільки тих ідей, котрі містять в собі природу речей, що знаходяться поза людським тілом, але не тих ідей, котрі пояснюють природу цих самих речей. Бо в дійсності (за тезою 16 цієї частини) є ідеї дій на людське тіло, котрі містять в собі природу як його, так і зовнішніх тіл. Я кажу, по-друге, що це зчеплення здійснюється згідно з порядком і зчепленням дій на людське тіло, щоби відрізнити його від того зв'язку ідей, котрий утворюється згідно з порядком розуму, за котрим душа сприймає речі за їх першими причинами і котрий у всіх людей однаковий. І далі з цього ми ясно розуміємо, чому душа від мислення про одну річ одразу ж переходить до мислення про іншу, котра не має жодної схожості з першою; наприклад, від мислення про слово ротит¹⁴ римлянин одразу ж переходить до мислення про сам плід, котрий із тим членороздільним звуком не має жодної схожості і нічого спільного, крім того лише, що тіло однієї і тієї ж людини часто отримувало враження від цих двох предметів, тобто що людина часто чула слово ротит, коли бачила сам плід. І таким чином кожен від однієї думки переходить до іншої, залежно від того, як звичка кожного розташувала в його тілі образи речей. Так, наприклад, солдат, побачивши на піску сліди коня, відразу ж переходить від думки про коня до думки про вершника і звідси — до думки про війну, і так далі. Хлібороб же від думки про коня перейде до думки про плуг, поле, і так далі. І таким чином кожен, залежно від того, чи звук він з'єднувати й зчіплювати образи речей тим чи іншим чином, перейде від однієї думки до тієї чи іншої.

ТЕЗА XIX

Людська душа не пізнає саме людське тіло і знає про його існування не інакше як за допомоги ідей тих вражень, котрі відчуває тіло.

Доведення

Бо людська душа є сама ідеєю або пізнанням людського тіла (за тезою 13 цієї частини), яка ідея (за тезою 9 цієї частини) є і у Богові, оскільки він розглядається таким, що піддається дії іншої ідеї окремої речі; або, оскільки (за постулатом 4) людське тіло потребує багатьох речей, котрими воно ніби постійно відроджується, а порядок і зв'язок ідей ті ж (за тезою 1 цієї частини), що й порядок і зв'язок причин, ця ідея буде у Богові, оскільки він розглядається таким, що піддається дії ідей дуже багатьох окремих речей. Отже, Бог має ідею людського тіла, або знає людське тіло, оскільки він піддається дії дуже багатьох інших ідей, а не оскільки він становить природу людської душі; тобто (за тезою 11) людська душа не знає людського тіла. Але ідеї спізнаних тілом вражень знаходяться у Богові, оскільки він становить природу людської душі або оскільки людська душа сприймає ті ж враження (за тезою 12 цієї частини) і, отже (за тезою 16 цієї частини), уявляє саме людське тіло, і притому (за тезою 17) як дійсно існуюче. Отже, людська душа тільки таким шляхом пізнає людське тіло, — що і треба було довести.

ТЕЗА XX

У Богові також є ідея або пізнання людської душі, яка ідея впливає у Богові таким же чином і відноситься до Бога таким же чином, як і ідея або пізнання людського тіла.

¹⁴ Яблуко.

Доведення

Мислення є атрибутом Бога (за тезою 1 цієї частини), тому (за тезою 3 цієї частини) у Богові неодмінно має бути ідея як його самого, так і всіх спізнаних ним вражень, а отже (за тезою 11 цієї частини), також і ідея людського духу. Далі, ця ідея або знання людського духу є у Богові не оскільки він є нескінченним, але оскільки він піддається дії ідеї іншої приватної речі (за тезою 9 цієї частини). Але порядок і зв'язок ідей ті ж, що порядок і зв'язок причин (за тезою 7 цієї частини). Таким чином, ця ідея або пізнання душі впливає у Богові і відноситься до Бога тим же способом, як і ідея або пізнання тіла, — що і треба було довести.

ТЕЗА XXI

Ця ідея душі таким же чином з'єднана із душею, як сама душа з'єднана із тілом.

Доведення

Що душа з'єднана із тілом, це ми довели тим, що тіло є об'єктом душі (див. тези 12 і 13 цієї частини); тому на тій же самій підставі ідея душі має бути з'єднана зі своїм об'єктом, тобто із самою душею, таким же чином, як сама душа з'єднана із тілом, — що і треба було довести.

Схолія

Цю тезу набагато ясніше можна зрозуміти із того, що сказано у схолії тези 7 цієї частини. Бо там ми показали, що ідея тіла і тіло, тобто (за тезою 13 цієї частини) душа і тіло становлять один і той же індивідуум, котрий уявляється то під атрибутом мислення, то під атрибутом відстані. Тому-то ідея душі і сама душа є однією і тією ж річчю, котра розглядається під одним і тим же атрибутом мислення. Ідея душі, кажу я, і сама душа впливають у Богові з однаковою необхідністю із однієї і тієї ж здатності мислення. Бо насправді ідея душі, тобто ідея ідеї є нічим іншим, як формою ідеї, оскільки вона розглядається як стан мислення без відношення до об'єкта. Бо якщо хто-небудь знає що-небудь, то він разом з тим знає і про те, що він має це знання, і разом з тим знає і те, що він знає те, що він знає, і т. д. до нескінченності. Але про це згодом.

ТЕЗА XXII

Людська душа сприймає не тільки спізнані тілом враження, але також і ідеї цих вражень.

Доведення

Ідеї ідей спізнаних вражень впливають у Богові таким же чином і відносяться до Бога таким же чином, як і самі ідеї спізнаних вражень: це доводиться таким же способом, як і теза 30 цієї частини. Але ідеї спізнаних тілом вражень знаходяться в людській душі (за тезою 12 цієї частини), тобто (за королларієм тези 11 цієї частини) у Богові, оскільки він становить сутність людської душі. Отже, ідеї цих ідей будуть у Богові, оскільки він має пізнання або ідею людської душі, тобто (за тезою 21 цієї частини) в самій людській душі, котра тому сприймає не лише спізнані тілом враження, але й їх ідею, — що і треба було довести.

ТЕЗА XXIII

Душа пізнає саму себе лише остільки, оскільки вона сприймає ідеї спізнаних тілом вражень.

Доведення

Ідея або пізнання душі (за тезою 20 цієї частини) таким же чином впливає у Богові і таким же чином відноситься до Бога, як і ідея або пізнання тіла. Але оскільки (за тезою 19 цієї частини) людська душа не пізнає самого людського тіла, тобто (за королларієм тези 2 цієї частини) оскільки пізнання людського тіла не відноситься до Бога, оскільки він становить природу людської душі, то і пізнання душі також не відноситься до Бога, оскільки він становить сутність людської душі; і тому (за королларієм тези 2 цієї частини) людська душа в цьому сенсі не пізнає саму себе. Потім ідеї вражень, котрим піддається тіло, містять в собі природу самого людського тіла (за тезою 16 цієї частини), тобто (за тезою 12 цієї частини) вони згідні із природою душі. Тому пізнання цих ідей неодмінно містить в собі пізнання душі. Але (за попередньою тезою) пізнання цих ідей знаходиться в самій людській душі. Таким чином, людська душа лише до цієї міри знає себе, — що і треба було довести.

ТЕЗА XXIV

Людська душа не містить в собі повного знання частин, що складають людське тіло.

Доведення

Частини, що складають людське тіло, належать до сутності самого тіла лише настільки, наскільки вони повідомляють одна одній свої рухи яким-небудь визначеним чином (див. визначення після королларія леми 8), а не наскільки вони можуть розглядатися як індивідууми без відношення до людського тіла. Бо частини

людського тіла (за постулатом 1) є досить складними індивідуумами, складові частини котрих (за лемою 4) можуть виділятися із людського тіла, анітрохи не змінюючи його природи і форми, і можуть повідомляти свої рухи (див. аксіому 2 після леми 3) іншим тілам іншим чином. Тому (за тезою 3 цієї частини) ідея або знання кожної частини знаходиться у Богові, і притому (за тезою 9 цієї частини) оскільки він розглядається таким, що піддається дії іншої ідеї окремої речі, а ця окрема річ згідно з порядком природи передує самій частині (за тезою 7 цієї частини). Те ж саме слід сказати і про кожну частину індивідуума, котрий становить людське тіло. Тому знання кожної частини, що складає людське тіло, знаходиться у Богові, оскільки він піддається дії багатьох ідей речей, а не оскільки він має лише ідею людського тіла, тобто (за тезою 13 цієї частини) ідею, що становить природу людської душі. І тому (за королларієм тез цієї частини) людська душа не містить в собі повного пізнання частин, що складають людське тіло, — що і треба було довести.

ТЕЗА XXV

Ідея будь-якого спізнаного людським тілом враження не містить в собі повного пізнання зовнішнього тіла.

Доведення

Ми показали (див. тезу 16 цієї частини), що ідея спізнаного людським тілом враження містить в собі природу зовнішнього тіла остільки, оскільки зовнішнє тіло визначає відомим чином саме людське тіло. А оскільки зовнішнє тіло є індивідуумом, котрий не відноситься до людського тіла, то ідея або пізнання його знаходиться у Богові (за тезою 9 цієї частини), оскільки він розглядається таким, що піддався дії ідеї іншої речі, яка ідея за природою (за тезою 7 цієї частини) передує самому зовнішньому тілу. Тому у Богові немає повного знання зовнішнього тіла, оскільки він має ідею спізнаного людським тілом враження; іншими словами, ідея спізнаного людським тілом враження не містить в собі повного пізнання зовнішнього тіла, — що і треба було довести.

ТЕЗА XXVI

Людська душа не сприймає жодне зовнішнє тіло як дійсно існуюче інакше, як тільки за допомоги ідей спізнаних від нього її тілом вражень.

Доведення

Якщо яке-небудь зовнішнє тіло не справило жодної дії на людське тіло, то (за тезою 7 цієї частини) і ідея людського тіла, тобто (за тезою 13 цієї частини) людська душа жодним чином не могла відчутти на собі дію ідеї існування цього тіла, або жодним чином не може сприймати існування цього зовнішнього тіла. Але оскільки людське тіло відчуває на собі яку-небудь дію зовнішнього тіла, остільки (за тезою 16 цієї частини із її королларієм) воно сприймає зовнішнє тіло, — що і треба було довести.

Королларій

Оскільки людська душа уявляє зовнішнє тіло, остільки вона повного пізнання його не має.

Доведення

Коли людська душа споглядає зовнішні тіла за допомоги ідей вражень, спізнаних своїм тілом, тоді ми говоримо, що вона уявляє (див. схолії тези 2 цієї частини); і душа жодним іншим чином (за попередньою тезою) не може уявляти зовнішніх тіл дійсно існуючими. А тому (за тезою 25 цієї частини), оскільки душа уявляє зовнішні тіла, вона не має про них повного пізнання, — що і треба було довести.

ТЕЗА XXVII

Ідея будь-якого спізнаного людським тілом враження не містить в собі повного пізнання самого людського тіла.

Доведення

Будь-яка ідея будь-якого спізнаного людським тілом враження містить в собі природу людського тіла настільки, наскільки саме тіло розглядається таким, що піддалось якому-небудь певному враженню (див. тезу 16 цієї частини). Але оскільки людське тіло є індивідуумом, котрий може піддаватися враженням багатьма іншими способами, то ідея його та ін. Див. доведення тези 25 цієї частини.

ТЕЗА XXVIII

Ідеї спізнаних людським тілом вражень, оскільки вони відносяться лише до людської душі, не бувають ясними і виразними, а сплутаними.

Доведення

Бо ідеї спізнаних людським тілом вражень містять в собі як природу зовнішніх тіл, так і природу самого людського тіла (за тезою 16 цієї частини); і вони мають містити в собі природу не лише людського тіла, але також і його частин. Бо спізнані тілом враження є способами (за постулатом 3), котрими змінюються частини людського тіла, а отже, і все тіло. Але (за тезами 24 і 25 цієї частини) повне пізнання зовнішніх тіл, також як і частин, що складають людське тіло, знаходиться у Богіві не оскільки він розглядається таким, що піддався дії людської душі, а оскільки таким, що піддався дії інших ідей. Таким чином, подібні ідеї спізнаних вражень, оскільки вони відносяться до однієї тільки людської душі, уявляються ніби висновками без посилянь, тобто (як це само собою зрозуміло) є ідеями сплутаними, — що і треба було довести.

Схолія

Таким же чином доводиться, що ідея, котра становить природу людської душі, розглядається сама в собі, не є ясною і виразною, як і ідея людської душі та ідеї спізнаних людським тілом вражень, оскільки вони відносяться до однієї душі, що легко може бачити кожен.

ТЕЗА XXIX

Ідея ідеї кожного спізнаного людським тілом враження не містить в собі повного пізнання людської душі.

Доведення

Бо ідея спізнаного людським тілом враження (за тезою 27 цієї частини) не містить в собі повного пізнання самого тіла, або не повністю виражає його природу, тобто (за тезою 13 цієї частини) не повністю узгоджується із природою душі. Тому (за аксіомою 6 частини 1) і ідея цієї ідеї не виражає повністю природу людської душі, чи не містить в собі повного її пізнання, — що і треба було довести.

Королларій

З цього випливає, що людська душа, коли вона сприймає речі згідно зі звичайним порядком природи, має знання про саму себе, про своє тіло і про зовнішні тіла не повне, а лише сплутане і обрубане. Бо душа знає саму себе лише остільки, оскільки вона сприймає ідеї спізнаних тілом вражень (за тезою 23 цієї частини). Тіло ж своє сприймає (за тезою 19 цієї частини) лише за допомоги тих же ідей спізнаних вражень, за допомоги котрих вона лише (за тезою 26 цієї частини) і сприймає зовнішні тіла. Таким чином, оскільки вона має ці ідеї, вона не має повного пізнання ні про себе саму (за тезою 29 цієї частини), ні про своє тіло (за тезою 27 цієї частини), ні про зовнішні тіла (за тезою 25 цієї частини), але має лише пізнання (за тезою 28 цієї частини із її схолією) обрубане та сплутане, — що і треба було довести.

Схолія

Я стверджую, що душа має пізнання про себе саму, про своє тіло і про зовнішні тіла не повне, а лише сплутане, кожен раз як вона сприймає речі згідно зі звичайним порядком природи, тобто кожен раз як вона зовнішнім чином, а саме випадковою зустріччю речей, збуджується до споглядання того чи іншого, а не тоді, коли вона внутрішнім чином, а саме одночасним спогляданням багатьох речей, збуджується до розуміння їх схожості, відмінностей і протилежностей. Бо щоразу як вона стає прихильною до цього таким або іншим внутрішнім чином, тоді вона уявляє речі ясно і чітко, як я покажу нижче.

ТЕЗА XXX

Ми не можемо мати про тривалість існування нашого тіла жодного пізнання, окрім дуже неповного.

Доведення

Тривалість існування нашого тіла не залежить від його сутності (за аксіомою 1 цієї частини), ні навіть від абсолютної природи Бога (за тезою 21 частини 1); але воно (за тезою 28 частини 1) визначається до діяльності та існування такими причинами, котрі, в свою чергу, визначені до існування і діяльності відомим і визначеним чином іншими, а ці — знову іншими, і так до нескінченності. Таким чином, тривалість існування нашого тіла залежить від загального порядку природи і від будови речей. Яким же чином влаштовані речі, — повне знання цього знаходиться у Богіві, оскільки він має ідеї всіх їх, а не оскільки має лише ідею людського тіла (за королларієм тези 9 цієї частини). Тому пізнання тривалості існування нашого тіла знаходиться у Богіві дуже неповним, оскільки він розглядається складовою природи людського духу, тобто (за королларієм тези 11 цієї частини) це пізнання в нашій душі дуже неповне, — що і треба було довести.

ТЕЗА XXXI

Про тривалість існування окремих речей, котрі знаходяться поза нами, ми не можемо мати жодного, окрім дуже неповного, пізнання.

Доведення

Бо кожна окрема річ, так само як і людське тіло, має визначатися до існування і діяльності іншою окремою річчю відомим і визначеним чином, а ця — знову іншою, і так до нескінченності (за тезою 28 частини 1). Але оскільки у попередній тезі ми довели, що на підставі загальної властивості окремих речей про тривалість існування нашого тіла ми не можемо мати жодного, окрім дуже неповного, пізнання, то такий же самий висновок ми маємо зробити і про тривалість окремих речей, тобто що ми можемо мати про них тільки дуже неповне пізнання, — що і треба було довести.

Королларій

З цього випливає, що всі окремі речі є випадковими і зруйновними, бо про їх тривалість ми не можемо мати жодного повного пізнання (за попередньою тезою); а це і є тим, що ми маємо розуміти під випадковістю речей і можливістю їх руйнування (див. схолю 1 тези 33 частини 1), бо (за тезою 29 частини 1) крім цього немає нічого випадкового.

ТЕЗА XXXII

Всі ідеї, оскільки вони відносяться до Бога, є істинними.

Доведення

Бо всі ідеї, котрі знаходяться у Богові, цілком відповідають своїм предметам (за королларієм тези 7 цієї частини), тому (за аксіомою 6 частини 1) всі вони є істинними, — що і треба було довести.

ТЕЗА XXXIII

В ідеях немає нічого такого позитивного, заради чого їх називають помилковими.

Доведення

Якщо ти не згоден із цим, то уяви собі, якщо це можливо, який-небудь позитивний образ мислення, котрий складав би форму помилкової думки чи помилковості. Такого способу мислення не може бути у Богові (за попередньою тезою), а поза Богом він не може існувати і не може бути уявлений (за тезою 15 частини 1). А тому в ідеях не може бути нічого такого позитивного, заради чого вони називаються помилковими, — що і треба було довести.

ТЕЗА XXXIV

Будь-яка ідея, котра в нас є абсолютною або повною і досконалою, є істинною.

Доведення

Коли ми говоримо, що у нас є повна і досконала ідея, то висловлюємо цим ніщо інше (за королларієм тези 11 цієї частини), як те, що у Богові, оскільки він становить сутність нашого духу, є повна і досконала ідея і, отже (за тезою 32 цієї частини), висловлюємо ніщо інше, як те, що така ідея є істинною, — що і треба було довести.

ТЕЗА XXXV

Помилковість полягає у нестачі пізнання, котра властива ідеям неповним або обрубаним і сплутаним.

Доведення

В ідеях немає нічого позитивного, що становило б форму помилковості (за тезою 33 цієї частини). Але помилковість не може полягати у повній нестачі пізнання¹⁵ і в повному незнанні; бо одне діло знати, а інше — помилятися. Тому-то помилковість полягає у нестачі пізнання, котра властива неповному пізнанню речей або неповним і сплутаним ідеям, — що і треба було довести.

Схолія

У схолії тези 17 цієї частини я пояснив, яким чином помилка полягає у нестачі пізнання. Але для кращого розуміння наведу приклад. А саме: люди помиляються, коли вважають себе вільними; ця думка полягає тільки в тому, що вони усвідомлюють свої дії, але не знають причин, котрими вони визначаються до дій. Отже, ідея про їх волю полягає в тому, що вони не знають жодної причини своїх дій. Бо коли вони кажуть, що людські дії залежать від волі, то це просто слова, з котрими у них не з'єднується жодне поняття. Насправді, що таке воля і яким чином вона приводить в рух тіло, — цього ніхто не знає; ті ж, хто хвалиться знанням цього і придумує місцеперебування і помешкання душі, зазвичай викликають або сміх, або неприязнь. Так, коли ми дивимося на сонце, ми уявляємо, що воно знаходиться від нас приблизно футів на

¹⁵ Адаже про душі, а не про тіла кажуть, що вони помиляються.

двісті. Така помилка полягає не лише в цьому уявленні, але і в тому, що ми, уявляючи його таким, не знаємо істинної відстані та причини такого нашого уявлення. Якщо ж ми згодом дізнаємося, що воно знаходиться від нас більш ніж на 600 земних діаметрах, то все-таки будемо уявляти, що воно близько від нас; бо ми уявляємо сонце близьким не тому, що не знаємо його істинної відстані, але тому, що спізнане нашим тілом враження містить в собі сутність сонця, оскільки саме тіло відчуває від нього враження.

ТЕЗА XXXVI

Ідеї неповні і сплутані впливають із такою ж необхідністю, як і повні, тобто ясні і чіткі.

Доведення

Всі ідеї знаходяться у Богові (за тезою 15 частини 1) і, оскільки відносяться до Бога, вони є істинними (за тезою 32 цієї частини) та (за королларієм тези 7 цієї частини) повними; тому вони бувають неповними чи неясними лише оскільки вони відносяться до окремої душі якої-небудь людини (про це див. тези 24 і 28 цієї частини). Отже, всі, як повні, так і неповні ідеї (за королларієм тези 6 цієї частини) впливають із однаковою необхідністю.

ТЕЗА XXXVII

Те, що є загальним для всього (див. вище лему 2) і що однаково знаходиться як у частині, так і в цілому, не становить сутності жодної окремої речі.

Доведення

Якщо ти заперечуєш це, то уяви собі, якщо можна, що воно становить сутність якої-небудь окремої речі, припустимо, сутність В. Отже (за визначенням 2 цієї частини), воно не може ані існувати, ані бути уявлено. Але це суперечить припущенню. Значить, воно не належить до сутності і не становить сутності жодної окремої речі, — що і треба було довести.

ТЕЗА XXXVIII

Те, що є загальним для всього і що однаково знаходиться як у частині, так і в цілому, не може бути зрозумілим інакше як повністю.

Доведення

Припустимо, що А є чимось, що є загальним для всіх тіл і що однаково знаходиться як у частині кожного тіла, так і в цілому. Я кажу, що А може бути зрозумілим не інакше як повністю. І дійсно, його ідея (за королларієм тези 7 цієї частини) у Богові неодмінно буде повною, як оскільки він має ідею людського тіла, так і оскільки він має ідеї спізнаних ним вражень, котрі (ідеї) містять в собі (за тезами 16, 55 і 27 цієї частини) як природу людського тіла, так почасти і природу зовнішніх тіл, тобто (за тезами 12 і 13 цієї частини) ця ідея неодмінно буде у Богові повною, оскільки він становить людську душу або оскільки має ідеї, котрі знаходяться в людській душі. Отже, душа (за королларієм тези 11 цієї частини) неодмінно розуміє А повністю, і притому як оскільки вона розуміє себе, так і оскільки вона сприймає своє або яке-небудь зовнішнє тіло, і А інакше не може бути зрозумілим, — що і треба було довести.

Королларій

З цього випливає, що існують деякі ідеї або поняття, загальні для всіх людей. Бо (за лемою 2) всі тіла схожі в деяких відношеннях, котрі (за попередньою тезою) всіма мають бути зрозумілі повністю, тобто ясно і чітко.

ТЕЗА XXXIX

Що є спільним і властивим людському тілу та деяким зовнішнім тілам, що зазвичай діє на людське тіло і що однаково знаходиться як у частині кожного із цих тіл, так і в цілому, ідея того буде в душі повною.

Доведення

Припустимо, А є тим, що спільне і властиве людському тілу та деяким зовнішнім тілам, що однаково знаходиться як в людському тілі, так і в тих же зовнішніх тілах і що, нарешті, однаково знаходиться як у частині кожного зовнішнього тіла, так і в цілому. Ідея самого А у Богові буде повною (за королларієм тези 7 цієї частини) як оскільки він має ідею людського тіла, так і оскільки він має ідеї згаданих зовнішніх тіл. Припустимо, що зовнішнє тіло створює дію на людське тіло тим, що воно має спільним із ним, тобто за допомоги А. Ідея цієї дії буде містити в собі властивість А (за тезою 16 цієї частини), і отже, (за королларієм тези 7 цієї частини), ідея цієї дії, оскільки вона містить властивість А, буде у Богові повною, оскільки він відчуває дію ідеї людського тіла, тобто (за тезою 13 цієї частини) оскільки він становить природу людської

душі. Отже (за королларієм тези 11 цієї частини), ця ідея є повною і в людській душі, — що і треба було довести.

Королларій

З цього випливає, що душа тим здібніша сприймати більше предметів повністю, чим більше її тіло має спільного із іншими тілами.

ТЕЗА XL

Всі ідеї, що впливають в душі з ідей, котрі в ній є повними, самі теж є повними.

Доведення

Це зрозуміло. Бо коли ми говоримо, що в людській душі ідея впливає із ідей, котрі в ній є повними, то висловлюємо цим ніщо інше, як те (за королларієм тези 11 цієї частини), що в самому божественному розумі є ідея, причиною котрої є Бог не оскільки він нескінченний і не оскільки він відчуває дію ідей багатьох окремих речей, але лише оскільки він становить сутність людського духу.

Схолія I

Цим я пояснив причину понять, котрі називаються загальними і котрі є підставами для наших висновків. Але є ще інші причини деяких аксіом або понять, котрі слід було б пояснити нашим методом. З них би з'ясувалось, які поняття корисніші за інші і навряд чи корисні; потім — які загальні і які ясні і чіткі тільки для тих людей, котрі не заражені забобонами, і які, зрештою, мають погані підстави. Крім того, з'ясувалося б, звідки беруть початок ті поняття, котрі називаються вторинними і, отже, аксіоми, котрі на них ґрунтуються, і багато іншого, про що я колись думав. Але оскільки я задумав це для іншого трактату, і щоби не створювати нудьги зайвими подробицями про цей предмет, я вирішив не говорити тут про нього. Втім, щоб не опустити того, що необхідно знати, я коротко скажу ще про причини, від котрих беруть свій початок терміни, що називаються трансцендентальними, як-то: істота, річ, щось. Ці терміни походять від того, що людське тіло, оскільки воно є обмеженим, здатне чітко утворити в собі одночасно лише відоме число образів (що таке образ, я пояснив у схолії тези 17 цієї частини); якщо кількість образів перевищує це число, то образи починають змішуватися; а якщо кількість образів сильно перевищує число образів, здатних чітко утворитися одночасно, то вони всі абсолютно змішуються між собою. А якщо це так, то із королларія тези 17 і тези 18 цієї частини випливає, що людська душа не може одразу чітко уявити стільки тіл, скільки може одночасно утворитися в її тілі образів. Але як тільки образи в тілі абсолютно змішуються, то і душа буде уявляти всі тіла змішано, без жодного розрізнення їх, і уявляти їх під одним атрибутом, а саме під атрибутом істоти, речі та ін. Можна також зробити висновок і з того, що образи не завжди є однаково сильними, і з інших аналогічних причин, котрі пояснювати тут немає необхідності; бо для тієї мети, котру ми маємо на увазі, нам достатньо мати на увазі лише одну. Насправді всі вони зводяться до того, що ці терміни позначають ідеї надзвичайно сплутані. Потім, із подібних же причин утворилися й ті поняття, котрі називаються загальними, які, наприклад, людина, кінь, собака та ін. Саме в людському тілі утворюється одночасно стільки образів, наприклад людей, що вони перевищують силу уяви — якщо і не зовсім, то до такої міри, що душа не може уявити невеликих відмінностей окремих осіб (саме кольору кожного із них, величини та ін.) і їх певного числа, і чітко уявляє лише те, в чому вони, оскільки людське тіло відчуває їх дію, всі схожі між собою; бо те особливе, що у кожній окремої речі є спільного, справило на тіло враження, і це-то душа виражає назвою людина і надає його нескінченній множині індивідуумів. Бо, як ми сказали, душа не може уявити певного числа окремих речей. Але слід помітити, що ці поняття не всіма утворюються однаково чиним, а у кожного різними, в залежності від тієї речі, котра частіше діяла на тіло і котру душа легше уявляє або згадує. Наприклад, хто частіше із подивом розглядав людський стан, той під ім'ям людини уявляє тварину прямостійну; хто ж звик дивитися на неї інакше, той інакше уявить собі загальний людський образ, наприклад, що людина є твариною, котра сміється, є двоногою, без пір'я, розумною; і таким же чиним у всьому іншому кожен буде уявляти загальні образи речей — в залежності від розташування свого тіла. Тому немає нічого дивного, що між філософами, котрі намагалися пояснити природні речі тільки одними образами речей, виникло так багато розбіжностей.

Схолія II

З усього вищесказаного ясно видно, що ми багато що сприймаємо і утворюємо загальні поняття: 1) із окремих деталей, котрі почуття являють розуму у перекрученому, сплутаному і хаотичному вигляді (див. королларій тези 29 цієї частини), і тому такі сприйняття я зазвичай називаю пізнанням із неясного досвіду. 2) Із ознак, наприклад, із того, що, слухаючи або читаючи які-небудь слова, ми згадуємо про речі і створюємо про них деякі ідеї, подібні до тих, за допомоги котрих ми уявляємо речі (див. схолію тези 18 цієї частини). Той та інший спосіб розгляду речей я буду називати далі пізнанням першого роду, думкою або уявою. 3) Нарешті, із того, що ми маємо загальні поняття і повні ідеї про властивості речей (див. королларій тези 38, королларій тези 39 і тезу 40 цієї частини). Це я називаю розумом і пізнанням другого роду. Крім цих двох

родів пізнання є ще, як я покажу далі, інший — третій, котрий ми будемо називати інтуїтивним знанням. І цей рід пізнання йде від повної ідеї формальної сутності яких-небудь атрибутів Бога до повного пізнання сутності речей. Все це я поясню одним прикладом. Припустимо, дано три числа і необхідно дізнатися четверте, котре б так відносилось до третього, як друге до першого. Купець не замислюючись помножить друге на третє і добуток розділить на четверте, чи тому, що він те, що чув від учителя без жодного доведення, ще не забув, чи тому, що він часто проводив цей експеримент із самими простими числами, чи ж в силу доведення 19 тези 7 книги елементів Евкліда, тобто в силу загальної властивості пропорцій. Але при самих простих числах не потрібно нічого цього. Наприклад, коли дані числа 1, 2, 3, то будь-хто бачить, що четверте пропорційне є 6, і притому набагато ясніше, тому що із самого відношення першого числа до другого, котре ми бачимо, ми виводимо четверте.

ТЕЗА ХLI

Пізнання першого роду є єдиною причиною помилковості, а другого і третього є неодмінно істинним.

Доведення

До першого роду пізнання, як ми сказали у попередній схолії, відносяться всі ті ідеї, котрі є неповними і сплутаними; а тому (за тезою 35 цієї частини) таке пізнання є єдиною причиною помилковості. Потім, до пізнання другого і третього роду, як ми сказали, належать ті, котрі є повними, а тому (за тезою 34 цієї частини) воно є неодмінно істинним, — що і треба було довести.

ТЕЗА ХLII

Пізнання другого і третього роду, але не першого, вчить нас відрізнити істинне від помилкового.

Доведення

Ця теза сама собою зрозуміла. Бо хто вміє відрізнити істинне від помилкового, той повинен мати повну ідею істинного і помилкового, тобто (за схолією 2 тези 40 цієї частини) впізнавати істинне і помилкове за другим або третім родом знання.

ТЕЗА ХLIII

Хто має істинну ідею, той разом з тим знає, що він має істинну ідею, і не може сумніватися в істині речі.

Доведення

Істинна ідея у нас та, котра є повною у Богові, оскільки він виражається природою людської душі (за королларієм тези 11 цієї частини). Отже, припустимо, що у Богові, оскільки він виражається природою людської душі, є повна ідея А. У Бога тоді неодмінно має бути й ідея цієї ідеї, котра відноситься до Бога таким же чином, як і ідея А (за тезою 20 цієї частини, доведення котрої має загальний характер). Але передбачається, що ідея А відноситься до Бога, оскільки він виражається природою людської душі; отже, і ідея ідеї А має відноситися до Бога таким же чином, тобто (за тим же королларієм тези 11 цієї частини) ця повна ідея ідеї А буде в самій душі, котра має повну ідею А. Тому хто має повну ідею або (за тезою 34 цієї частини) хто істинно знає річ, повинен разом з тим мати повну ідею або істинне пізнання свого пізнання, тобто (як зрозуміло само собою) повинен бути впевнений в ньому, — що і треба було довести.

Схолія

У схолії тези 21 цієї частини я пояснив, що таке ідея ідеї. Але слід зауважити, що попередня теза достатньо зрозуміла сама собою. Бо будь-хто, хто має істинну ідею, знає, що істинна ідея містить в собі найвищу достовірність. Мати істинну ідею означає ніщо інше, як абсолютно або найкраще знати річ; і, звичайно, ніхто не може в цьому сумніватися, якщо він не думає, що ідея є чимось німим на зразок живопису на дошці, а не способом мислення, а саме самим розумінням. І я запитую: хто може знати, що він розумів яку-небудь річ, якщо він раніше не розумів цієї речі? Тобто хто може знати, що він впевнений в якій-небудь речі, якщо він раніше не здобув впевненості в ній? І далі, що може бути ясніше і достовірніше істинної ідеї, що могло би бути нормою істини? Звичайно, як світло робить явним себе і робить явною п'тьму, так і істина є нормою самої себе і того, що є помилковим. І я думаю, що цим я відповів на наступні питання, а саме: якщо істинна ідея відрізняється від помилкової лише оскільки вона визнається згідною зі своїм змістом, то істинна ідея, порівняно із помилковою, не має більше реальності або досконалості (оскільки вони різняться тільки внутрішньою назвою), і, отже, людина, що має істинні ідеї, не має жодної переваги перед тою, котра має помилкові ідеї. Далі, чому люди мають помилкові ідеї? І нарешті, чому хто-небудь може знати із впевненістю, що він має ідеї, котрі згідні зі своїм змістом? Повторюю: Повторюю: на ці питання я вже, вважаю, відповів. Бо що стосується відмінності між істинною і помилковою ідеєю, то із тези 35 цієї частини випливає, що перша відноситься до другої, як існуюче до неіснуючого; причини ж помилковості я досить

ясно показав, починаючи із тези 19 до тези 35 із її схолиєю. З них видно, яка різниця між людиною, що має істинні ідеї, і людиною, котра має тільки помилкові. Що, нарешті, стосується останнього, саме як людина може знати, що вона має ідею, котра згідна зі своїм змістом, то я щойно досить ясно показав, що це розпізнається лише за тим, що вона має ідею, котра згідна зі своїм змістом, або що істина сама для себе служить нормою. Додай до цього, що наша душа, оскільки вона істинно сприймає річ, є частиною нескінченного розуму Божого (за королларієм тези 11 цієї частини), і тому так необхідно, щоби ясні й чіткі ідеї нашої душі мали бути настільки ж реальними, як і ідея Бога.

ТЕЗА XLIV

У природі розуму не закладено розглядати речі як випадкові, але як необхідні.

Доведення

До природи розуму належить сприймати речі істинно (за тезою 14 цієї частини), саме (за аксіомою 6 частини 1) як вони є в собі, тобто (за тезою 29 частини 1) не як випадкові, але як необхідні, — що і треба було довести.

Королларій

Звідси випливає, що це залежить тільки від уяви, що ми уявляємо речі випадковими як щодо минулого, так і щодо майбутнього.

Схолія

Яким чином це відбувається, я поясню коротко. Ми показали вище (теза 17 цієї частини із її королларієм), що душа, навіть якби речі і не існували, може, тим не менш, завжди уявляти їх присутніми, якщо немає причин, котрі б виключали їх присутність. Потім (теза 18 цієї частини) ми показали, що якщо на людське тіло діяли одночасно два зовнішніх тіла, то коли душа згодом уявить одне із них, відразу ж згадає й інше, тобто вона буде споглядати перед собою обидва присутніми, якщо не знайдеться причин, котрі б виключали їх присутність. Крім того, ніхто не сумнівається в тому, що ми уявляємо час саме тому, що ми уявляємо, що одні тіла рухаються повільніше або швидше інших чи однаково швидко. Отже, припустимо, що хлопчик, котрий вчора вперше вранці побачив Петра, опівдні побачив Павла і ввечері — Семена, а сьогодні вранці знову Петра. Із тези 18 випливає, що як тільки він бачить ранок, відразу ж уявить сонце, що проходить по тій же частині неба, в котрій він бачив його попереднього дня, або уявить весь день і разом із ранком буде уявляти Петра, із полуднем —

Павла, а із вечором — Семена, тобто існування Павла і Петра будемо уявляти із відношенням до майбутнього часу; і навпаки, якщо він ввечері побачить Семена, то Павла і Петра віднесе до минулого часу, тобто буде уявляти їх разом із минулим часом; і це тим постійніше, чим частіше буде бачити їх у такому самому порядку. Якщо ж коли-небудь трапиться, що він ввечері замість Семена побачить Якова, тоді він на наступний ранок разом із вечором буде уявляти то Семена, то Якова, але не обох разом. Бо ми припускаємо, що він ввечері бачив когось одного із них, а не обох разом. Отже, його уява буде коливатися і з майбутнім вечором буде уявляти то того, то іншого, тобто ні того, ні іншого напевно, але обох буде уявляти в майбутньому випадково. І це коливання уяви буде таке ж, якщо ми будемо уявляти речі, котрі ми таким же чином розглядаємо із відношенням до минулого або теперішнього часу; і, отже, речі, віднесені як до цього, так і до минулого або майбутнього часу, ми будемо уявляти як випадкові.

Королларій II

До природи розуму належить сприймати речі під якою-небудь формою вічності.

Доведення

Насправді розуму за його природою властиво уявляти речі як необхідні, а не як випадкові (за попередньою тезою). Але цю необхідність речей (за тезою 41 цієї частини) він сприймає істинно, тобто (за аксіомою 6 частини 1) як вона є сама в собі. Але (за тезою 16 частини 1) ця необхідність речей є самою необхідністю вічної природи Бога. Отже, розуму за його природою властиво уявляти речі під цією формою вічності. Додай до цього, що основами розуму є поняття (за тезою 38 цієї частини), котрі виражають те, що є загальним для всіх речей, і котрі (за тезою 37 цієї частини) не виражають сутності жодної окремої речі, котрі крім того, мають бути уявлені без будь-якого відношення часу, але під якою-небудь формою вічності, — що і треба було довести.

ТЕЗА XLV

Будь-яка ідея будь-якого тіла або окремої речі, дійсно існуючої, неодмінно містить в собі вічну і нескінченну сутність Бога.

Доведення

Ідея окремої речі, дійсно існуючої, неодмінно містить в собі як сутність, так і існування самої речі (за

королларієм тези 8 частини 1). Але окремі речі (за тезою 15 частини 1) не можуть бути уявлені без Бога; бо (за тезою 6 цієї частини) вони мають причиною Бога, оскільки він розглядається під атрибутом, станами котрого є ці речі, то їх ідеї (за аксіомою 4 частини 1) неодмінно мають містити в собі концепт їх атрибута, тобто (за визначенням 6 частини 1) вічну і нескінченну сутність Бога, — що і треба було довести.

Схолія

Тут під існуванням я не розумію тривалості, — тобто існування, оскільки воно уявляється абстрактно, і ніби деякий вид кількості. Бо я кажу про саму природу існування, котра приписується окремим речам тому, що вони впливають нескінченними способами із вічної необхідності природи Бога (див. тезу 16 частини 1). Я кажу про саме існування окремих речей, оскільки вони є у Богові. Бо хоча кожна із них визначається до існування відомим чином іншою окремою річчю, проте ж сила, з котрою кожна річ зберігає існування, впливає із вічної необхідності природи Бога. Див. про це королларій тези 24 частини 1.

ТЕЗА XLVI

Пізнання вічної і нескінченної сутності Бога, котру містить в собі кожна ідея, є повним і досконалим.

Доведення

Доведення попередньої тези має загальний характер і, чи розглядається річ як частина чи як ціле, її ідея як цілого або як частини (за попередньою тезою) містить в собі вічну і нескінченну сутність Бога. Тому-то, що дає пізнання вічної і нескінченної сутності Бога, є загальним для всіх і однаково як в частині, так і в цілому; і, отже (за тезою 38 цієї частини), це пізнання буде повним, — що і треба було довести.

ТЕЗА XLVII

Людська душа має повне пізнання вічної і нескінченної сутності Бога.

Доведення

Людська душа має ідеї (за тезою 22 цієї частини), з котрих вона сприймає (за тезою 23 цієї частини) себе і своє тіло (за тезою 19 цієї частини), так само як і зовнішні тіла (за королларієм 1 тези 16 і тезою 17 цієї частини), як дійсно існуючі; отже (за тезами 45 і 46 цієї частини), має повне пізнання вічної і нескінченної сутності Бога, — що і треба було довести.

Схолія

З цього ми бачимо, що нескінченна сутність Бога і його вічність відомі всім. А оскільки все знаходиться у Богові і уявляється за допомоги Бога, то виходить, що ми із цього пізнання можемо вивести багато що, що ми знаємо повністю, і значить, утворити той третій рід пізнання, про котрий ми говорили у схолії 2 тези 40 цієї частини, і про переваги та користь котрого ми будемо говорити у п'ятій частині. Якщо ж люди мають не таке ясне пізнання Бога, як загальних понять, то це відбувається тому, що вони не можуть уявити Бога, як уявляють тіла, і що вони докладають назву Бога до образів речей, котрі вони зазвичай бачать; а цього люди навряд чи можуть уникнути, тому що на них постійно діють зовнішні тіла. І дійсно, велика частина помилок полягає саме в тому, що ми неправильно докладаємо назви до речей. Коли, наприклад, хто-небудь говорить, що лінії, що йдуть від центру кола до його окружності, не рівні, то він, звичайно, принаймні в цей час, розуміє під колом щось інше, ніж математики. Якщо люди помиляються в обчисленні, то у них бувають одні числа в розумі, а інші на папері. Тому якщо ми будемо брати до уваги їх розум, то вони, звичайно, не помиляються; але вони нам здаються такими, що помиляються тому, що ми думаємо, що вони і в розумі мають ті ж числа, котрі стоять на папері. Якби ми не думали про це, то і не вважали б їх такими, що помиляються, як я не вважав такою, що помилилася, людину, котра нещодавно закричала при мені, що її двір полетів на курку сусіда, тому що я добре розумів, що вона хотіла сказати. Але звідси виникає багато суперечок саме тому, що люди неправильно пояснюють свою думку, або тому, що погано тлумачать думку іншого. Бо, насправді, коли вони найбільш суперечать собі, то думають або те ж саме, або думають інше, так що ті помилки і невідповідності, котрі вони знаходять в іншому, не існують.

ТЕЗА XLVIII

В душі немає необмеженої або вільної волі, але душа до бажання того або іншого визначається якою-небудь причиною, котра в свою чергу визначається іншою причиною, а ця знову іншою, і так до нескінченності.

Доведення

Душа є відомим і визначеним станом мислення (за тезою 11 цієї частини), і тому (за королларієм 2 тези 17 частини 1) не може бути вільною причиною своїх дій або не може мати необмеженої здатності бажання або небажання, але до бажання того або іншого (за тезою 28 частини 1) має визначатися якою-небудь

причиною, котра визначається іншою, а ця знову іншою, та ін., — що і треба було довести.

Схолія

Таким же чином доводиться, що в душі немає жодної необмеженої здібності до розуміння, бажання, любові та ін. Звідси випливає, що ці та подібні здібності є або абсолютно фіктивними, або ж нічим іншим, як метафізичними або загальними істотами, котрі ми звичайно утворюємо із окремих деталей; так що розум і воля так відносяться до тієї чи іншої ідеї або до того й іншого бажанням, як скам'янілість до того або іншого каменю, або як людина до Петра і Павла. Причину ж, чому люди вважають себе вільними, ми пояснили у додатку до частини 1. Але перш ніж продовжувати далі, слід зауважити, що під волею я розумію здатність стверджувати і заперечувати, а не бажання; розумію, кажу я, здатність, котрою душа стверджує або заперечує те, що істинно або помилково, а не бажання, за котрим душа прагне до речей або відвертається від них. Але після того як ми довели, що ці здібності є загальними поняттями, котрі не відрізняються від окремих речей, з котрих ми утворюємо їх, слід дослідити, чи насправді бажання є чим-небудь іншим, а не самою ідеєю речей. Слід, кажу я, дослідити, чи є у душі інше яке-небудь твердження або заперечення, крім того, котре містить в собі ідея, оскільки вона є ідея, про що див. наступну тезу та визначення 3 цієї частини, щоби мислення не впало в картини. Бо під ідеями я розумію не образи, котрі складаються в глибині ока, або, якщо завгодно, всередині головного мозку, але уявлення¹⁶ мислення.

ТЕЗА XLIX

В душі немає жодного бажання чи твердження і заперечення, крім того, котре містить в собі ідея, оскільки вона є ідея.

Доведення

У душі (за попередньою тезою) немає необмеженої здатності бажання або небажання, але є лише окремі бажання, саме те чи інше твердження, те або інше заперечення. Отже, уявімо собі яке-небудь окреме бажання, наприклад той стан мислення, за котрим душа стверджує, що три кути трикутника дорівнюють двом прямим. Це твердження містить в собі уявлення, або ідею трикутника, тобто воно не може бути уявлено без ідеї трикутника. Бо це буде те ж саме, чи скажу я, що А має містити в собі уявлення В, або що А не може бути уявлено без В. Далі, це твердження (за аксіомою 3 цієї частини) також не може бути без ідеї трикутника. Отже, це твердження не може ані існувати, ані бути уявлено без ідеї трикутника. Потім, ця ідея трикутника має містити в собі це ж твердження, а саме, що три його кути дорівнюють двом прямим. Тому, і навпаки, ця ідея трикутника не може ані існувати, ані бути уявлена без цього твердження; отже (за визначенням 2 цієї частини), це твердження належить до сутності ідеї трикутника і є нічим іншим, як вона сама. І що ми сказали про це бажання¹⁷, — те ж слід сказати і про кожне бажання, а саме, що воно є нічим іншим, як ідеєю, — що і треба було довести.

Королларій

Воля і розум — те ж саме.

Доведення

Розум і воля є нічим іншим, як окремими бажаннями і ідеями (за тезою 48 цієї частини із її схолією). Але окреме бажання і ідея (за попередньою тезою) — те ж саме. Отже, воля і розум — те ж саме, що і треба було довести.

Схолія

Цим ми усунули причину, котрій зазвичай приписуються помилки. Вище ми показали, що хибність полягає в нестачі пізнання, котрим страждають перевернуті та сплутані ідеї. Тому помилкова ідея, оскільки вона є помилковою, не містить в собі достовірності. Отже, ми говоримо, що людина заспокоїлась на чому-небудь помилковому і не сумнівається в ньому, то говоримо не те, що вона впевнена в ньому, але тільки те, що вона не відчуває сумнівів або що вона заспокоїлась на помилковому тому, що не було причин, котрі б змушували її уяву коливатися (див. про це схолію тези 44 цієї частини). Отже, як би, за нашим припущенням, людина не дотримувалась помилкового, ми все-таки ніколи не скажемо, що вона впевнена у ньому. Бо під впевненістю ми розуміємо щось позитивне (див. тезу 43 цієї частини із її схолією), а не відсутність сумнівів. Під відсутністю ж впевненості ми розуміємо помилковість. Але для більш повного роз'яснення попередньої тези слід сказати ще дещо. Потім залишається відповісти на заперечення, котрі можуть бути наведені проти нашого вчення. І нарешті, для усунення будь-яких сумнівів я вважав за потрібне показати деякі вигоди цього вчення. Я кажу деякі, тому що головні вигоди ясніше будуть зрозумілі з того, що ми скажемо у частині V.

¹⁶ Conceptus.

¹⁷ Оскільки ми взяли його довільно.

Отже, я почну із першого і попереджаю читачів, щоби вони ретельно відрізняли ідею або уявлення (conceptus) душі від образів речей, котрі ми уявляємо. Потім необхідно відрізнити ідеї і слова, котрими ми позначаємо речі. Бо тому, що багато хто або прямо змішують ці три речі, тобто образи, слова і ідеї, або недостатньо старанно, або ж недостатньо обережно розрізняють їх, вони не знають зовсім цього вчення про волю, котре, однак, необхідно знати як для умогляду, так і для мудрого устрою життя. Насправді, хто думає, що ідеї полягають в образах, котрі утворюються у нас внаслідок руху тіл, той переконаний, що ті ідеї речей, скласти подібний образ котрих ми не можемо, — не є ідеєю, а лише вигадками, котрі ми складаємо за вільним розсудом волі; отже, він дивиться на ідеї як на німі зображення на картині, заражений цим забобоном, не бачить, що ідея, оскільки вона є ідея, містить в собі твердження або заперечення. Далі, ті, хто змішують слова із ідеєю або із самим твердженням, котре міститься в ідеї, думають, що вони можуть хотіти протилежне тому, що вони відчують, тоді як вони тільки на словах стверджують або заперечують щось протилежне тому, що вони відчують. Але цих забобонів легко може уникнути той, хто осягає природу мислення, котра зовсім не містить в собі уявлення відстані; тому той ясно зрозуміє, що ідея (оскільки вона є станом (modus) мислення) не може міститись ані в образі якої-небудь речі, ані в словах. Бо сутність слів і образів складається одними тілесними рухами, котрі зовсім не містять уявлення (conceptus) мислення.

Цих небагатьох зауважень достатньо для даного предмета. Тому я переходжу до згаданих заперечень. Із них перше полягає в тому, що вважають безсумнівним, що воля простягається далі, ніж розум, і тому вона є відмінною від нього. Підстава ж, чому думають, що воля простягається далі, ніж розум, полягає в тому, що, як говорять ці люди, вони знають із досвіду, що для того, щоби погоджуватися на нескінченну множину інших речей, котрі ми не сприймаємо, нам не потрібно більшої здатності погоджуватися або стверджувати і заперечувати, ніж тієї, котру ми вже маємо; але потрібна велика здатність розуміння. Таким чином, воля відрізняється від розуму тим, що він скінченний, а вона нескінченна. По-друге, нам можуть заперечити, що досвід, мабуть, найяснішим чином вчить, що ми можемо затримувати наше судження, щоби не погоджуватися на речі, котрі ми сприймаємо; що підтверджується також і тим, що ні про кого не говорять, що він помиляється, оскільки він сприймає що-небудь, але лише оскільки він погоджується або не погоджується. Наприклад, хто уявляє крилатого коня, той цим самим ще не погоджується, що існує кінь із крилами, тобто він при цьому не обманюється, якщо тільки разом з тим він не допускає, що існує крилатий кінь. Отже, досвід, мабуть, найяснішим чином вчить, що воля або здатність погоджуватися є вільною і відмінною від здатності розуміння. По-третє, можуть заперечити, що одне твердження, мабуть, містить не більше реальності, ніж інше, тобто нам потрібно, мабуть, не більше сили для того, щоби стверджувати як істинне те, що є істинним, ніж для того, щоби стверджувати як істинне щось таке, що є помилковим. Але ми відчуваємо, що одна ідея має більше реальності або досконалості, ніж інша; бо чим більше одні предмети мають досконалості порівняно із іншими, тим і ідеї їх досконаліші за інші ідеї: із цього, мабуть, також відкривається відмінність між розумом і волею. По-четверте, можуть заперечити: якщо людина діє не за свободою волі, то що трапиться, якщо вона буде перебувати в рівновазі подібно до віслучки Буридана? Невже вона загине від голоду і спраги? Якщо я погоджуся із цим, то буду здаватися таким, що уявляє віслучку або статую людини, а не людину; якщо ж не погоджуся, то повинен буду визнати, що вона сама себе визначає і, отже, має здатність ходити і робити, що хоче. Крім цих заперечень можуть бути, ймовірно, й інші; але оскільки я не зобов'язаний розбирати все, що кожному може спадати на думку, то я постараюся відповісти тільки на ці заперечення і як можна коротше. — На перше заперечення, я скажу, що я згоден, що воля простягається далі, ніж розум, якщо під розумом розуміти тільки ясні й чіткі ідеї; але я заперечую, що воля простягається далі, ніж сприйняття або здатність уявлення. І я не розумію, чому здатність бажання скоріше може бути названа нескінченною, ніж здатність відчуття; бо як ми можемо стверджувати нескінченну множину речей, одну, втім, після іншої, тому що нескінченну множину речей не можна одночасно стверджувати, тією ж здатністю бажання, точно так само ми можемо відчувати або сприймати нескінченну множину тіл¹⁸ тією ж здатністю відчуття. Якщо мені скажуть, що є нескінченна множина речей, котру ми не можемо сприймати, то я заперечу, що ми її також не можемо досягнути жодним мисленням і, отже, жодною здатністю бажання. Але скажуть, що якби Бог захотів, щоби ми сприймали і цю множину речей, то він мав би дати нам більшу здатність сприйняття, але не більшу здатність бажання, ніж котру він нам дав. Це так само, якби сказали, що якби Бог захотів зробити, щоби ми розуміли нескінченну множину інших істот, то він мав би дати нам більший розум, але не більшу загальну, ніж котру він дав, ідею істоти, щоби ми могли охопити цю нескінченну множину істот. Бо ми показали, що воля є загальною істотою або ідеєю, котрою ми виражаємо окремі бажання, тобто те, що є загальним для них усіх. І тому коли цю загальну ідею всіх бажань або загальну ідею вважають здатністю, то немає нічого дивного, якщо вони кажуть, що ця здатність простягається далі меж розуму, у нескінченність. Бо загальне однаково застосовується до одного,

¹⁸ Саме одну після іншої.

до багато чого і до нескінченної множини індивідуумів. На друге заперечення відповім, що я заперечую, ніби ми можемо вільно затримувати наше судження. Бо коли ми говоримо, що хтось затримує своє судження, ми цим говоримо тільки те, що він бачить, що він не повністю сприймає річ. Отже, затримка судження є насправді сприйняттям, а не вільною волею. Щоб ясніше зрозуміти це, припустимо, що, хлопчик уявляє коня і не сприймає нічого іншого. Оскільки це уява містить в собі існування коня (за королларієм тези 17 цієї частини) і хлопчик не сприймає нічого, що б знищувало існування коня, то він неодмінно буде уявляти коня присутнім і не буде сумніватися в його існуванні, хоча і не буде впевнений у ньому. Це ми щодня відчуваємо в сновидіннях, і я не думаю, що хтось вважає, що при сновидіннях він має вільну владу затримувати судження про те, що він бачить уві сні, або зробити так, щоби йому не снилося те, що сниться; і тим не менш трапляється, що ми і уві сні затримуємо судження, саме коли нам сниться, що ми бачимо сон. Далі, я згоден, що ніхто не обманюється, оскільки він сприймає; тобто згоден, що образи уяви в душі, що розглядаються самі собою, не містять в собі помилку (див. схолію тезу 17 цієї частини), але я заперечую, щоби людина нічого не стверджувала, оскільки вона сприймає. Бо що значить сприймати крилатого коня, як не стверджувати про коня, що він має крила. Бо якщо душа не сприймає нічого іншого крім крилатого коня, то вона буде уявляти його властивим собі і не буде мати жодної причини сумніватися в його існуванні, ні здатності не погоджуватися, якщо тільки уявлення крилатого коня не з'єднане із ідеєю, котра знищує існування цього коня, або якщо вона сприймає, що її ідея крилатого коня є неповною, і тоді вона або буде неодмінно заперечувати існування такого коня, або неодмінно буде в ньому сумніватися. Цим, по-моєму, я відповів і на третє заперечення, а саме, що воля є чимось загальним, що застосовується до всіх ідей, і що вона означає тільки те, що є загальним для всіх ідей, а саме твердження, котрого повна сутність, оскільки вона уявляється абстрактно, має знаходитися у кожній ідеї і в цьому тільки відношенні одна і та ж у всіх, а не оскільки воля розглядається як складова сутність якої-небудь ідеї; бо в цьому сенсі окремі твердження є настільки ж різними між собою, як і самі ідеї. Наприклад, твердження, котре міститься в ідеї кола, так само відмінне від твердження, що міститься в ідеї трикутника, як сама ідея кола відмінна від ідеї трикутника. Потім я безумовно заперечую, щоби нам потрібна була однакова сила мислення, як для твердження істинним того, що є істинним, так і для твердження істинним того, що є помилковим. Бо ці два твердження, якщо подивитися на душу, відносяться між собою як буття або небуття; насправді, в ідеях немає нічого позитивного, що б становило форму брехні (див. тезу 35 цієї частини із її схолією і схолію тези 47 цієї частини). Тому тут слід звернути особливу увагу на те, як ми легко помиляємось, коли змішуємо загальне із приватним і істоти уявні й абстрактні із реальними. Що стосується, нарешті, четвертого заперечення, то я кажу, що я цілком згоден, що людина, поставлена у такий стан рівноваги (саме коли вона відчуває голод і спрагу і бачить їжу і напої, котрі знаходяться від неї на однаковій відстані), помре від голоду і спраги. Якщо мене запитують, чи не слід таку людину вважати скоріше віслюком, ніж людиною, то я скажу, що не знаю, так само як я не знаю, чим слід вважати того, хто одягає собі петлю на шию, і як слід дивитися на хлопчаків, дурнів, божевільних та ін.

Залишається, нарешті, показати, як знання цього вчення корисне для життя, що легко помітити із наступного.

I. Воно вчить нас, що ми діємо тільки за помахом Бога і причетні до божественної природи, і притому тим більше, чим досконаліші наші дії і чим більше ми пізнаємо Бога. Таким чином, це вчення, крім того, що заспокоює душу, містить в собі ще те, що воно вчить нас, в чому полягає наше найвище щастя або блаженство, а саме в одному пізнанні Бога, котре спонукає нас чинити тільки так, як вселяють любов і благочестя. З цього ми ясно розуміємо, до котрої міри ухиляються від справжньої оцінки добродетельності ті, котрі за добродетельність і за прекрасні дії, як би за найбільше рабство, очікують, що Бог прикрасить їх найвищими нагородами, ніби сама добродетельність і служіння Богу ще не складають справжнього щастя і вищої волі.

II. Воно вчить нас, як ми маємо поводитися у справах долі, у тих, котрі не у нашій владі, тобто у справах, котрі не впливають із нашої природи: а саме, ми маємо із однакою настроєм очікувати і переносити і те й інше обличчя долі, оскільки все із однаковою необхідністю впливає із вічного визначення Божого, абсолютно так само, як із сутності трикутника впливає, що три його кути дорівнюють двом прямим.

III. Це вчення корисне для суспільного життя, оскільки воно вчить ні до кого не плекати ненависті, нікого не зневажати, не дратувати, ні на кого не гніватися, нікому не заздрити; крім того, оскільки воно вчить, що кожен має бути задоволений своїм і допомагати ближньому не із жіночої жалісливості, пристрасті або забобонів, але тільки під проводом розуму, тобто в залежності від того, як вимагають час і обставини, що я покажу в третій частині.

IV. Нарешті, це вчення корисне для громадянського суспільства, оскільки воно навчає, яким чином громадяни мають управлятися і поводити себе, саме, щоби вони не були рабами, але вільно виконували те, що є найкращим. І цим я виконав все, що передбачав у цій схолії, бо закінчую на цьому другу частину. Я думаю, що в ній природу людської душі та її властивості я виклав досить докладно і, наскільки дозволяла

сутність предмета, досить ясно, причому передав щось таке, із чого можна вивести багато прекрасного, дуже корисного і такого, що необхідно знати, як це частково буде видно із подальшого.

Частина третя ПОХОДЖЕННЯ І ПРИРОДА АФЕКТІВ

ПЕРЕДМОВА

Багато із тих, хто писав про афекти і про спосіб життя людей, розмірковують про них, мабуть, не як про природні речі, котрі слідує загальним законам природи, але як про речі, котрі знаходяться поза природою; і мабуть уявляють собі людину у природі як державу в державі. Бо вони думають, що людина швидше порушує порядок природи, ніж слідує йому, що вона має у своїх діях необмежену свободу і визначається тільки сама собою і нічим іншим. Далі, причину людського безсилля і непостійності вони приписують не загальній властивості природи, але якомусь пошкодженню людської природи, котру тому вони оплакують, висміюють, зневажають, або, що буває частіше, відчувають до неї огиду; і хто вміє красномовніше і дотепніше зображати безсилля людського духу, той вважається ніби божественним. Однак не було нестачі і серед відмінніших мужів¹⁹, котрі написали багато прекрасного про правильний спосіб життя людей і дали смертним поради, сповнені розсудливості; але істинної природи і сили афектів і того, що може зробити душа для того, щоби стримати їх,

наскільки мені відомо, ніхто не визначив. Я знаю, звичайно, що знаменитий Декарт, хоча він і думав, що душа має необмежену владу над своїми діями, старався, однак, пояснити людські афекти їх першими причинами і разом з тим показати шлях, слідує котрому душа може мати необмежену владу над афектами; але, по-моєму, він при цьому нічого не виявив, окрім проникливості свого розуму, як я доведу це в свій час. А я тепер хочу повернутися до тих, хто погоджується краще висміювати і зневажати людські афекти та дії, ніж розуміти їх. Їм, без сумніву, здається дивним, що я збираюся трактувати про пороки і безрозсудність людей геометричним методом і хочу відомим чином пояснити те, про що вони кричать, що воно огидно розуму, що воно суєтно, абсурдно і жахливо. Але у мене є для цього наступна підстава. У природі немає нічого, що можна було б приписати її недосконалої; бо вона завжди і скрізь одна і та ж, і її сила і здатність дії завжди однакові; тобто закони і правила природи, за котрими все відбувається і переходить із одних форм в інші, завжди і скрізь одні й ті ж, і тому існує лише один спосіб зрозуміти природу будь-яких речей, а саме — за допомоги загальних законів і правил природи. Таким чином, афекти ненависті, гніву, заздрості та ін., розглянуті самі в собі, впливають із такої ж потреби і сили природи, як і інші окремі речі; і тому вони вказують на відомі причини, за допомогою котрих вони можуть бути зрозумілі, і мають відомі властивості, настільки ж гідні нашого пізнання, як і властивості будь-якої іншої речі, одним спогляданням котрої ми насолоджуємося. Отже, я буду досліджувати природу і силу афектів тим же методом, котрого я дотримувався у попередніх частинах про Бога і душу, і людські дії і прагнення буду розглядати так, якби мова йшла про лінії, площини або про тіла.

ВИЗНАЧЕННЯ

I. Повною (adaequata) причиною я називаю ту, дія котрої може бути зрозуміла ясно і чітко за допомоги її ж самої. Неповною ж, чи приватною, я називаю ту, дія котрої не може бути зрозуміла за допомоги її однієї.

II. Я кажу, що ми діємо, тоді, коли в нас або поза нами відбувається щось, повну причину чого складаємо ми, тобто (за попереднім визначенням) коли в нас або поза нами впливає із нашої природи щось таке, що тільки за допомоги її може бути зрозуміле ясно і чітко. І навпаки, я кажу, що ми страждаємо, тоді, коли в нас відбувається щось або із нашої природи впливає щось, чого ми складаємо тільки приватну причину.

III. Під афектом я розумію спізнані тілом відчуття, котрими здатність дії нашого тіла збільшується або зменшується, посилюється або затримується, і разом з тим ідеї цих відчуттів.

Отже, якщо ми можемо бути повною причиною якого-небудь із цих спізнаних нами відчуттів, тоді під афектом я розумію дію, а в інших випадках — пристрасть.

ПОСТУЛАТИ

¹⁹ Праці і завзяттю котрих ми визнаємо себе зобов'язаними багато чим.

I. Людське тіло може мати різні відчуття, котрі збільшують або зменшують здатність його до діяльності, а також і інші, котрі не роблять цю здатність ані більшою, ані меншою.

Цей постулат або аксіома ґрунтується на постулаті 1 і лемах 5 і 7, котрі див. після тези 13 частини 2.

II. Людське тіло може зазнавати безлічі змін і тим не менш зберігати враження або сліди предметів (про що див. у постулаті 5 частини 2) і, отже, ті ж самі образи речей; визначення їх див. у схолії тези 17 частини 2.

ТЕЗА I

Наша душа в одних випадках діє, в інших страждає; саме, оскільки вона має повні ідеї, остільки вона неодмінно відомим чином діє, а оскільки вона має неповні ідеї, остільки вона неодмінно що-небудь зазнає.

Доведення

Деякі ідеї кожної людської душі повні, а деякі неповні і сплутані (за схолією тези 40 частини 2). Ідеї ж, котрі в чий-небудь душі повні, повні у Богові, оскільки він становить сутність цієї душі (за королларієм тези 11 частини 2), а ті, котрі в душі неповні, у Богові також повні (за тим же королларієм), не оскільки він містить в собі сутність тільки душі, але й оскільки він містить в собі в той же час і душі інших речей. Далі, із кожної даної ідеї неодмінно має випливати яка-небудь дія (за тезою 36 частини 1), повною причиною котрої є Бог (див. визначення 1 цієї частини), оскільки він не є нескінченним, але оскільки він розглядається таким, що піддається дії цієї даної ідеї (див. тезу 9 частини 2). Але для тієї дії, причиною котрої є Бог, оскільки він відчуває дію ідеї, котра в чий-небудь душі повна, та ж сама душа служить повною причиною (за королларієм тези 11 частини 2). Отже, наша душа (за визначенням 2 цієї частини), оскільки вона має повні ідеї, неодмінно у відомих випадках діє; це перше. Потім, все, що неодмінно впливає із ідеї, котра повна у Богові, оскільки він має в собі душу однієї лише людини, але оскільки він разом із душею цієї людини містить в собі душі й інших речей, усього того (за тим же королларієм тези 11 частини 2) душа цієї людини є не повною причиною, а тільки приватною. Тому (за визначенням 2 цієї частини) душа, оскільки вона має неповні ідеї, неодмінно що-небудь зазнає; це друге. Отже, душа наша і т. д., — що і треба було довести.

Королларій

З цього впливає, що душа тим більше схильна до пристрастей, чим більше має неповних ідей, і, навпаки, тим більше діє, чим більше має повних ідей.

ТЕЗА II

Ні тіло не може визначити душі до мислення, ні душа тіла до руху або спокою або до чого-небудь іншого (якщо є що-небудь таке).

Доведення

Всі стани (модуси) мислення мають причиною Бога, оскільки він є річ мисляча, а не оскільки він виражається іншим атрибутом (з тезою 6 частини 2). Отже, те, що визначає душу до мислення, є модусом мислення, а не відстані, тобто (за визначенням 1 частини 2) не є тілом; це перше. Далі, рух і спокій мають походити від іншого тіла, котре було визначено до руху або спокою іншим тілом, і взагалі, все, що відбувається в тілі, мало походить від Бога, оскільки він розглядається таким, що піддається дії якого-небудь модусу відстані, а не якого-небудь модусу мислення (за тією ж тезою 6 частини 2), тобто від душі, котра (за тезою 11 частини 2) є станом (модусом) мислення, воно походить не може; це друге. Отже, ні тіло душу і т. д., — що і треба було довести.

Схолія

Це ще ясніше можна зрозуміти із того, що сказано у схолії тези 7 частини 2, саме, що душа і тіло одна і та ж річ, котра розглядається то під атрибутом мислення, то під атрибутом відстані. З цього впливає, що порядок або зчеплення речей — одне, чи розглядається природа під тим або іншим атрибутом, і, таким чином, порядок дій і пристрастей нашого тіла за природою існує разом із порядком дій і пристрастей душі. Це також впливає зі способу, котрим ми довели тезу 12 частини 2. І хоча не залишається жодних підстав для сумніву, я все-таки думаю, що люди навряд чи стануть спокійно обговорювати цей предмет, якщо я не підтверджу його досвідом: до такої міри вони твердо переконані, що тіло за одним помахом душі то рухається, то приходить у спокій і робить дуже багато чого, що залежить тільки від волі душі і від мистецтва винаходу! Але насправді досі ніхто ще не визначив, що в змозі робити тіло, тобто ніхто не дізнався із досвіду того, що тіло може робити тільки за законами природи, оскільки вона розглядається лише як тілесна, і чого не може зробити, якщо не визначається душею. Бо досі ніхто не вивчив будови тіла так ретельно, щоби міг пояснити всі його функції, не кажучи вже про те, що і у тварин спостерігається багато чого, що далеко перевищує людську проникливість, і що сновиди роблять під час сну багато чого, на що б вони не зважилися коли не сплять; це ясно показує, що саме тіло за одними тільки законами природи може робити багато чого, чому дивується його душа. Далі, ніхто не знає, яким чином і якими засобами душа рухає тіло, яку ступінь

руху може повідомити тілу і з якою швидкістю може рухати його. Тому, коли люди кажуть, що та або інша дія тіла походить від душі, котра має владу над тілом, то вони самі не знають, що вони говорять і роблять ніщо інше, як гарними словами зізнаються в тому, що вони не знають справжньої причини цих дій і навіть не дивуються цьому. На це заперечать, що знають вони чи не знають, якими засобами душа рухає тіло, однак вони знають із досвіду, що якби людська душа була не здатна до мислення, то й тіло було б недіяльним; далі, вони знають із досвіду, що у владі тільки душі як мовчати, так і говорити, і багато іншого, що, на їхню думку, залежить від рішення душі.

Але що стосується першого, то я спитаю у них, чи не показує наш досвід також і того, що і навпаки, коли тіло буває недіяльним, то й душа разом із цим буває нездатною до мислення? Бо коли тіло перебуває у спокої під час сну, то й душа разом з ним спить і не має здатності до мислення, як під час неспання. Далі, я думаю, всі знають із досвіду, що душа не завжди однаково здатна до мислення про один і той же предмет; але згідно з тим, як тіло буває більш здатне до того, щоби в ньому виник образ того чи іншого предмета, і душа буває більш здатна до споглядання того чи іншого предмета. Але скажуть, із одних законів природи, оскільки вона розглядається лише як тілесна, не можуть бути виведені причини будівель, картин та інших предметів такого роду, котрі створюються лише людським мистецтвом, і людська справа була б не в змозі побудувати який-небудь храм, якщо б вона не визначалася і не керувалась душею. Але я вже показав, що ці люди самі не знають, що може робити тіло і що може бути виведено із одного споглядання законів самої природи, так само як і те, що їм самим відомо із досвіду, що за одними тільки законами природи відбувається багато такого, що, на їхню думку, ніколи б не могло відбутися інакше, як під керівництвом душі, як, наприклад, те, що роблять уві сні сновиди, і чому вони самі дивуються, коли не сплять. Додам, що будова самого тіла далеко перевершує все, що зроблено людським мистецтвом, не кажучи вже про те, що я вище довів, що із природи, під яким атрибутом її не розглядати, впливає нескінченна множина речей. Що ж стосується другого заперечення, то людські справи були б набагато вдаліші, якби у владі людини однаково було як мовчати, так і говорити. Але досвід більш ніж достатньо показує, що люди ні над чим не мають так мало влади, як над мовою²⁰, і так само мало можуть стримати її, як свої поклики. Тому багато хто думає, що ми робимо вільно тільки те, чого ми бажаємо несильно, оскільки поклик до цих речей легко може бути переможений спогадом про іншу річ, про котру ми часто згадуємо; але це неможливо щодо того, чого ми бажаємо із сильним афектом, котрого не може послабити спогад про іншу річ. Але якби вони не знали, що ми робимо багато чого, у чому після каємося, і що ми часто, саме коли перебуваємо під впливом протилежних афектів, бачимо найкраще, а слідуємо гіршому²¹, то ніщо б не заважало їм думати, що ми у всьому діємо вільно.

Так дитина думає, що вона вільно бажає молока, а розгніваний хлопчик — що він хоче помсти, і боягуз — що він хоче бігти. Таким же чином п'яний думає, що він за вільним рішенням душі говорить те, про що він потім в тверезому стані хотів би промовчати. Так божевільний, базіка, дитина й багато подібного роду людей думають, що вони говорять за вільним рішенням душі, тоді як насправді вони не можуть стримати свого пориву говорити; так що сам досвід не менш ясно, ніж розум, вчить, що люди тільки тому вважають себе вільними, що усвідомлюють свої дії, а причин, котрими вони визначаються, не знають; і, крім того, рішення душі є нічим іншим, як самими покличами, котрі бувають різними в залежності від різного розташування тіла. Бо кожен направляє все по своєму афекту, і ті, котрі хвилюються протилежними афектами, самі не знають, чого вони бажають, а ті, котрі не мають жодного афекту, штовхаються туди і сюди легким спонуканням. Все це ясно показує, що як рішення душі, так і поклик і визначення тіла за природою існують разом або, краще, становлять одне і те ж, одну річ, котру, коли вона розглядається під атрибутом мислення і пояснюється ним, ми називаємо рішенням, а коли вона розглядається під атрибутом відстані і виводиться із законів руху і спокою, тоді ми називаємо визначенням²²; це ще ясніше видно із того, що ми скажемо далі. Бо те, що я перш за все хочу зауважити тут, є вже чимось іншим, а саме, що ми нічого не можемо робити за рішенням душі, якщо не згадаємо про нього. Наприклад, ми не можемо сказати слово, якщо попередньо не пригадаємо його. Далі, душа наша не має вільної влади пригадати яку-небудь річ або забути її. Тому тим, що перебуває у владі душі, вважається тільки те, що про річ, про котру ми згадуємо, ми можемо мовчати або говорити лише за рішенням душі. Але коли нам сниться, що ми говоримо, то ми також думаємо, ніби ми говоримо за вільним рішенням душі, але ж у цьому випадку ми не говоримо, або якщо і говоримо, то за самовільним рухом тіла. Потім, ми бачимо уві сні, що ми що-небудь від людей приховуємо, і це за тим же

²⁰ Послання Якова III 8. Τὴν δὲ γλῶσσαν οὐδεὶς δύναται ἀνθρώπων διαμασαι (Та не може ніхто із людей язика вгамувати).

²¹ Слова із Овідієвих Метам. 7, 20. Video meliora proboque, Deteriora sequor (Бачу хороше, схвалюю його, однак тягне мене на погане).

²² Determinatio.

рішенням душі, за котрим ми, коли не спимо, замовчуємо про те, що ми знаємо. Нарешті, ми бачимо уві сні, що зарішенням душі робимо щось, на що ми не наважуємося, коли не спимо. Тому я дуже хотів би знати, чи не існує в душі двох родів рішень, із котрих одні фантастичні, а інші вільні. Отже, якщо ми не хочемо доходити до абсурду, то обов'язково маємо погодитися, що те рішення душі, котре вважається вільним, не відрізняється від уяви або пам'яті і є нічим іншим, як тим твердженням, котре неодмінно містить в собі ідея, оскільки вона є ідея (див. тезу 49 частини 2). І тому ці рішення душі відбуваються в ній із тією ж необхідністю, як і ідеї речей, дійсно існуючих. Отже, ті, котрі думають, що вони говорять, мовчать або взагалі роблять що-небудь за вільним рішенням душі, просто марять із відкритими очима.

ТЕЗА III

Дії душі відбуваються тільки від повних ідей; пристрасті ж залежать тільки від неповних.

Доведення

Перше, що становить сутність душі, є нічим іншим, як ідеєю тіла, дійсно існуючого (за тезами 11 і 13 частини 2), котра (за тезою 15 частини 2) складається із багатьох ідей, деякі з котрих (за королларієм тези 38 частини 2) повні, а деякі неповні (за королларієм тези 29 частини 2). Отже, все, що впливає із природи душі і найближчою причиною чого є душа, за допомоги котрої воно має бути зрозуміло, неодмінно має впливати або із повної, або неповної ідеї. Але оскільки душа (за тезою 1 цієї частини) має неповні ідеї, остільки вона неодмінно страждає. Отже, дії душі впливають лише із повних ідей, і душа страждає тільки тому, що вона має неповні ідеї, — що і треба було довести.

Схолія

Отже, ми бачимо, що пристрасті належать душі лише остільки, оскільки вона має щось, що містить в собі заперечення, або оскільки вона розглядається як частина природи, котра сама собою без іншого не може бути уявлена ясно і чітко. І на цій підставі я міг би показати, що пристрасті таким же чином відносяться до окремих речей, як і до душі, і не можуть бути уявлені іншим чином. Але моя мета — говорити лише про людську душу.

ТЕЗА IV

Жодна річ не може бути зруйнована інакше, як тільки зовнішньою причиною.

Доведення

Ця теза сама собою зрозуміла. Бо визначення кожної речі стверджує сутність самої речі, а не заперечує її; інакше — передбачає сутність речі, а не знищує її. Отже, якщо ми осягаємо тільки саму річ, а не зовнішні причини, то не можемо знайти в ній нічого, що би могло зруйнувати її, — що і треба було довести.

ТЕЗА V

Речі остільки противні природі, тобто остільки не можуть бути в одному і тому ж суб'єкті, оскільки одна із них може зруйнувати іншу.

Доведення

Бо якби вони могли бути згідні між собою або могли знаходитися разом в одному і тому ж суб'єкті, то, отже, в одному і тому ж суб'єкті могло би бути щось таке, що могло би його зруйнувати, — а це (за попередньою тезою) абсурдно. Отже, речі і т. д., — що і треба було довести.

ТЕЗА VI

Кожна річ, наскільки від неї залежить, прагне зберегти своє існування.

Доведення

Бо речі є окремими станами, котрими відомим визначеним чином виражаються атрибути Бога (за королларієм тези 25 частини 1), тобто (за тезою 34 частини 1) речі, котрі відомим і визначеним чином виражають могутність Бога, котрим він існує і діє. Жодна річ не містить в собі нічого такого, чим би вона могла бути зруйнована, або що знищувало би її існування (за тезою 4 цієї частини); але, навпаки, вона чинить опір всьому тому (за попередньою тезою) що може знищити її існування. Тому наскільки вона може і наскільки від неї залежить, вона прагне зберегти своє існування, — що і треба було довести.

ТЕЗА VII

Прагнення, за котрим кожна річ прагне зберегти своє існування, є нічим іншим, як дійсною сутністю

самої речі.

Доведення

Із даної сутності кожної речі неодмінно випливає що-небудь (за тезою 36 частини 1), і речі не мають іншої сили, крім тієї, котра випливає неодмінно із їх визначеної природи (за тезою 29 частини 1). Тому сила або прагнення речі, за котрим вона робить що-небудь одна або разом із іншими, чи прагне робити, тобто (за тезою 6 цієї частини) сила або прагнення, за котрим вона прагне зберегти своє існування, є нічим іншим, як саме даною або дійсною сутністю речі, — що і треба було довести.

ТЕЗА VIII

Прагнення, за котрим кожна річ прагне зберегти своє існування, не містить в собі жодного визначеного часу, а невизначений.

Доведення

Бо якби воно містило в собі обмежений час, котрим би визначалася тривалість речі, тоді із однієї лише здатності, за котрою річ існує, впливало би, що річ після цього обмеженого часу не може існувати, а має зруйнуватися; але це (за тезою 4 цієї частини) абсурдно. Отже, прагнення, за котрим річ існує, не містить в собі визначеного часу, а навпаки, якщо вона не руйнується зовнішньою причиною (за тією ж тезою 4 цієї частини), то в силу тієї ж здатності, за котрою вона вже існує, буде продовжувати існувати завжди; таким чином, це прагнення містить в собі невизначений час, — що і треба було довести.

ТЕЗА IX

Душа, як оскільки вона має ясні й чіткі ідеї, так і оскільки вона має ідеї сплутані, прагне зберегти своє існування деяким невизначеним його продовженням і усвідомлює це своє прагнення.

Доведення

Сутність душі складається із повних і неповних ідей (як ми показали у тезі 3 цієї частини), тому (за тезою 7 цієї частини), оскільки вона має як ті, так і ці, вона прагне зберегти своє існування, і притому (за тезою 8 цієї частини) деяким невизначеним його продовженням. Але оскільки душа (за тезою 23 частини 2) неодмінно усвідомлює себе за допомоги ідей спізнаних тілом вражень, то, отже, вона усвідомлює (за тезою 7 цієї частини) і своє прагнення, — що і треба було довести.

Схолія

Це прагнення, коли воно відноситься до однієї душі, називається волею; але коли воно відноситься і до душі і до тіла одночасно, називається покликом (appetitus), котрий є нічим іншим, як самою сутністю людини, із природи котрої неодмінно випливає те, що служить для його збереження; і тому людина визначена робити це саме. Потім, між покликом і побажанням тільки та різниця, що побажання відноситься здебільшого до людей, оскільки вони усвідомлюють свій поклик, і тому його можна визначити так: побажання (cupiditas) є поклик, з'єднаний із його свідомістю. З усього цього випливає, що ми прагнемо до чого-небудь, хочемо, маємо поклик або бажаємо чого-небудь не тому, що вважаємо це хорошим, але, навпаки, ми вважаємо, що-небудь хорошим тому, що ми до нього прагнемо, хочемо його, маємо до нього поклик або бажаємо його.

ТЕЗА X

Ідея, що виключає існування нашого тіла, не може бути в нашій душі, але вона протилежна їй.

Доведення

Що може зруйнувати наше тіло, того не може бути в ньому (за тезою 5 цієї частини). Тому й ідеї цієї речі не може бути у Богові, оскільки він має ідею нашого тіла (за королларієм тези 9 частини 2), тобто (за тезами 11 та 13 частини 2) ідеї цієї речі не може бути і в нашій душі; але, навпаки, оскільки перше (за тезами 11 та 13 частини 2), що становить сутність душі, є ідея тіла, дійсно існуючого, то перше і головне прагнення нашої душі (за тезою 7 цієї частини) полягає в тому, щоби стверджувати існування нашого тіла. І тому ідея, котра заперечує існування нашого тіла, протилежна нашій душі, — що і треба було довести.

ТЕЗА XI

Що зменшує або збільшує здатність нашого тіла до діяльності, що сприяє їй або обмежує її, ідея всього того збільшує або зменшує здатність нашої душі до мислення, сприяє їй або обмежує її.

Доведення

Ця теза впливає із тези 7 частини 2 або також із тези 14 частини 2.

Схолія

Отже, ми бачимо, що душа може зазнавати безлічі змін і переходити то до більшої, то до меншої досконалості, і ці пасивні стани виражають нам афекти смутку і радості. Під радістю я буду таким чином розуміти далі пристрасть, за допомоги котрої душа переходить до більшої досконалості; а під смутком — пристрасть, за допомоги котрої вона переходить до меншої досконалості. Далі, афект радості, що відноситься разом до душі і тіла, я називаю грайливістю або веселістю; а афект смутку — скорботою або меланхолією. Але слід зауважити, що грайливість і скорбота відносяться до людини тоді, коли одна його частина, відчуває на собі більше стороннього дії, ніж інші; веселість же і меланхолія — коли всі частини відчувають на собі сторонню дію однаково. Потім, що таке побажання, це я пояснив у схолії тези 9 цієї частини, і крім цих трьох, я не знаю жодного первинного афекту; бо всі інші впливають із цих трьох, які я покажу далі. Але перш ніж продовжувати далі, я хочу докладніше пояснити тезу 10, щоби було більш зрозуміло, яким чином ідея може бути протилежна ідеї.

У схолії тези 17 частини 2 ми показали, що ідея, котра складає сутність душі, містить в собі існування тіла протягом всього часу, поки існує саме тіло. Далі, з того, що ми показали у королларії тези 8 частини 2 і у схолії до неї, впливає, що справжнє існування нашої душі залежить тільки від того, що душа містить в собі дійсне існування тіла. Нарешті, ми показали, що здатність душі, за котрою вона уявляє речі і згадує їх, залежить від того (див. тези 17 і 18 частини 2 із її схолією), що вона містить в собі дійсне існування тіла. З цього впливає, що справжнє існування душі і її здатність уявлення знищуються, як тільки душа перестає стверджувати справжнє існування тіла. Але причиною того, чому душа перестає стверджувати існування тіла, не може бути сама душа (за тезою 4 цієї частини), а також і не те, що тіло перестало існувати. Бо (за тезою 6 частини 2) причина, чому душа стверджує існування тіла, полягає не в тому, що тіло почало існувати (тому, на тій же підставі, вона не перестає стверджувати існування тіла тому, що тіло перестає існувати), але (за тезою 17 частини 2) це відбувається через іншу ідею, котра виключає справжнє існування нашого тіла і, отже, нашої душі і котра тому протилежна ідеї, що становить сутність нашої душі.

ТЕЗА XII

Душа, наскільки може, прагне уявляти те, що збільшує здатність тіла до діяльності або сприяє їй.

Доведення

Поки людське тіло відчуває враження, котре містить в собі природу якого-небудь зовнішнього тіла, до тих пір людська душа споглядає це тіло як собі властиве (за тезою 17 частини 2), а отже (за тезою 7 частини 2), поки людська душа споглядає яке-небудь зовнішнє тіло як властиве, тобто (за схолією до цієї ж тези 17) уявляє його, до тих пір людське тіло відчуває враження, котре містить в собі природу цього зовнішнього тіла. І тому, поки душа уявляє те, що збільшує або підтримує здатність нашого тіла до діяльності, до тих пір тіло піддається враженням, котрі збільшують або підтримують його здатність до діяльності (див. постулат 1 цієї частини); і, отже (за тезою 11 цієї частини), до тих пір збільшується та підтримується здатність душі до мислення. Звідси (за тезами 6 або 9 цієї частини) душа, наскільки може, прагне уявляти це, — що і треба було довести.

ТЕЗА XIII

Коли душа уявляє те, що зменшує або затримує здатність тіла до діяльності, то вона прагне, скільки може, згадувати ті речі, котрі виключають існування цього.

Доведення

Поки душа уявляє що-небудь подібне, до тих пір зменшується або затримується сила душі і тіла (як ми довели у попередній тезі), і тим не менш вона до тих пір буде уявляти це, поки вона не уявить що-небудь інше, що виключає справжнє існування цієї речі (за тезою 17 цієї частини), тобто (як ми зараз показали) сила душі і тіла зменшується і затримується до тих пір, поки душа не уявить що-небудь інше, що виключає існування цієї речі, і що, отже, душа (за тезою 9 цієї частини), наскільки може, буде прагнути уявити чи згадати, — що і треба було довести.

Королларій

Звідси впливає, що душа не любить уявляти те, що зменшує або затримує силу її і тіла.

Схолія

З цього ми ясно розуміємо, що таке любов і що таке ненависть. Саме любов є нічим іншим, як радістю, що супроводжується ідеєю зовнішньої причини, а ненависть — нічим іншим, як смутком, що супроводжується ідеєю зовнішньої причини. Тому ми бачимо, що той, хто любить, обов'язково прагне мати при собі і зберігати ту річ, котру любить, а, навпаки, хто ненавидить, той прагне видалити і зруйнувати ту річ, котру ненавидить. Але про все це докладніше йтиметься далі.

ТЕЗА XIV

Якщо душа одночасно піддалася дії двох афектів, то, коли вона згодом піддається дії одного із них, піддається також і дії іншого.

Доведення

Якщо людське тіло одночасно піддалось дії двох тіл, то, коли душа уявить згодом одне із них, вона відразу ж згадає і про інше (за тезою 18 частини 2). Але уявлення душі скоріше показують афект нашого тіла, ніж природу зовнішніх тіл (за королларієм 2 тези 16 частини 2), тому якщо тіло, а отже, і душа піддалась одночасно дії двох афектів (див. визначення 3 цієї частини), то, коли згодом вона піддається дії одного із них, піддається також і дії іншого, — що і треба було довести.

ТЕЗА XV

Кожна річ може бути випадково причиною радості, смутку або бажання.

Доведення

Припустимо, що душа піддається дії одночасно двох афектів, один із котрих не збільшує і не зменшує її здатність до діяльності, а інший збільшує або зменшує (див. постулат 1 цієї частини). Із попередньої тези випливає, що коли душа згодом піддається дії першого афекту як своєї істинної причини, котра (за припущенням) сама собою не збільшує і не зменшує її здатності мислення, то відразу ж піддається дії і іншого, котрий збільшує або зменшує здатність її мислення, тобто (за схолією тези 2 цієї частини) відчує радість або смуток; і тому та річ не сама собою, але тільки випадково буде причиною радості або смутку. Цим же самим способом легко показати, що та ж річ може бути випадково і причиною побажання, — що і треба було довести.

Королларій

Тільки на підставі того, що ми споглядаємо яку-небудь річ із афектом радості або смутку, діючою причиною котрого вона не є, ми можемо її любити чи ненавидіти.

Доведення

Бо із одного цього походить те (за тезою 14 цієї частини), що душа, уявляючи цю річ згодом, відчуває дію афекту радості або смутку, тобто (за схолією тези 11 цієї частини) те, що сила душі і тіла збільшується або зменшується, і т. д. і, отже (за тезою 12 цієї частини), те, що душа бажає уявляти річ або (за королларієм тези 13 цієї частини) відвертається від неї; тобто (за тезою 13) що вона любить або ненавидить її, — що і треба було довести.

Схолія

Звідси ми бачимо, яким чином трапляється, що ми любимо або ненавидимо що-небудь без будь-якої відомої нам причини, але тільки за симпатією, як кажуть, і антипатією. Сюди відносяться також і ті предмети, котрі збуджують в нас радість або смуток тільки тому, що вони мають щось схоже із тими предметами, котрі зазвичай збуджують в нас такі ж афекти, як я покажу далі. Я знаю, правда, що автори, котрі першими стали вживати терміни симпатії і антипатії, хотіли позначити ними якісь приховані якості речей; але тим не менш я думаю, що ми можемо розуміти під ними також відомі або явні якості.

ТЕЗА XVI

Тільки на тій підставі, що ми уявляємо, ніби яка-небудь річ має щось схоже із предметом, котрий зазвичай збуджує в інших радість або смуток, ми будемо любити або ненавидіти цю річ, хоча те, в чому вона схожа із предметом, не є діючою причиною цих афектів.

Доведення

Те, що схоже із предметом, ми споглядали в самому предметі (за припущенням) із афектом радості чи смутку; тому коли в душі збуджується його образ (за тезою 14 цієї частини), то відразу ж збуджується той чи інший афект, і, отже, річ, котра уявляється нам такою, що має те ж саме, буде (за тезою 15 цієї частини) випадково причиною радості або смутку. Тому хоча те, в чому вона схожа із предметом, і не є діючою причиною цих афектів, ми все-таки будемо її любити або ненавидіти, — що і треба було довести.

ТЕЗА XVII

Якщо ми уявляємо, що річ, котра зазвичай викликає у нас смуток, має в собі щось схоже із іншою річчю, котра так само зазвичай викликає у нас велику радість, то ми будемо ненавидіти її і в той же час любити.

Доведення

Бо ця річ (за припущенням) є сама собою причиною смутку, і (за схолією тези 13 цієї частини), оскільки ми уявляємо її із цим афектом, ми ненавидимо її; але, крім того, оскільки ми уявляємо, що вона має щось подібне до іншої речі, котра так само зазвичай викликає в нас великий афект радості, ми будемо любити її із великою напругою радості (за попередньою тезою). І, отже, ми будемо її ненавидіти і в той же час любити, — що і треба було довести.

Схолія

Це стан душі, що походить від двох протилежних афектів, називається коливанням душі, котре так відноситься до афекту, як сумнів до уяви (див. схолію тези 44 частини 2), а коливання і сумнів різняться між собою тільки за ступенем. Але слід зауважити, що у попередній тезі я вивів ці коливання душі зі причин, котрі самі собою бувають причиною одного афекту, а випадково — іншого. Це я зробив тому, що їх легше було вивести із попередньої, а не тому, що я заперечую, що коливання душі здебільшого походять від предмета, котрий буває діючою причиною обох афектів. Бо людське тіло (за постулатом 1 частини 2) складається із багатьох індивідуумів різної природи, і тому (за аксіомою 1 після леми 3, що йде за тезою 13 частини 2) може відчувати на собі дію одного і того ж тіла різними способами; і навпаки, оскільки на одну і ту ж річ можна діяти багатьма способами, то на одну і ту ж частину тіла теж можна діяти різними способами. З цього ми легко можемо зрозуміти, що один і той же предмет може бути причиною багатьох і протилежних афектів.

ТЕЗА XVIII

Людина за допомоги образу речі минулої або майбутньої збуджується таким же афектом радості і смутку, як і за допомоги образу речі теперішньої.

Доведення

Поки людина відчуває враження образу якої-небудь речі, вона буде уявляти річ присутньою, навіть якби вона не існувала (за тезою 17 частини 2 із її королларієм), і він уявляє її минулою або майбутньою лише тоді, коли її образ з'єднаний із образом минулого або майбутнього часу (див. схолію тези 44 частини 2). Тому образ речі, що розглядається сам собою, буває однаковим, чи відноситься він до майбутнього або минулого часу, або до теперішнього, тобто (за королларієм 2 тези 16 частини 2) стан тіла, або афект, буває однаковим, чи буде це образ минулої або майбутньої речі, або теперішньої; а отже, і афект радості і смутку буває однаковим, чи буде це образ речі минулої або майбутньої, або теперішньої, — що і треба було довести.

Схолія I

Я називаю річ минулою або майбутньою остільки, оскільки ми вже відчули її враження чи будемо відчувати. Наприклад, оскільки ми її бачили або побачимо, вона підкріпила нас чи підкріпить, зашкодила нам чи зашкодить та ін. Бо оскільки ми таким чином уявляємо її, остільки стверджуємо її існування, тобто тіло не піддається жодному афекту, котрий виключав би існування речі; і тому (за тезою 11 частини 2) образ якої-небудь речі діє на тіло так само, якби сама річ була присутня. Але оскільки здебільшого буває так, що ті, котрі багато чого відчули, коливаються весь час, поки споглядають річ як майбутню або як минулу, і сильно сумніваються в результаті речі (див. схолію тези 44 частини 2), то від цього походить, що афекти, що впливають із подібних образів речей, не бувають постійними, а здебільшого обурюються образами багатьох інших речей, поки люди не набудуть більшої впевненості в результаті речі.

Схолія II

Із сказаного щойно ми розуміємо, що таке надія, страх, безпека, відчай, задоволення і докори сумління. І справді, надія є нічим іншим, як непостійною радістю, що походить від образу речі майбутньої або минулої, в результаті котрої ми сумніваємося. Страх, навпаки, є непостійним смутком, що походить від образу сумнівної речі. Потім, якщо знищується сумнів цих афектів, то із надії походить почуття безпеки, а із страху — відчай, саме радість чи смуток, що походить від образу речі, котрої ми боялися або надіялися. Далі, задоволення є радістю, що походить від образу речі минулої, в результаті котрої ми сумнівалися. Нарешті, докори сумління є смутком, протилежним задоволенню.

ТЕЗА XIX

Якщо хто уявить, що те, що він любить, руйнується, то він буде сумувати; якщо ж він уявить, що воно зберігається, то він буде радіти.

Доведення

Душа, наскільки може, прагне уявляти те, що збільшує або підтримує здатність тіла до діяльності (за тезою 12 цієї частини), тобто (за схолією тези 13 цієї частини), те, що вона любить. Але уяві сприяє те, що передбачає існування речі, і перешкоджає тому, що виключає існування речі (за тезою 17 частини 2). Отже,

образи речей, котрі передбачають існування улюбленої речі, сприяють прагненню душі, за котрим вона прагне уявляти улюблену річ, тобто (за схолією тези 11 цієї частини) викликають в душі радість; а, навпаки, ті образи, котрі виключають існування улюбленої речі, перешкоджають тому ж прагненню душі, тобто (за тією ж схолією) завдають душі смутку. Таким чином, якщо хтось уявить, що те, що він любить, руйнується, то він буде сумувати, та ін., — що і треба було довести.

ТЕЗА XX

Якщо хто-небудь уявить, що те, що він ненавидить, зруйнується, то він буде радіти.

Доведення

Душа (за тезою 13 цієї частини) прагне уявляти те, що виключає існування речей, котрими зменшується або затримується здатність тіла до діяльності, тобто (за схолією цієї ж тези) прагне уявляти те, що виключає існування речей, котрі вона ненавидить. Тому образ речі, що виключає існування того, що душа ненавидить, допомагає цьому прагненню душі, тобто (за схолією тези 11 цієї частини) завдає душі радість. Таким чином, хто уявить, що те, що він ненавидить, руйнується, той буде радіти, — що і треба було довести.

ТЕЗА XXI

Якщо хто уявить, що те, що він любить, відчуває радість або смуток, то і він буде відчувати радість або смуток; і кожен із цих афектів буде в люблячому більше або менше в залежності від того, чи буде він більше або менше в улюбленій речі.

Доведення

Образи речей (як у тезі 19 цієї частини ми довели), котрі передбачають існування улюбленої речі, сприяють прагненню душі, котрим вона прагне уявляти саму улюблену річ. Але радість передбачає існування радісної речі, і тим більше, чим більше афект радості: бо вона (за схолією тези 11 цієї частини) є переходом до більшої досконалості. Отже, образ радості улюбленої речі сприяє в люблячому прагненню його душі, тобто (за схолією тези 11 цієї частини) збуджує в люблячому радість, і тим більшу, чим більше був цей афект в улюбленій речі. Це перше. Потім, оскільки яка-небудь річ обтяжена смутком, остільки вона руйнується, і тим більше, чим більше обтяжена смутком (за тією ж схолією тези 2 цієї частини). Отже (за тезою 19 цієї частини), якщо хто-небудь уявить, що те, що він любить, обтяжене смутком, той і сам буде обтяжений смутком, і тим більшим, чим більше цей афект в улюбленій речі, — що і треба було довести.

ТЕЗА XXII

Якщо ми уявимо, що хто-небудь завдає радість речі, котру ми любимо, то ми відчуємо до нього любов. Якщо ж, навпаки, ми уявимо, що він завдає їй смуток, то ми відчуємо до нього ненависть.

Доведення

Хто речі, котру ми любимо, завдає радість або смуток, той і нам завдає радість або смуток, коли саме ми уявляємо, що улюблена нами річ відчуває радість або смуток (за попередньою тезою). Але ця радість або смуток передбачається існуючою в нас в супроводі ідеї зовнішньої причини. Отже (за схолією тези 13 цієї частини), якщо ми уявимо, що хто-небудь завдає радість або смуток речі, котру ми любимо, то ми відчуємо до нього любов або ненависть, — що і треба було довести.

Схолія

Теза 21 пояснює нам, що таке жаль, котре ми можемо визначити так, що воно є смутком, що походить від нещастя іншого. Але яким ім'ям слід назвати радість, викликану щастям іншого, я не знаю. Далі, любов до того, хто робить добро іншому, ми будемо називати прихильністю, а ненависть до того, хто робить зло іншим, — обуренням. Нарешті, слід зауважити, що ми співчуваємо не лише тій речі, котру любимо (як ми показали у тезі 21), але також і тій, до котрої ми раніше не мали жодного афекту, лише вважали її подібною до себе (як я покажу нижче); і тому ми буваємо прихильні і до того, хто робить добро подібного до нас, і відчуваємо обурення до того, хто завдає шкоди подібного до нас.

ТЕЗА XXIII

Якщо хто уявить, що те, що він ненавидить, обтяжене смутком, то він буде радіти, і якщо, навпаки, він уявить, що воно відчуває радість, то він буде сумувати; і кожен із цих афектів буде тим більше або менше, чим більше або менше протилежний йому афект перебуває в тому, що він ненавидить.

Доведення

Оскільки ненависна річ обтяжена смутком, остільки вона руйнується, і тим більше, чим більшим

смуток обтяжена (за схолією тези 11 цієї частини). Отже, хто уявить (за тезою 20 цієї частини), що річ, котру він ненавидить, відчуває смуток, той сам, навпаки, буде відчувати радість, і тим більшу, чим більший смуток уявляє в ненависній йому речі. Це перше. Потім, радість передбачає існування речі (за схолією тези 11 цієї частини), і тим більше, чим більшою уявляється радість. Якщо хто уявляє, що той, кого він ненавидить, відчуває радість, то це уявлення (за тезою 13 цієї частини) буде обмежувати його прагнення, тобто (за схолією тези 11 цієї частини) той, хто ненавидить, буде відчувати смуток, — що і треба було довести.

Схолія

Ця радість навряд чи може бути міцною і навряд чи може існувати без будь-якого зіткнення в душі. Бо (як я зараз покажу у тезі 27), оскільки ми уявляємо, що річ, подібна до нас, обтяжена смутом, остільки ми не маємо сумувати; і навпаки, якщо ми уявимо, що вона радіє. Але тут ми маємо на увазі тільки ненависть.

ТЕЗА XXIV

Якщо ми уявимо, що хто-небудь завдає радість речі, котру ми ненавидимо, то ми будемо відчувати і до нього ненависть. Якщо ж, навпаки, ми, уявимо, що він завдає їй смуток, то ми будемо відчувати до нього любов.

Доведення

Ця теза доводиться так само, як і теза 22 цієї частини, котру і дивись.

Схолія

Ці і подібні афекти ненависті відносяться до заздрості, котра тому є нічим іншим, як самою ненавистю, оскільки вона розглядається такою, що налаштовує людину таким чином, що вона радіє за нещастя іншого, і, навпаки, сумує за його щастя.

ТЕЗА XXV

Ми прагнемо стверджувати про себе і про улюблений предмет все те, що, як ми уявляємо, завдає нам або улюбленій речі радість; і, навпаки, прагнемо заперечувати все те, що, як ми уявляємо, нам або улюбленій речі завдає смуток.

Доведення

Що ми уявляємо завдає улюбленій речі радість або смуток, то і нам завдає радість або смуток (за тезою 21 цієї частини). Але душа (за тезою 12 цієї частини), наскільки може, прагне уявляти те, що завдає нам радість, тобто (за тезою 17 частини 2 і її королларієм) уявляти це присутнім; і, навпаки (за тезою 13 цієї частини), виключати існування того, що нам завдає смуток. Отже, ми прагнемо стверджувати про себе і про улюблену річ все те, що ми уявляємо завдає нам або улюбленій речі радість, і навпаки, — що і треба було довести.

ТЕЗА XXVI

Ми прагнемо стверджувати про річ, котру ненавидимо, все те, що, як ми уявляємо, завдає їй смуток і, навпаки, прагнемо заперечувати те, що, як ми уявляємо, завдає їй радість.

Доведення

Ця теза впливає із тези 23, як попередня із тези 21 цієї частини.

Схолія

З цього ми бачимо, що часто трапляється, що людина про себе і про улюблену річ має перебільшену думку і, навпаки, ненависну річ цінує нижче її гідності. Таке уявлення, коли воно відноситься до самої людини, що має про себе перебільшену думку, називається гордістю і є видом божевілья, оскільки людина марить із відкритими очима, ніби вона може зробити все те, що існує тільки в її уяві і що вона уявляє собі як дійсність і насолоджується цим, поки не уявить собі що-небудь таке, що виключає існування цих мрій і обмежує її здатність дії. Отже, гордість є радістю, що відбувається тому, що людина має перебільшену думку про себе. Далі, радість, що відбувається тому, що людина цінує іншого вище належного, називається звеличенням, і, нарешті, та радість, котра відбувається тому, що людина цінує іншого менше належного, називається зневагою.

ТЕЗА XXVII

Якщо ми уявляємо, що річ, котра нам подібна і не супроводжується в нас жодним афектом, відчуває який-небудь афект, то внаслідок цього і ми відчуваємо подібний же афект.

Доведення

Образи речей є враженнями людського тіла, ідеї котрих уявляють зовнішні тіла ніби присутніми при нас (за схолією тези 17 частини 2), тобто (за тезою 16 частини 2) ідеї котрих містять в собі природу нашого тіла і разом присутню природу зовнішнього тіла. Отже, якщо природа зовнішнього тіла подібна до природи нашого тіла, тоді ідея зовнішнього тіла, котре ми уявляємо, буде містити в собі враження нашого тіла разом із враженням зовнішнього тіла і, отже, якщо ми уявимо, що хто-небудь подібний до нас відчуває який-небудь афект, то це уявлення буде виражати враження нашого тіла, подібне до цього афекту, і тому-то, якщо ми уявляємо, що яка-небудь річ, подібна до нас, відчуває який-небудь афект, і ми разом із нею відчуваємо подібний же афект. Якщо ж ми ненавидимо подібну до нас річ, то (за тезою 23 цієї частини) відчуваємо афект протилежний, а не подібний, — що і треба було довести.

Схолія I

Це наслідування афектів, коли воно відноситься до смутку, називається жалем (див. про це схолію тези 22 цієї частини), а коли відноситься до бажання, то змаганням, котре тому є нічим іншим, як побажанням якої-небудь речі, що зароджується в нас внаслідок того, що ми уявляємо, що інші подібні до нас мають таке ж побажання.

Королларій I

Якщо ми уявляємо, що хто-небудь, до кого ми відносимося без будь-якого афекту, завдає радість речі нам подібній, то ми і до нього відчуваємо любов. Якщо ж, навпаки, ми уявляємо, що він завдає їй смуток, то ми до нього відчуваємо ненависть.

Доведення

Це доводиться із попередньої тези так само, як теза 22 цієї частини із тези 21.

Королларій II

Ми не можемо ненавидіти річ, котрій співчуваємо, через те, що її страждання завдає нам смуток.

Доведення

Бо якби ми могли через це ненавидіти її, то (за тезою 23 цієї частини) ми раділи б через її смуток, що суперечить припущенню.

Королларій III

Річ, котрій ми співчуваємо, ми намагаємося, наскільки можемо, звільнити від страждань.

Доведення

Те, що завдає смуток речі, котрій ми співчуваємо, завдає і нам подібний же смуток (за попередньою тезою); тому ми намагаємося згадувати все те, що знищує існування тієї речі або що руйнує її (за тезою 13 цієї частини), тобто (за схолією тези 9 цієї частини) прагнемо зруйнувати це або визначаємося до його руйнування; і, отже, річ, котрій ми співчуваємо, ми намагаємося звільнити від її страждання, — що і треба було довести.

Схолія

Це бажання або прагнення робити добро, впливає із того, що ми співчуваємо тій речі, котрій бажаємо зробити добро, називається благом, котре є нічим іншим, як побажанням, що впливає із співчуття. Втім, про кохання і ненависть до того, хто, як ми уявляємо, робить добро чи зло речі, котру ми уявляємо подібною до нас, див. схолію тези 22 цієї частини.

ТЕЗА XXVIII

Ми намагаємося сприяти тому, щоби відбувалося все те, що ми уявляємо таким, що сприяє радості; те ж, що ми уявляємо таким, що протидіє або сприяє смутку, ми намагаємося усунути або зруйнувати.

Доведення

Те, що ми уявляємо таким, що сприяє радості, ми намагаємося, наскільки можемо, уявляти (за тезою 12 цієї частини), тобто (за тезою 17 частини 2) будемо намагатися, наскільки можемо, уявляти його присутнім при собі або дійсно існуючим. Але прагнення душі або здатність мислення за своєю природою рівна і одночасна із прагненням або здатністю тіла до діяльності (що ясно впливає із королларія тези 7 і королларія тези 11 частини 2). Тому ми всіляко прагнемо, або (що за схолією тези 9 цієї частини те ж саме) бажаємо і ставимо за мету, щоби це так було. Це перше. Потім, якщо ми уявимо, що те, що ми вважаємо причиною смутку, тобто (за схолією тезу 13 цієї частини) те, що ми ненавидимо, руйнується, то ми будемо радіти (за тезою 20 цієї частини). Отже (за першою частиною цієї тези) ми будемо прагнути зруйнувати це або (за тезою 13 цієї частини) усунути, щоби не споглядати його. Це друге. Отже, ми прагнемо сприяти тому та ін., — що і треба було довести.

ТЕЗА XXIX

Ми будемо намагатися робити все те, про що уявляємо, що люди дивляться на нього із радістю, і, навпаки, будемо уникати робити те, про що уявляємо, що люди уникають його.

Доведення

Якщо ми уявимо, що люди люблять або ненавидять що-небудь, то і ми також це будемо любити або ненавидіти (за тезою 27 цієї частини), тобто (за схолією тези 13 цієї частини) будемо радіти або сумувати через присутність цієї речі; отже (за попередньою тезою), ми будемо прагнути робити все те, про що уявляємо, що люди люблять його чи дивляться на нього із радістю та ін., — що і треба було довести.

Схолія

Це прагнення робити що-небудь або утримуватися від чого-небудь з тієї однієї причини, щоби сподобатися людям, називається честолюбством, особливо коли ми так сильно прагнемо сподобатися натовпу, що робимо деякі речі або уникаємо їх навіть на шкоду собі та іншим; в інших же випадках це звичайно називають гуманністю. Далі, радість, з котрою ми уявляємо дію іншого, котрою він прагне сподобатися нам, я називаю похвалою; смуток же, з котрим ми відвертаємося від його дії, я називаю осудом.

ТЕЗА XXX

Якщо хто-небудь зробив щось таке, що, як він уявляє, завдає іншим радість, то він сам буде відчувати радість, що супроводжується ідеєю його самого як причини або буде споглядати самого себе із радістю. Якщо ж, навпаки, він зробив щось таке, що, як він уявляє, завдає іншим смуток, то він буде споглядати і себе самого із смутком.

Доведення

Хто уявляє, що він завдає іншим радість або смуток, той за тим самим (за тезою 27 цієї частини) сам буде відчувати радість або смуток. Але оскільки людина (за тезами 19 і 23 частини 2) усвідомлює себе за допомоги вражень, котрими визначається до діяльності, то, отже, той, хто зробив щось таке, що як він уявляє, завдає іншим радість, і сам буде відчувати радість із усвідомленням себе як причини, або сам себе буде споглядати разом із радістю, і навпаки, — що і треба було довести.

Схолія

Оскільки кохання (за схолією тези 13 цієї частини) є радістю, що супроводжується ідеєю зовнішньої причини, а ненависть є смутком, що також супроводжується ідеєю зовнішньої причини, то ці радість і смуток будуть видами любові і ненависті. Але оскільки любов і ненависть відносяться до зовнішніх предметів, то ми будемо позначати ці афекти іншими назвами; саме радість, що супроводжується ідеєю зовнішньої причини, будемо називати славою, а смуток, протилежний їй, соромом; це в тому випадку, коли радість і смуток відбуваються тому, що людина думає, що її хвалять або засуджують. В інших випадках радість, що супроводжується ідеєю зовнішньої причини, я буду називати заспокоєнням в самому собі, а смуток, протилежний їй, каяттям. Потім, оскільки (за королларієм тези 17 частини 2) буває, що радість, котру хто-небудь, на його думку, завдає іншим, є лише уявною і (за тезою 25 цієї частини) оскільки кожен прагне уявляти про себе все те, що, як він вважає, завдає йому радість, то легко може бути, що славолюбний стане гордим і уявить, що він всім приємний, тоді як він для всіх є тягарем.

ТЕЗА XXXI

Якщо ми уявимо, що хто-небудь любить, бажає або ненавидить що-небудь, що ми самі любимо, чого бажаємо або що ненавидимо, то ми внаслідок цього тим постійніше будемо любити річ, та ін. Якщо ж ми уявимо, що вони відчують огиду до того, що ми любимо, або навпаки, тоді в нас відбудеться коливання душі.

Доведення

За тим одним, що ми уявляємо, що хто-небудь любить що-небудь, і ми будемо любити те ж саме (за тезою 27 цієї частини). Але припустимо, що і без того ми вже любимо це, тоді, таким чином, до любові приєднується нова причина, котра підтримує її; і тому те, що ми любимо, ми будемо любити ще постійніше. Потім, на тій підставі, що хто-небудь відчуває огиду до чого-небудь, і ми теж будемо відчувати до цього огиду (за тією ж тезою). Але якщо припустити, що ми в той же час любимо це, то звідси в один і той же час ми будемо любити це і відчувати огиду до нього або (за схолією тези 17 цієї частини) в нас буде коливання душі, — що і треба було довести.

Королларій

Звідси і з тези 28 випливає, що кожен, наскільки може, прагне до того, щоби всі любили те, що він любить, і ненавиділи те, що він ненавидить. Це поет висловлює так.

Speremus pariter, pariter metuamus amantes,

Схолія

Це прагнення до того, щоби кожен був згоден із нами стосовно того, що ми любимо або ненавидимо, є власне честолюбством (див. схолію тези 29 цієї частини). І тому ми бачимо, що кожен за природою бажає того, щоби всі жили згідно із його поняттями; але оскільки всі однаково бажають цього, то і приходять до зіткнення між собою, в той час як всі хочуть, щоби їх всі любили і хвалили, всі ненавидять один одного.

ТЕЗА XXXII

Якщо ми уявимо, що хто-небудь насолоджується річчю, котрою тільки він один може володіти, то ми будемо намагатися зробити так, щоби він не володів нею.

Доведення

Тільки тому, що ми уявляємо, що хто-небудь насолоджується якою-небудь річчю, ми (за тезою 28 цієї частини із її королларієм 1) будемо любити її і будемо бажати насолоджуватися нею. Але (за попередньою тезою) ми уявляємо, що цій нашій радості²³ перешкоджає те, що інший насолоджується тією ж річчю. Отже (за тезою 28 цієї частини), ми будемо намагатися, щоби він не володів нею, — що і треба було довести.

Схолія

Отже, ми бачимо, що природа людей здебільшого така, що вони відчують жаль до того, хто живе погано, і заздять тим, хто живе добре, і (за попередньою тезою) ненавидять його тим більше, чим більше люблять ту річ, котрою в їх уяві володіє інший. Далі, ми бачимо, що із тієї ж властивості людської природи, із котрої випливає те, що люди бувають милосердні, випливає також і те, що вони бувають заздрісні і честолюбні. Нарешті, якщо ми звернемося до досвіду, то знайдемо, що і він вчить нас всьому цьому, особливо якщо ми звернемо увагу на ранні роки нашого життя. Бо діти, тіло котрих постійно перебуває в рівновазі, сміються або плачуть, як показує досвід, тільки тому, що бачать, як плачуть або сміються інші, і крім того, бачачи те, що роблять інші, неодмінно бажають наслідувати і, нарешті, бажають для себе всього того, чим насолоджуються, як їм здається, інші. Справа в тому, що образи речей, як ми сказали, є враженнями, що спізнає людське тіло, або станами, котрі людське тіло зазнає від дії зовнішніх причин і котрими розташовується до такої або іншої дії.

ТЕЗА XXXIII

Коли ми любимо річ, подібну до нас, то намагаємося, наскільки можемо, зробити так, щоби і вона нас любила.

Доведення

Речі, котру ми любимо, ми намагаємося, наскільки можемо, віддавати перевагу перед іншим (за тезою 12 цієї частини). Отже, якщо річ подібна до нас, то ми будемо намагатися завдавати їй радість переважно перед іншими (за тезою 29 цієї частини), або будемо намагатися, наскільки можемо, зробити так, щоби улюблена річ відчувала радість, що супроводжується ідеєю про нас самих, тобто (за схолією тези 13 цієї частини) щоби вона нас взаємно любила, — що і треба було довести.

ТЕЗА XXXIV

Чим більше той афект, котрий, як ми уявляємо, відчуває по відношенню до нас улюблена річ, тим більше ми будемо хвалитися цим.

Доведення

Ми (за попередньою тезою) намагаємося, наскільки можемо, щоби улюблена річ нас взаємно любила, тобто (за схолією тези 13 цієї частини) щоби улюблена річ відчувала радість, що супроводжується ідеєю про нас самих. Тому чим більше та радість, котру, як ми уявляємо, улюблена річ відчуває через нас, тим більше це намагання підтримується, тобто (за тезою 11 цієї частини із її схолією) тим більше ми відчуваємо радості. А коли ми радіємо через те, що завдаємо радість іншому, нам подібному, тоді і на себе ми дивимося із радістю (за тезою 30 цієї частини). Отже, чим більше той афект, котрий, як ми уявляємо, відчуває по відношенню до нас улюблена річ, тим із більшою радістю ми будемо споглядати себе самих або (за схолією тези 30 цієї частини) тим більше будемо хвалитися цим, — що і треба було довести.

²³ Ovid. Amor. II, 19, 4–5.

ТЕЗА XXXV

Якщо хто-небудь уявить, що улюблена річ з'єднується із іншим такими ж або ще більш тісними узами дружби, ніж якими він тільки сам був пов'язаний із нею, то він буде відчувати до найулюбленішої речі ненависть і буде заздрити цьому іншому.

Доведення

Чим більша в чий-небудь уяві любов, котру відчуває до нього улюблена річ, тим більше той буде цим хвалитися (за попередньою тезою), тобто (за схолією тези 30 цієї частини) тим більше буде радіти; тому (за тезою 28 цієї частини) він буде намагатися, наскільки може, уявляти улюблену річ пов'язаною із ним найтіснішим чином; це прагнення або побажання буде в ньому посилюватися, якщо він уявить, що й інший бажає для себе того ж. Але ми припускаємо, що це прагнення або побажання його приборкується образом найулюбленішої речі в супроводі образу того, із ким з'єднується улюблена річ; отже (за схолією тези 11 цієї частини), тим самим він буде обтяжений смутком, що супроводжується ідеєю улюбленої речі як причини і разом з тим образом іншого, тобто (за схолією тези 13 цієї частини) буде відчувати ненависть до улюбленої речі і в той же час до того іншого (за королларієм тези 15 цієї частини), котрому через те (за тезою 23 цієї частини), що він насолоджується улюбленою річчю, буде заздрити, — що і треба було довести.

Схолія

Ця ненависть до улюбленої речі, поєднана із заздрістю, називається ревнощами, котра, таким чином, є нічим іншим, як коливанням душі, що відбувається із любові і разом з тим із ненависті, що супроводжується ідеєю того, кому заздять. Крім того, ця ненависть до улюбленої речі буде більше (або менше) по мірі радості, котру ревнивець звичайно отримував від взаємної любові улюбленої речі, а також по мірі того афекту, котрий він відчував по відношенню до того, кого він уявляє собі таким, що привласнив улюблену річ. Бо якщо він його ненавидів, то за тим самим і улюблену річ (за тезою 24 цієї частини) буде ненавидіти, оскільки він уявляє її собі такою, що завдає радість предмету, котрий він ненавидить, і також тому (за королларієм тези 15 цієї частини), що він змушений поєднувати образ улюбленої речі із образом того, кого він ненавидить. Це здебільшого буває із любові до жінки. Бо хто уявить собі, що жінка, котру він любить, віддається іншому, той не тільки буде засмучений тим, що його власне побажання зустрічає протидію, але ще відчуває огиду до неї через те, що образ улюбленої речі він мимоволі з'єднує із сороміцькими частинами і виверженнями іншого. До цього, нарешті, приєднується і те, що кохана жінка приймає ревнивця вже не із тим виглядом, з котрим вона звичайно приймала його, чому також люблячий засмутиться, як я незабаром покажу.

ТЕЗА XXXVI

Хто згадує про річ, котрою він насолоджувався одного разу, той бажає володіти нею за тих же обставин, за котрих насолоджувався в перший раз.

Доведення

Все, що людина бачить разом із річчю, що подарувала йому насолоду, буде (за тезою 15 цієї частини) випадково причиною радості; тому (за тезою 28 цієї частини) він буде бажати володіти всім цим разом із річчю, котра йому подарувала задоволення, іншими словами — річчю з усіма тими обставинами, за котрих він насолоджувався нею в перший раз, — що і треба було довести.

Королларій

Якщо, таким чином, люблячий помітить, що бракує однієї з цих обставин, то він буде сумувати.

Доведення

Бо оскільки він помічає відсутність якої-небудь обставини, остільки уявляє щось, що виключає існування тієї речі. Але оскільки він бажає цю річ або обставини (за попередньою тезою) із любові, то (за тезою 19 цієї частини) він і буде сумувати, наскільки уявляє собі її відсутність, — що і треба було довести.

Схолія

Цей смуток, оскільки він відноситься до відсутності того, що ми любимо, називається тугою.

ТЕЗА XXXVII

Бажання, що походить від смутку або радості, ненависті або любові, буває тим більше, чим більше афект.

Доведення

Смуток (за схолією тези 11 цієї частини) зменшує або обмежує здатність людини до діяльності, тобто (за тезою 7 цієї частини) зменшує або обмежує прагнення, за котрим людина прагне зберегти своє існування, тому (за тезою 5 цієї частини) вона протилежна цьому прагненню; і прагнення людини, пригніченої смутком, полягає в тому, щоби усунути смуток. Але чим більше (за визначенням смутку) смуток, тим більшої частини

людської здібності до діяльності вона неодмінно протидіє. Отже, чим більше смуток, тим із більшою здатністю до діяльності людина буде намагатися усунути її, тобто (за схолією тези 9 цієї частини) тим із більшим бажанням або покликом буде прагнути до її усунення. Далі, оскільки радість (за тією ж схолією тези 11 цієї частини) підсилює або підтримує здатність людини до діяльності, то легко довести тим же способом, що людина, відчуває радість, нічого так не бажає, як того, щоби зберегти її, і притому тим з більшим бажанням, чим більше буде радість. Нарешті, оскільки ненависть і любов самі є афектами радості або смутку, то із цього також випливає, що прагнення, поклик, чи бажання, що породжене ненавистю чи любов'ю, буде більше або менше по мірі ненависті і кохання, — що і треба було довести.

ТЕЗА XXXVIII

Якщо хто-небудь почне ненавидіти улюблену річ так, що любов зовсім зникне, то він з однакової причини буде переслідувати її більшою ненавистю, ніж якби він ніколи не любив її, і тим більшою, чим більше була раніше любов.

Доведення

Бо якщо хто-небудь починає ненавидіти річ, котру любить, то у нього обмежується більше покликів, ніж якби він не любив її. Дійсно, любов є радістю (за схолією тези 13 цієї частини), котру людина прагне, наскільки може (за тезою 28 цієї частини), зберегти; і притому тим (за тією ж схолією), що вона уявляє улюблену річ присутньою і (за тезою 21 цієї частини) наскільки може завдає їй радість; таке прагнення (за попередньою тезою) буває тим більше, чим більше була любов, так само як і прагнення зробити так, щоб і улюблена річ любила його взаємно (див. тезу 33 цієї частини). Але ці прагнення стримуються ненавистю до улюбленої речі (за королларієм тези 13 і за тезою 23 цієї частини). Отже, люблячий (за схолією тези 11 цієї частини) з цієї самої причини буде обтяжений смутком, і тим більшим, чим більше була любов; тобто крім смутку, котрий був причиною ненависті, є ще інший, внаслідок того, що він любив річ, і, отже, він буде споглядати улюблену річ із великим афектом смутку, тобто (за схолією тези 13 цієї частини) буде переслідувати її більшою ненавистю, чим у тому випадку, якщо б раніше він не любив її, і тим більшою, чим більше кохання, — що і треба було довести.

ТЕЗА XXXIX

Якщо хто-небудь ненавидить кого-небудь, то буде прагнути робити йому зло, якщо тільки не буде боятися, що від цього утвориться для нього більше зло; і навпаки, хто любить кого-небудь, той за тим же законом буде прагнути робити добро.

Доведення

Ненавидіти кого-небудь — значить (за схолією тези 13 цієї частини) уявляти його причиною смутку; тому (за тезою 28 цієї частини) той, хто ненавидить кого-небудь, буде прагнути усунути його або знищити. Але якщо він боїться від цього більшого смутку, або (що те саме) ще більшого зла для себе і думає, що він може уникнути його, не роблячи тому, кого ненавидить, задуманого зла, то він побажає утриматися від заподіяння зла і побажає (за тезою 37 цієї частини) із великим прагненням, ніж було те, котре спонукало його заподіяти зло, і тому воно здобуде перевагу, як ми припускали. Доведення другої частині йде таким же способом. Отже, якщо хто-небудь ненавидить кого-небудь, та ін., — що і треба було довести.

Схолія

Під добром я розумію будь-якого роду радість і потім все, що веде до неї, і особливо те, що задовольняє будь-яке бажання, яке б воно не було. Під злом же я розумію будь-якого роду смуток і особливо те, що обманює наші бажання. Бо вище (у схолії тези 9 цієї частини) ми показали, що ми бажаємо чого-небудь не тому, що вважаємо його добром, але, навпаки, називаємо добром те, що бажаємо, і, отже, те, до чого відчуваємо огиду, називаємо злом. Тому кожен за власним афектом судить або оцінює, що добре, що погано, що краще, що гірше і що, нарешті, краще всього або що гірше всього. Так, скупий вважає найкращим велику кількість грошей, а відсутність їх вважає найгіршим. Честолюбець же нічого так не бажає, як слави, і, навпаки, нічого так не боїться, як сорому. Для заздрісного нічого не може бути приємніше нещастя інших і нічого нестерпніше їх щастя. І таким чином, кожен за своїм афектом вважає яку-небудь річ хорошою або поганою, корисною або некорисною. Потім, той афект, котрий налаштовує людину так, що вона не бажає те, що їй хочеться, або бажає те, що їй не хочеться, називається побоюванням, котре є нічим іншим, як страхом, котрий спонукає людину уникати зла, котре вона вважає майбутнім, за допомоги меншого зла (див. тезу 28 цієї частини). Але якщо злом, котрого вона побоюється, є сором, то побоювання називається соромливістю. Нарешті, якщо бажання уникнути майбутнього зла стримується побоюванням іншого зла, так що людина не знає, чого їй бажати, то страх називається збентеженням, особливо якщо зло, котрого побоюються, є найбільшим.

ТЕЗА XL

Хто уявить, що інший ненавидить його, і не думає, щоби він сам дав йому яку-небудь причину для ненависті, той буде взаємно ненавидіти його.

Доведення

Хто уявить, що інший відчуває ненависть, той на цій підставі і сам буде відчувати ненависть (за тезою 21 цієї частини), тобто (за схолією тези 13 цієї частини) смуток, що супроводжується ідеєю зовнішньої причини. Але він (за припущенням) не уявляє жодної іншої причини цього смутку, крім тієї особи, котра його ненавидить. Отже, тому, що він уявляє себе невинним кому-небудь, він буде обтяжуватися смутком, що супроводжується ідеєю того, хто його ненавидить або (за тією ж схолією) буде його ненавидіти, — що і треба було довести.

Схолія I

Якщо хто-небудь уявить, що він дав підставу для ненависті, то він (за тезою 30 цієї частини і її схолією) буде відчувати сором. Але це (за тезою 25 цієї частини) трапляється рідко. Крім того, ця взаємність ненависті може виникнути тому, що за ненавистю йде прагнення робити зло тому, кого ненавидять (за тезою 39 цієї частини). Отже, хто уявляє, що він невинний кому-небудь, той буде уявляти його причиною якого-небудь зла або смутку; і тому він буде обтяжений смутком або страхом, що супроводжуються ідеєю того, хто його ненавидить, як причиною, тобто буде його ненавидіти, як було сказано вище.

Королларій I

Якщо хто-небудь уявить, що той, кого він любить, відчуває до нього ненависть, то він буде відчувати одночасно і ненависть, і любов. Бо оскільки він уявляє, що він невинний коханій людині, остільки він визначає (за попередньою тезою) мати до неї взаємну ненависть. Але (за припущенням) він тим не менш любить її. Отже, він буде відчувати одночасно і ненависть, і любов.

Королларій II

Якщо хто-небудь уявить, що хто-небудь, до кого він відносився без будь-якого афекту, заподіяв йому із ненависті яке-небудь зло, то він відразу ж стане прагнути відплатити йому тим же злом.

Доведення

Хто уявить, що хто-небудь відчуває до нього ненависть, той також (за попередньою тезою) зненавидить його і (за тезою 26 цієї частини) буде прагнути пригадати все те, що може заподіяти йому смуток, і буде намагатися (за тезою 39 цієї частини) зробити йому це. Але (за припущенням) перше, що він уявить подібне до цього, це — заподіє собі зло. Отже, він негайно стане прагнути відплатити йому цим же злом, — що і треба було довести.

Схолія II

Прагнення заподіяти зло тому, кого ми ненавидимо, називається гнівом; прагнення ж відплатити злом за заподіє нам зло називається помстою.

ТЕЗА XLI

Якщо хто-небудь уявить, що хто-небудь любить його, і думає, що він не дав жодної причини для цього (що може бути за королларієм тези 15 і за тезою 16 цієї частини), то і він буде його любити.

Доведення

Ця теза доводиться тим же шляхом, що і попередня; див. також її схолію.

Схолія I

Якщо хтось подумає, що він дав підставу для любові до нього, то він буде хвалитися цим (за тезою 30 цієї частини і її схолією); це трапляється досить часто. А протилежний цьому випадок, як ми сказали, буває тоді, коли хто-небудь уявить, що хто-небудь його ненавидить (див. схолію попередньої тези). Далі, ця взаємна любов і, отже (за тезою 39 цієї частини), прагнення робити добро тому, хто нас любить і хто (за тезою 39 цієї частини) прагне нам робити добро, називається подякою. Але ми бачимо, що люди набагато більше схильні мститися, ніж платити добром за добро.

Королларій

Хто уявить, що той, кого він ненавидить, любить його, той буде відчувати разом і ненависть, і любов. Це доводиться тим же шляхом, як і перший королларій попередньої тези.

Схолія II

Якщо ненависть переважить, то він буде прагнути тому, хто його любить, заподіяти зло: афект цей називається жорстокістю, особливо якщо думають, що той, хто любить, не дав жодної причини для ненависті.

ТЕЗА XLII

Хто із любові або із надією на славу робить кому-небудь добро, той буде засмучений, якщо побачить, що його добро приймається без подяки.

Доведення

Хто любить яку-небудь річ, собі подібну, той прагне, наскільки може, зробити так, щоб і вона його любила (за тезою 33 цієї частини). Хто, таким чином, робить кому-небудь добро із любові, той робить це, коли його спонукає бажання, щоби і його любили, тобто (за тезою 34 цієї частини) із надією на славу або (за схолією тези 30 цієї частини) на радість; тому (за тезою 12 цієї частини) він буде прагнути, наскільки може, уявляти цю причину слави або уявляти її дійсно існуючою. Але (за припущенням) він уявляє інше, що виключає існування цієї причини. Отже (за тезою 19 цієї частини), цим самим він буде засмучений, — що і треба було довести.

ТЕЗА XLIII

Ненависть посилюється взаємною ненавистю і може бути, навпаки, знищена любов'ю.

Доведення

Хто уявляє, що той, кого він ненавидить, відчуває до нього ненависть, у того з тієї самої причини виникає (за тезою 40 цієї частини) нова ненависть, в той час як (за припущенням) ще продовжується попередня. Якщо ж, навпаки, він уявить, що той відчуває до нього любов, то, оскільки він уявляє це, остільки (за тезою 29 цієї частини) споглядає себе із радістю й остільки (за тезою 29 цієї частини) буде прагнути подобатися йому, тобто (за тезою 40 цієї частини) остільки буде прагнути не мати ненависті до нього і не завдавати йому смуток. Це прагнення (за тезою 37 цієї частини) буде більше або менше по міру афекту, з котрого воно виникає. І тому якщо це прагнення буде більше того, котре виникає із ненависті і котре спонукає завдавати смуток ненависній речі (за тезою 26 цієї частини), то воно здобуде перевагу і знищить в душі ненависть, — що і треба було довести.

ТЕЗА XLIV

Ненависть, котра повністю перемагається любов'ю, переходить в любов, і любов звідси буває більше, ніж була би, якби їй не передувала ненависть.

Доведення

Це доводиться таким же чином, як і теза 38 цієї частини. Бо хто річ, котру ненавидить або котру зазвичай споглядає зі смутком, починає любити, той радіє вже з того одного, що він любить, і до цієї радості, котра міститься в коханні (див. визначення у схолії тези 13 цієї частини), приєднується ще інша, котра відбувається тому, що прагнення усунути смуток, що міститься в ненависті (як ми показали у тезі 37 цієї частини), повністю підтримується, що супроводжується ідеєю того, кого ненавиділи, як причиною.

Схолія

Хоча все це насправді так, проте ж ніхто не буде прагнути ненавидіти або завдавати смуток якій-небудь речі для того, щоби потім насолодитися цією великою радістю, тобто ніхто не побажає, із надією на винагороду шкоди, завдати собі шкоди, і не побажає захворіти із надією на одужання. Бо будь-хто завжди прагне зберігати своє існування і, наскільки можливо, усувати смуток. Якщо б можна було думати протилежне, що людина може бажати ненавидіти кого-небудь для того, щоби потім любити його більшою любов'ю, тоді це означало би, що він завжди буде бажати ненавидіти його. Бо чим більше буде ненависть, тим більше буде любов, і тому він завжди буде бажати, щоби ненависть посилювалася більше і більше, і з цієї ж причини людина буде прагнути сильніше хворіти, щоби згодом насолоджуватися більшою радістю при відновленні здоров'я; а отже, він буде прагнути завжди хворіти, — що (за тезою 6 цієї частини) абсурдно.

ТЕЗА XLV

Якщо хто-небудь уявить, що хто-небудь, подібний до нього, відчуває ненависть до речі, подібної до тої, котру він любить, то він його буде ненавидіти.

Доведення

Бо улюблена річ взаємно ненавидить того, хто її ненавидить (за тезою 40 цієї частини). Тому люблячий, уявляючи, що хтось ненавидить улюблену річ, тим самим уявляє, що улюблена річ відчуває ненависть, тобто (за схолією тези 13 цієї частини) смуток, і внаслідок того (за тезою 21 цієї частини) він сумує, і притому в супроводі ідеї того, хто улюблену річ ненавидить, як причини, тобто (за схолією тези 13 цієї частини) буде його самого ненавидіти, — що і треба було довести.

ТЕЗА XLVI

Якщо хто-небудь від людини іншого класу або іншої відмінної від його нації відчуває радість або смуток, що супроводжується ідеєю його під загальним ім'ям класу і нації, як причиною, то він буде любити або ненавидіти не тільки людину, але і всіх, хто належить до того ж класу або до тієї ж нації.

Доведення

Доведення цього впливає із тези 16 цієї частини.

ТЕЗА XLVII

Радість, що відбувається тому, що ми уявляємо, що ненависна нам річ руйнується або зазнає інше зло, не відбувається без деякого душевного смутку.

Доведення

Це впливає із тези 27 цієї частини. Бо оскільки ми уявляємо, що річ, подібна до нас, обтяжена смутком, остільки ми і самі сумуємо.

Схолія

Ця теза може бути доведена також із королларія тези 17 частини 2. Бо як скоро ми згадуємо річ, то, хоча вона дійсно не існує, ми її уявляємо присутньою, і тіло відчуває те ж враження. Тому оскільки річ жива в пам'яті, остільки людина визначається до споглядання її зі смутком, і це визначення, поки існує образ речі, хоча і стримується спогадом про ті речі, котрі виключають її існування, але не знищується. А тому людина радіє лише остільки, оскільки стримується це визначення; і звідси впливає, що ця радість, що викликається злом речі, котру ми ненавидимо, буде повторюватися кожен раз, як ми згадуємо про цю річ. Бо, як ми сказали, коли виникає образ цієї речі, то, оскільки він містить в собі існування цієї речі, це саме визначає людину уявляти річ із тим же смутком, з котрим вона зазвичай уявляла її, коли вона існувала. Але оскільки із образом цієї речі вона з'єднує інші образи, котрі виключають її існування, то це визначення до смутку негайно ж обмежується, і людина знову радіє, і притому кожного разу, як це буде повторюватися. І це є причиною того, чому люди радіють, згадуючи про яке-небудь минуле лихо, і чому їм приємно розповідати про небезпеки, від котрих вони звільнилися. Бо, уявляючи яку-небудь небезпеку, вони уявляють її ніби ще в майбутньому і тому визначаються до страху; але це визначення знову стримується ідеєю звільнення, котра з'єдналася в них із ідеєю цієї небезпеки, коли вони звільнилися від неї, і котра знову повертає їм безпеку; і тому вони знову радіють.

ТЕЗА XLVIII

Любов і ненависть, наприклад до Петра, знищуються, якщо смуток, котрий містить в собі ненависть, і радість, котру містить в собі любов, з'єднуються із ідеєю іншої причини, і вони разом зменшуються остільки, оскільки ми уявляємо, що Петро не один був причиною того або іншого.

Доведення

Це впливає вже із визначення любові і ненависті, котре див. у схолії тези 13 цієї частини. Бо радість називається любов'ю і смуток — ненавистю до Петра тільки тому, що Петро вважається причиною того або іншого афекту. Таким чином, коли цей афект знищується частково або повністю, тоді зменшується частково або повністю і афект до Петра, — що і треба було довести.

ТЕЗА XLIX

Любов і ненависть до речі, котру ми уявляємо вільною, має бути з однакової причини більше, ніж до речі необхідної.

Доведення

Річ, котру ми уявляємо вільною, має бути уявлена (за визначенням 7 частини 1) за допомоги себе без інших. Отже, якщо вона уявляється причиною радості або смутку, то за цим самим (за схолією тези 13 цієї частини) ми будемо любити або ненавидіти її (за попередньою тезою), і при тому найбільшою любов'ю чи ненавистю, котра тільки може бути збуджена даним афектом. Але якщо ми річ, котра є причиною цього афекту, уявимо собі необхідною, тоді (за визначенням 7 частини 1) ми будемо уявляти, що вона не одна, а разом із іншими є причиною цього афекту; і тому (за попередньою тезою) любов і ненависть до неї буде менше, — що і треба було довести.

Схолія

З цього впливає, що люди, уявляючи себе вільними, відчувають один до одного велику ненависть чи любов, ніж до інших речей; до цього приєднується і наслідування афектів, про котре див. тези 27, 34, 40 і 43

цієї частини.

ТЕЗА L

Кожна річ може бути випадково причиною надії або страху.

Доведення

Ця теза доводиться тим же шляхом, яким і теза 15 цієї частини, котру див. разом із схолією тези 18 цієї частини.

Схолія

Речі, котрі випадково бувають причиною надії або страху, називаються хорошими або поганими прикметами. Потім, оскільки ці прикмети бувають причиною надії або страху, остільки (за визначеннями надії і страху, котрі див. у схолії 2 тези 18 цієї частини) вони бувають причиною радості або смутку і, таким чином (за королларієм тези 15 цієї частини), остільки ми будемо їх любити або ненавидіти і (за тезою 28 цієї частини) користуватися ними як засобами для досягнення того, на що ми сподіваємося, або будемо прагнути усунути їх як перешкоду або як причину страху. Крім того, із тези 25 цієї частини випливає, що ми від природи так влаштовані, що вважаємо те, на що сподіваємося, легким, і те, чого боїмося, важким, і судимо про це або перебільшено або вважаємо його менш важливим всупереч дійсності. З цього і утворилися забобони, з котрими люди борються скрізь.

Втім, я не вважаю необхідним показувати тут коливання душі, котрі виникають від надії або страху, оскільки вже із визначення цих афектів випливає, що немає надії без страху і страху без надії (як ми пояснимо це детальніше в свій час), і, крім того, оскільки ми сподіваємося чи боїмося чого-небудь, остільки ми його любимо або ненавидимо. Тому все, що ми сказали про любов і ненависть, кожен легко може застосувати до надії і страху.

ТЕЗА LI

Різні люди можуть від одного і того ж предмета відчувати різні враження, і одна й та ж людина від одного і того ж предмета може відчувати в різний час різні враження.

Доведення

Тіло людське (за постулатом 3 частини 2) відчуває різноманітні дії зовнішніх тіл. Таким чином, дві людини в один і той же час, можуть відчувати різні враження; а тому (за аксіомою 1 після леми 3, котру див. після тези 13 частини 2) від одного і того ж предмета можуть отримувати різні враження. Потім (за тим же постулатом), людське тіло може відчувати враження то одного, то іншого роду, і, отже (за тією ж аксіомою), від одного і того ж предмета в різний час отримувати різні враження, — що і треба було довести.

Схолія

З цього ми бачимо, яким чином відбувається, що один любить те, що інший ненавидить, і чого один боїться, того інший не боїться, і що одна й та ж людина любить те, що раніше ненавиділа, і зважується на те, чого раніше боялася, та ін. Далі, оскільки кожен за своїм афектом судить про те, що добре, що погано, що краще і що гірше (див. схолію тези 39 цієї частини), то із цього випливає, що люди можуть різнитися як за судженнями, так і за афектами²⁴; а внаслідок цього буває, що коли ми порівнюємо одних із іншими, то вони відрізняються від нас тільки відмінністю афектів, і тому ми одних називаємо безстрашними, інших боязкими, і т. д. Наприклад, я назву безстрашним того, хто зневажає зло, котрого я зазвичай боюся; і якщо, крім того, я зверну увагу на те, що його бажання заподіювати зло тому, кого він ненавидить, і робити добро тому, кого він любить, не стримується побоюванням зла, котре зазвичай мене стримує, то я назву його відчайдушним. Потім, мені здається боязким той, хто боїться зла, котре я зазвичай зневажаю, і якщо, крім того, я зверну увагу на те, що його бажання стримується побоюванням зла, котре мене не може стримувати, то я назву його легкодушним; і так буде судити кожен. Нарешті, з цієї природи людини і непостійності судження — оскільки людина часто судить про речі лише за афектом і оскільки речі, котрі, на її думку, завдають радість і смуток, і котрі вона намагається створити або усунути, часто існують лише в її уяві, не кажучи вже про багато іншого, що ми показали про недостовірність речей у частині 2, — ми легко розуміємо, що людина часто буває причиною як того, щоби сумувати, так і того, щоби радіти; іншими словами, як своєї радості, так і смутку, що супроводжуються ідеєю її самої як причини. З цього також ми легко розуміємо, що таке каяття, і що — вдоволення собою; саме, каяття є смутком, що супроводжується ідеєю самого себе, а вдоволення собою є радістю, що супроводжується ідеєю самого себе як причиною. І ці афекти бувають дуже сильними, оскільки

²⁴ Що це може бути, незважаючи на те, що людська душа становить частину божественного розуму, ми показали у схолії тези 17 частини 2.

люди вважають себе вільними. Див. тезу 49 цієї частини.

ТЕЗА LI

Предмет, котрий ми бачили раніше із іншими предметами, або в котрому ми не уявляємо нічого, крім того, що є загальним для нього і багатьох інших, ми будемо уявляти собі не так довго, як-то, про котрий ми уявляємо, що він має щось особливе.

Доведення

Як тільки ми уявимо предмет, котрий ми бачили разом із іншими, то відразу ж згадаємо й інші (за тезою 18 частини 3, та див. також її схолії), і таким чином від уявлення одного ми негайно переходимо до уявлення іншого. Точно те ж саме буває і з предметом, в котрому ми не уявляємо нічого, що не було б загальним для нього та інших. Бо ми тим самим припускаємо, що ми в ньому не знаходимо нічого, чого раніше не бачили б в інших предметах. Але коли ми припускаємо, що ми в якому-небудь предметі уявляємо собі щось особливе, чого ми раніше ніколи не бачили, то висловлюємо цим ніщо інше, як те, що душа, поки уявляє собі цей предмет, не має в собі нічого іншого, до уявлення чого вона могла б перейти від явлення цього предмета. І тому вона визначена до уявлення собі тільки його одного. Отже, предмет, котрий та ін., — що і треба було довести.

Схолія

Це враження душі або уявлення окремої речі, оскільки вона є в душі однією, називається здивуванням; якщо ж вона збуджується предметом, котрого ми боїмося, то називається збентеженням, бо здивування до зла до того приковує до себе погляди людини, що вона не може розмірковувати про що-небудь інше, за допомоги чого можна було б уникнути цього зла. Але якщо те, чому ми дивуємося, є розсудливістю людини, старанністю або чим-небудь таким, і ми уявляємо, що цим вона далеко перевершує нас, тоді здивування називається повагою; а в іншому випадку — жахом, якщо ми дивуємося гніву людини, його заздрості та ін. Потім, якщо в людині, котру ми любимо, ми дивуємося розсудливості діяльності та ін., то наша любов за тим самим (за тезою 12 цієї частини) буде ще більше, і цю любов, поєднану із повагою, ми називаємо відданістю. І, таким чином, ми можемо також зрозуміти, як ненависть, надія, безпека та інші афекти поєднані зі здивуванням; а тому ми могли б вивести більше афектів, ніж скільки існує в загальноприйнятій мові слів для їх позначення. Звідси видно, що назви афектів швидше склалися із вживання їх в життєвій мові, ніж на підставі їх точного пізнання.

Здивуванню протиставляється презирство, причина котрого, втім, здебільшого полягає в тому, що ми на тій підставі, що бачимо, як хто-небудь дивується якій-небудь речі, любить її і боїться її, та ін., або на тій, що яка-небудь річ з першого погляду здається нам схожою на речі, котрим ми дивуємося, котрі любимо, котрих боїмося, та ін. (за тезою 15 із її королларієм і тезою 27 цієї частини), визначаємося до того, щоби дивуватися цій речі, любити її, боятися її та ін. Але якщо, внаслідок присутності самої речі або більш ретельного її розгляду, ми буваємо змушені заперечувати в ній все те, що може бути причиною здивування, любові, страху та ін., тоді душа в силу самої присутності речі перебуває визначеною до мислення скоріше того, чого немає в предметі, ніж того, що є в ньому; хоча зазвичай, навпаки, внаслідок присутності предмета вона переважно мислить те, що є в предметі. Далі, як відданість походить від здивування до речі, котру ми любимо, так знуцання походить від презирства до тієї речі, котру ми ненавидимо або боїмося, а зневага — з презирства до тупості, як шанування — з поваги до розсудливості. Нарешті, ми можемо зрозуміти, як любов, надія, слава та інші афекти поєднані із презирством, і звідси вивести ще інші афекти, котрих ми зазвичай не позначаємо особливими назвами.

ТЕЗА LIII

Коли душа уявляє собі саму себе і свою здатність до діяльності, то вона радіє, і тим більше, чим виразніше вона уявляє себе і свою здатність до діяльності.

Доведення

Людина знає саму себе не інакше як за допомоги спізнаних її тілом вражень та їх ідей (за тезами 19 і 23 частини 2). Таким чином, коли буває, що душа може споглядати саму себе, тоді вона цим самим переходить до більшої досконалості, тобто (за схолією тези 11 цієї частини) передбачається такою, що відчуває радість, і тим більшу, чим виразніше вона може уявити себе і свою здатність до діяльності, — що і треба було довести.

Королларій

Ця радість підтримується все більше і більше, чим більше людина уявляє, що інші хвалять її. Бо чим більше вона уявляє, що інші хвалять її, тим більшою уявляє ту радість, котру вона завдає іншим, і притому в супроводі ідеї себе самої (за схолією тези 29 цієї частини). І тому (за тезою 27 цієї частини) вона і сама відчуває велику радість, що супроводжується ідеєю самої себе, — що і треба було довести.

ТЕЗА LIV

Душа прагне уявляти тільки те, що передбачає її здатність до діяльності.

Доведення

Прагнення душі або здатність є самою сутністю душі (за тезою 7 цієї частини). Сутність же душі (як само собою зрозуміло) стверджує тільки те, що вона є і що може робити, а не те, що вона не є і чого не може робити. Тому вона прагне уявляти тільки те, що стверджує або передбачає її здатність до діяльності, — що і треба було довести.

ТЕЗА LV

Коли душа уявляє своє безсилля, то вона від цього засмучується.

Доведення

Сутність душі стверджує тільки те, що душа є і що вона може (робити), або природі душі властиво уявляти тільки те, що передбачає її здатність до діяльності (за попередньою тезою). Отже, коли ми говоримо, що душа, споглядаючи саму себе, уявляє своє безсилля, то говоримо цим ніщо інше, як те, що в той час як душа прагне уявляти що-небудь таке, що передбачає її здатність до діяльності, це прагнення її затримується, іншими словами (за схолією тези 11 цієї частини), що вона сумує, — що і треба було довести.

Королларій

Цей смуток ще більше підтримується, якщо людина думає, що інші засуджують її; це доводиться таким же чином, як і королларій тези 53 цієї частини.

Схолія

Цей смуток, що супроводжується ідеєю нашої слабкості, називається приниженістю; радість же, що походить від уявлення самого себе, називається самолюбством або самовдоволенням. І оскільки це повторюється кожного разу, як тільки людина споглядає свої чесноти або свою здатність до діяльності, то звідси і випливає, що кожен охоче розповідає про свої дії і бажає показувати сили як свого тіла, так і душі, і тому люди обтяжують один одного. А із цього знову випливає, що люди за природою заздрісні (див. схолію тези 24 і схолію 32 цієї частини) або радіють слабкості собі рівних і, навпаки, засмучуються при вигляді їх доблестей. Бо кожен раз, як уявляє свої дії, відчуває радість (за тезою 53 цієї частини), і тим більшу, чим дії виражають більше досконалості, і чим виразніше вона їх уявляє, тобто (за тим, що сказано у схолії 1 тези 40 частини 2) чим більше вона може відрізнити їх від інших і споглядати як особливі речі. Тому кожна при спогляданні самої себе буде найбільше радіти тоді, коли вона споглядає в собі щось таке, що вона заперечує в інших. Але якщо те, що вона стверджує про себе, відноситься до загальної ідеї людини або тварини, тоді вона радіє не так сильно; навпаки, вона буде сумувати, якщо уявить, що її дії порівняно із діями інших слабкі, і цей смуток (за тезою 28 цієї частини) вона буде прагнути усунути, і при тому тим, що буде хибно тлумачити дії подібних собі або прикрашати, наскільки можливо, свої власні. З цього відкривається, що люди за своєю природою схильні до ненависті і заздрості, чому сприяє також і саме виховання. Бо батьки звичайно збуджують дітей до доблесті лише одним стимулом честі і заздрості. Але тут залишається, може бути, те непорозуміння, що нерідко ми дивуємося доблестям людей і шануємо їх. Для усунення його я додам наступний королларій.

Королларій II

Кожен заздрить доблесті тільки рівного собі.

Доведення

Заздрість є самою ненавистю (див. схолію тези 24 цієї частини), або (за схолією тези 13 цієї частини) смутком, тобто (за схолією тези 11 цієї частини) афектом, котрим стримується здатність або прагнення людини до діяльності. Але людина (за схолією тези 9 цієї частини) не прагне нічого робити і не бажає нічого, крім того, що може впливати із її природи. Отже, людина не буде бажати, щоби її хвалили за яку-небудь здатність до діяльності або (що те ж саме) за яку-небудь чесноту, котра властива природі іншого і чужа її власній. Тому її побажання не може зустрічати труднощі, тобто (за схолією тези 11 цієї частини) вона не може засмучуватися тому, що вона бачить в комусь, на неї не схожому, яку-небудь чесноту, і, отже, вона не може і заздрити йому, але може заздрити рівному, котрий передбачається однакової із нею природи, — що і треба було довести.

Схолія

Отже, коли ми говорили вище у схолії тези 52 цієї частини, що ми шануємо людину тому, що дивуємося її розсудливості, сміливості та ін., це буває тому (як видно із самої тези), що ми уявляємо, що ці чесноти особливо властиві їй і не становлять чогось спільного із нашою природою; і тому ми будемо заздрити їм не більше, ніж деревам у висоті і левам в силі, та ін.

ТЕЗА LVI

Є стільки видів радості, смутку, побажання і, отже, кожного афекту, котрий складається із них, як, наприклад, душевного коливання, або котрий утворюється від цих останніх, а саме любові, ненависті, надії, страху та ін., скільки є видів предметів, котрі діють на нас.

Доведення

Радість і смуток, і, отже, афекти, котрі з них складаються або від них утворюються, є пристрастями (за схолією тези 2 цієї частини), але ми (за тезою 1 цієї частини) неодмінно страждаємо, оскільки маємо неповні ідеї, і оскільки маємо їх (за тезою 3 цієї частини), остільки лише і страждаємо, тобто (див. схолію 1 тези 40 частини 2) остільки лише неодмінно страждаємо, оскільки уявляємо, іншими словами (див. тезу 17 частини 2 із її схолією), оскільки відчуваємо дію афекту, котрий містить в собі природу нашого тіла і природу зовнішнього тіла. Таким чином, природа кожної пристрасті має розкриватися так, щоби в цьому виражалася природа предмета, котрий збуджує афект. А саме, радість, котра походить, наприклад, від предмета А, містить в собі природу самого предмета А, а радість, котра походить від предмета В, містить в собі природу самого предмета В; і отже, ці два афекти радості різні за природою, тому що походять від причин різної природи. Таким же чином афект смутку, що походить від одного предмета, відрізняється за природою від смутку, що походить від іншої причини; і це ж саме слід розуміти щодо любові, ненависті, надії, страху, коливання душі, та ін. І тому неодмінно існує стільки видів радості, смутку, любові, ненависті та ін., скільки є видів предметів, котрі діють на нас. Але побажання є самою сутністю або природою кожного, оскільки вона розглядається такою, що визначається до відомої дії яким-небудь даним її станом (див. схолію тези 9 цієї частини). Отже, судячи з того, як кожен від дії зовнішніх причин відчуває той чи інший вид радості, смутку, любові, ненависті та ін., тобто судячи з того, як його природа влаштовується таким чи іншим чином, і побажання його неодмінно буває таке чи інше, і природа побажання одного має відрізнятися від природи побажання іншого настільки, наскільки різняться між собою афекти, від котрих походить кожне побажання. Отже, існує стільки видів побажання, скільки є видів радості, смутку, любові та ін., і, отже (як це вже показано), скільки є видів предметів, котрі діють на нас, — що і треба було довести.

Схолія

Між видами афектів, котрих (за попередньою тезою) має бути дуже багато, вирізняються розкіш, пияцтво, похіть, корисливість і честолюбство, котрі є нічим іншим, як поняття любові або побажання і котрі розкривають природу цих двох афектів за допомоги предметів, до котрих відносяться. Бо під розкішню, пияцтвом, похиттю, корисливістю і честолюбством ми розуміємо ніщо інше, як надмірну любов або побажання бенкетувати, пиячити, мати статеві задоволення, багатство і славу. Крім того, ці афекти, оскільки ми відрізняємо їх від інших лише за предметом, до котрого вони відносяться, не мають протилежних собі афектів. Бо поміркованість, котру ми зазвичай протиставляємо розкоші, тверезість, котру протиставляємо пияцтву, і, нарешті, цнотливість, котру протиставляємо похоті, не є афектами або пристрастями, але вказують на силу душі, котра зменшує ці афекти. Інших же видів афектів я не можу пояснити тут²⁵, і навіть якби міг, то в цьому немає необхідності. Бо для нашої мети, саме для визначення сили афектів і влади душі над ними нам достатньо мати загальне визначення кожного афекту. Досить, кажу я, розуміти загальні властивості афектів і душі для того, щоби можна було визначити, яка і наскільки велика влада душі у справі зменшення і стримування афектів. Отже, хоча і велика різниця між тим та іншим афектом любові, ненависті або побажання, наприклад між любов'ю до дітей і любов'ю до дружини, проте не наше діло розбирати ці відмінності і досліджувати далі природу і походження афектів.

ТЕЗА LVII

Будь-який афект будь-якого індивідуума відрізняється від афекту іншого настільки, наскільки сутність одного відрізняється від сутності іншого.

Доведення

Ця теза випливає із аксіоми 1, котру див. після леми 3 схолії тези 13 частини 2. Але тим не менш ми доведемо його на підставі визначення трьох початкових афектів. Всі афекти відносяться до побажання, радості або смутку, як показують дані нами їх визначення. Але побажання є самою природою або сутністю кожного (див. його визначення у схолії тези 9 цієї частини); отже, побажання кожного індивідуума відрізняється від побажання іншого настільки, наскільки природа або сутність одного відрізняється від природи або сутності іншого. Далі, радість і смуток є пристрастями, котрими збільшується або зменшується,

²⁵ Оскільки їх стільки, скільки видів предметів.

підтримується або обмежується здатність або прагнення кожного зберігати своє існування (за тезою 11 цієї частини і її схолією). Але під прагненням зберігати своє існування, оскільки воно відноситься разом до душі і до тіла, ми розуміємо поклик і побажання (див. схолію тези 9 цієї частини); отже, радість і смуток є самим побажанням або покликом, оскільки він збільшується або зменшується, підтримується або обмежується зовнішніми причинами, тобто (за тією ж схолією) є самою природою кожного. Тому радість або смуток кожного відрізняється від радості або смутку іншого настільки, наскільки природа та сутність одного відрізняється від природи і сутності іншого і, отже, будь-який афект будь-якого індивідуума відрізняється від афекту іншого настільки та ін., — що і треба було довести.

Схолія

З цього випливає, що афекти тварин, котрі називаються нерозумними (ми анітрохи не сумніваємося в тому, що тварини мислять, після того, як ми дізналися походження душі), відрізняються від афектів людей настільки, наскільки їх природа відрізняється від людської природи. Кінь і людина однаково збуджуються хтивим почуттям, але кінь кінським, а людина людським. Так точно мають різнитися між собою хтиві прагнення і поклики комах, риб і птахів. Отже, хоча кожен індивідуум живе, задоволений своєю, властивою йому природою і насолоджується нею; проте життя, котрим кожен задоволений, і задоволення кожного є нічим іншим, як ідеєю або душею цього індивідуума; і тому задоволення одного відрізняється за природою від задоволення іншого настільки, наскільки сутність одного відрізняється від сутності іншого. Нарешті, із попередньої тези випливає, що існує велика різниця між задоволенням, котре відчуває, наприклад, п'яний, і задоволенням, котрим володіє філософ, — про що я хотів згадати тут мимохідь. Досі ми говорили про афекти, котрі відносяться до людини, оскільки вона страждає; тепер залишається додати щось про ті афекти, котрі відносяться до людини, оскільки вона діє.

ТЕЗА LVIII

Крім радості і побажання, котрі є пристрастями, є ще інші афекти радості і побажання, котрі відносяться до нас, оскільки ми діємо.

Королларій

Коли душа уявляє собі саму себе і свою здатність до діяльності, то вона радіє (за тезою 53 цієї частини). Душа ж неодмінно уявляє собі саму себе, коли отримує істинну або повну ідею (за тезою 43 частини 2). Але душа отримує деякі повні ідеї (за схолією 2 тези 40 частини 2). Отже, вона радіє остільки, оскільки отримує повні ідеї, тобто (за тезою 1 цієї частини) оскільки діє. Потім, душа, як оскільки вона має ясні й чіткі ідеї, так і оскільки має ідеї сплутані, прагне зберегти своє існування (за тезою 9 цієї частини). Але під прагненням ми розуміємо побажання (за схолією цієї ж тези цієї частини). Отже, побажання відноситься до нас, оскільки ми розуміємо або (за тезою 1 цієї частини) оскільки ми діємо, — що і треба було довести.

ТЕЗА LIX

Між всіма афектами, що відносяться до душі, оскільки вона діє, немає жодних, крім тих, котрі відносяться до радості або до побажання.

Доведення

Всі афекти відносяться до побажання, радості або смутку, як показують дані нами їх визначення. Під смутком же ми маємо на увазі те, чим зменшується або стримується здатність мислення душі (за тезою 11 цієї частини і її схолією), тому оскільки душа сумує, остільки зменшується або затримується її здатність мислення, тобто діяльності. Отже, жодні афекти смутку не можуть відноситися до душі, оскільки вона діє, але лише афекти радості і побажання, котрі (за попередньою тезою) остільки і відносяться до душі, — що і треба було довести.

Схолія

Всі дії, котрі впливають із афектів, що належать до душі, оскільки вона розуміє, я відношу до хоробрості, котру я поділяю на мужність і великодушність. Бо під мужністю я розумію побажання, за котрим кожен прагне зберігати своє існування, слідує лише навіюванню розуму. Під великодушністю ж я розумію побажання, за котрим кожен, слідує лише навіюванню розуму, прагне допомагати іншим людям і прив'язувати їх до себе дружбою. Отже, ті дії, котрі мають на меті лише одну користь, я відношу до мужності, а ті, котрі мають на меті також користь інших, я відношу до великодушності. Тому поміркованість, тверезість і присутність духу в небезпеках та ін. є видами мужності; а скромність, милосердя та ін. є видами великодушності. І я думаю, що цим я пояснив головні афекти і душевні хвилювання, котрі походять від поєднання трьох початкових афектів, а саме: побажання, радості і смутку, — і звів їх до їх першопричин. З цього видно, що ми рухаємось через зовнішні причини різним чином і що ми коливаємося, подібно до морських хвиль, котрі підганяють різноспрямовані вітри, із боку в бік, самі не знаючи свого результату і долі.

Але я сказав, що я показав тільки найголовніші зіткнення душі, а не всі, котрі можуть бути. Бо, йдучи тим же шляхом, котрим ми йшли вище, ми легко можемо показати, що любов поєднується із каяттям, зневагою, соромом та ін. Зі сказаного вже, я думаю, будь-кому ясно видно, що афекти можуть настільки різними способами поєднуватися одні з іншими і що звідси може походити стільки різних відтінків, що їх не можна виразити жодним числом. Але для моєї мети достатньо перерахувати тільки найголовніші, бо решта, опущені мною, більш цікаві, ніж корисні. Втім, про любов залишається ще зауважити, що досить часто трапляється, а саме, що в той час, коли ми користуємося тією річчю, котру бажали, тіло внаслідок цього користування набуває нового розташування, котре визначає його вже інакше, і в ньому збуджуються інші образи речей, і разом з тим душа починає уявляти інше і бажати іншого. Наприклад, коли ми уявляємо що-небудь, що приємно діє на наш смак, то бажаємо користуватися цією річчю, тобто їсти її. Але поки ми користуємося нею так, шлунок наповнюється, і тіло отримує інше розташування. Якщо, таким чином, в той час, коли тіло вже отримало інше розташування, образ тієї ж їжі внаслідок присутності її самої буде підтримуватися, а разом із ним — прагнення чи побажання їсти її, то цьому прагненню або побажанням буде протидіяти той новий стан тіла і, отже, присутність речі, котру ми бажали, буде нам неважна; це ми і називаємо пересиченням і огидою. Але зовнішні стани тіла, котрі спостерігаються при таких афектах, як тремтіння, блідість, ридання, сміх та ін., я залишив без уваги, оскільки вони відносяться тільки до тіла без будь-якого відношення до душі. На закінчення слід зробити кілька зауважень щодо визначення афектів, і тому я повторю їх тут згідно з порядком і додаю до кожного те, що слід зауважити про нього.

ВИЗНАЧЕННЯ АФЕКТІВ

Побажання є самою сутністю людини, оскільки вона розглядається як визначена до якої-небудь дії яким-небудь даним її станом.

Пояснення

Ми сказали вище у схолії тези 9 цієї частини, що побажання є покликом, з'єднаний із його свідомістю; поклик же є самою сутністю людини, оскільки вона визначається до таких дій, котрі служать для її збереження. Але в тій же схолії я доводив, що насправді я не визнаю відмінності між людським покликом і побажанням, бо, чи усвідомлює людина свої поклики чи не усвідомлює, поклик все-таки залишається одним і тим же; тому, щоби не робити тавтології, я не хотів пояснювати побажання за допомоги поклику, а намагався визначити його таким чином, щоби всі прагнення людської природи, котрі ми позначаємо назвами поклику, волі, побажання або потягу, з'єднати в одне. Я міг би сказати, що побажання є самою сутністю людини, оскільки вона уявляється визначеною до якої-небудь дії; але із цього визначення (за тезою 23 частини 2) не випливало б, що душа може усвідомлювати своє побажання або свій поклик. Отже, щоби включити у визначення причину цього усвідомлення, слід було (за тією ж тезою) додати: оскільки вона розглядається як визначена яким-небудь даним її станом. Бо під станом людської сутності ми розуміємо будь-яке її розташування, чи буде воно вродженим або ж воно буде визначатися одним атрибутом мислення, або одним атрибутом відстані, або, нарешті, буде відноситися до того й іншого разом. Отже, під ім'ям побажання я розумію будь-які прагнення людей, їх поривання, поклики і бажання, котрі, в залежності від різної будови однієї і тієї ж людини, можуть бути різні і нерідко бувають протилежними одне одному, так що людина тягнеться в різні боки і не знає, куди їй йти.

I. Радість є переходом людини від меншої до більшої досконалості.

II. Смуток є переходом людини від більшої до меншої досконалості.

Пояснення

Я кажу перехід. Бо радість не є самою досконалістю. Адже якби людина вже ріднилася із досконалістю, до котрої вона переходить, тоді вона користувалася б цією досконалістю без афекту радості, що ясніше видно із афекту смутку, котрий протилежний йому. Бо ніхто не може заперечувати того, що смуток полягає у переході до меншої досконалості, а не в самій меншій досконалості, оскільки людина не може засмучуватися остільки, оскільки вона має в собі яку-небудь досконалість. Не можемо ми також сказати, що смуток полягає у позбавленні більшої досконалості: бо позбавлення є нічим, афект же смутку є актом, і тому він не може полягати ні в чому іншому, як тільки в акті переходу до меншої досконалості, тобто в акті, котрий зменшує або обмежує здатність людини до діяльності. Див. схолію тези 11 цієї частини. А потім я опускаю визначення веселості, грайливості, меланхолії і скорботи, тому що вони головним чином відносяться до тіла і є видами радості або смутку.

III. Здивування є уявленням якої-небудь речі, на котрому душа зупиняється довго тому, що це окреме уявлення не має жодного зв'язку із іншими. Див. тезу 52 та її схолію.

Пояснення

У схолії тези 18 частини 2 ми показали причину, чому душа від увлечення однієї речі відразу ж переходить до увлечення або мислення іншої, саме тому, що образи цих речей взаємопов'язані між собою і

розташовані так, що один слідує за іншим, але цього не можна собі уявити, коли з'являється новий образ речі, а душа буде зупинятися на уявленні цієї речі, поки інші причини не визначать її до мислення про що-небудь інше. Таким чином, уявлення нової речі, розглядається саме в собі, за природою своєю таке ж, як і всі інші; з цієї причини я не зараховую здивування до афектів, та й не бачу причини, чому б це слід було зробити, оскільки це відволікання душі відбувається не внаслідок якої-небудь позитивної причини, котра б відволікала душу від інших речей, але лише внаслідок того, що бракує причини, котра б відволікала душу від уявлення однієї речі до мислення іншої. Отже (як я вже сказав у схолії тези 11 цієї частини), я визнаю лише три початкових або первинних афекта, саме радості, смутку і побажання, а я заговорив про здивування тільки тому, що взагалі прийнято деякі з афектів, що походять від трьох початкових афектів, позначати особливою назвою, коли вони відносяться до предметів, котрим ми дивуємося. Ця ж підстава змушує мене так само додати тут і визначення презирства.

IV. Презирство є уявленням якої-небудь речі, котра так мало займає душу, що присутністю самої речі душа спонукається уявляти скоріше те, чого немає в самій речі, ніж те, що в ній є. Див. схолію тези 52 цієї частини.

Визначення шанування і зневаги я тут пропускаю, тому що, наскільки мені відомо, жодні афекти ними не називаються.

V. Любов є радістю, що супроводжується ідеєю зовнішньої причини.

Пояснення

Це визначення досить ясно виражає сутність любові. Навпаки, визначення тих авторів, котрі визначають любов як бажання люблячого поєднатися із улюбленою річчю, виражає не сутність любові, але її властивість, та оскільки ці автори не зрозуміли сутності любові, то й не могли скласти собі ясного поняття і про її властивості, а внаслідок цього всі знаходять їх визначення занадто темним. Але слід зауважити, що коли я кажу, що у люблячому є властивість поєднуватися волею із улюбленою річчю, то під волею я не розумію ані згоди, ані міркування, ані вільного рішення душі (бо що це фіктивно, я показав у тезі 48 частини 2), ані побажання поєднуватися із улюбленою річчю, коли вона відсутня, або продовжувати бути разом із нею, коли вона є (бо любов може бути уявлена без того чи іншого побажання); але під волею я розумію заспокоєння, котре утворюється в люблячому від присутності улюбленої речі, що посилює або принаймні підтримує радість люблячого.

VI. Ненависть є смутком, що супроводжується ідеєю зовнішньої причини.

Пояснення

Те, що тут слід зауважити, ясно видно із сказаного у поясненні попередньої тези. Див., крім того, схолію тези 13 цієї частини.

VII. Схильність є радістю, що супроводжується ідеєю якої-небудь речі, котра випадково може бути предметом радості.

VIII. Огида є смутком, що супроводжується ідеєю якої-небудь речі, котра випадково може бути причиною смутку. Про це див. схолію тези 15 цієї частини.

IX. Відданість є любов'ю до того, кому ми дивуємося.

Пояснення

Ми показали у тезі 52 цієї частини, що здивування виникає із новизни речі. Отже, якщо трапиться, що ми часто будемо уявляти те, чому дивуємося, то ми перестанемо дивуватися йому; і тому ми бачимо також, що афект відданості легко перетворюється на звичайну любов.

X. Знущання є радістю, що походить від того, що те, що ми зневажаємо в ненависній нам речі, ми уявляємо таким, що дійсно в ній знаходиться.

Пояснення

Оскільки ми зневажаємо ненависну річ, остільки заперечуємо в ній існування (див. схолію тези 52 цієї частини) і остільки (за тезою 20 цієї частини) радіємо. Але оскільки ми припускаємо, що людина те, над чим вона знущається, все-таки ненавидить, то з цього випливає, що ця радість не може бути міцною. Див. схолію тези 47 цієї частини.

XI. Надія є непостійною радістю, що походить із ідеї речі майбутньої або минулої, щодо результату котрої ми до деякої міри сумніваємося.

XII. Страх є непостійним смутком, що походить із ідеї майбутньої або минулої речі, щодо котрої ми до деякої міри сумніваємося. Див. про це у схолії 2 тези 18 цієї частини.

Пояснення

З цих визначень випливає, що немає надії без страху і страху без надії. Бо хто відчуває надію і сумнівається в результаті речі, той передбачається таким, що уявляє щось таке, що виключає існування майбутньої речі; а тому він засмучується (за тезою 19 цієї частини) і, отже, поки він відчуває надію, боїться, що річ не трапиться. Хто ж, навпаки, перебуває в страху, тобто сумнівається в результаті ненависної йому речі, той також уявляє щось, що виключає існування цієї речі; тому (за тезою 20 цієї частини) він радіє і,

отже, остільки має надію, що вона не трапиться.

XIII. Безпека є радістю, що походить із ідеї майбутньої або минулої речі, щодо котрої усунена причина сумніву.

XIV. Відчай є смутком, що походить із ідеї майбутньої або минулої речі, щодо котрої усунена причина сумніву.

Пояснення

Таким чином, із надії виникає безпека, а зі страху — відчай, коли усувається причина сумніву щодо результату речі; а це буває тому, що людина минулу річ уявляє присутньою і споглядає її як справжню, або тому, що уявляється що-небудь інше, що виключає існування тих речей, котрі завдавали йому сумнівів. Бо хоча в результаті окремих речей (за королларієм тези 31 частини 2) ми ніколи не можемо бути впевнені, проте може бути так, що ми не сумніваємося в їх результаті. Бо, як ми показали (див. схолю тезі 49 частини 2), інша справа не сумніватися у речі, й інша — мати впевненість в ній; і тому може трапитися, що образ минулої або майбутньої речі викличе в нас таку ж радість, як і образ цієї речі, як це ми довели у тезі 18 цієї частини, котру і див. із її схолією 2.

XV. Веселість є радістю, що супроводжується ідеєю минулої речі, котра трапилася понад очікування.

XVI. Докори сумління є смутком, що супроводжується ідеєю минулої речі, котра трапилася понад очікування.

XVII. Співчуття є смутком, що супроводжується ідеєю нещастя, що трапилося з іншим, кого ми уявляємо подібним до себе. Див. схолю тезі 22 і схолю тезі 27 цієї частини.

Пояснення

Між співчуттям і жалем немає іншої відмінності, крім тієї, що співчуття відноситься до окремого афекту, а жаль — до загального його характеру.

XVIII. Прихильність є любов'ю до того, хто робить добро іншому.

XIX. Обурення є ненавистю до того, хто робить зло іншому.

Пояснення

Я знаю, що ці слова в загальноприйнятій мові означають щось інше. Але моя мета не в тому, щоби пояснювати значення слів, але природу речей, і позначати речі такими назвами, значення котрих у звичайному слововживанні не надто відхиляється від того значення, в котрому я хочу вживати їх, що достатньо висловити один раз. Втім, причину цих афектів див. у королларії 1 тези 27 і у схолії тезі 22 цієї частини.

XX. Звеличення полягає в тому, що про кого-небудь із любові до нього мають думку більше належного.

XXI. Зневага полягає в тому, що про кого-небудь із ненависті до нього мають думку менше належного.

Пояснення

Отже, звеличення є дією або властивістю любові, а зневага — ненависті; і тому звеличення слід ще визначити так, що воно є любов'ю, оскільки вона справляє на людину таку дію, що вона про улюблену річ має думку більше належного, а зневага є ненавистю, оскільки вона справляє на людину таку дію, що вона про того, кого ненавидить, має думку менше належного. Див. про це у схолії тезі 26 цієї частини.

XXII. Заздрість є ненавистю, оскільки вона справляє дію на людину, що вона сумує через щастя іншої і, навпаки, радіє через нещастя іншої.

Пояснення

Заздрості зазвичай протиставляється прихильність, котру можна визначити так:

XXIII. Прихильність є любов'ю, оскільки вона справляє дію на людину, що вона радіє щастю іншої і навпаки, засмучується через нещастя іншої.

Пояснення

Втім, про заздрість див. ще схолю тезу 24 і схолю тезі 32 цієї частини. Розглянуті досі афекти радості і смутку є ті, котрі супроводжуються ідеєю зовнішньої речі як причиною самої собою або випадково. Звідси я переходжу до інших афектів, котрі супроводжуються ідеєю внутрішньої речі як причиною.

XXIV. Самовдоволення є радістю, що відбувається тому, що людина споглядає саму себе і свою здатність до діяльності.

XXV. Приниженість є смутком, що відбувається тому, що людина споглядає своє безсилля або слабкість.

Пояснення

Самовдоволення протиставляється приниженості, оскільки ми розуміємо під ним радість, що відбувається тому, що ми споглядаємо нашу здатність до діяльності. Але оскільки ми розуміємо під ним також радість, що супроводжується ідеєю якого-небудь вчинку, котрий ми вважаємо зробленим за вільним визначенням душі, цьому тоді протиставляється каяття, котре ми визначаємо так:

XXVI. Каяття є смутком, що супроводжується ідеєю якого-небудь вчинку, котрий ми вважаємо зробленим за вільним визначенням душі.

Пояснення

Причини цих афектів ми показали у схолії тези 51 цієї частини, у тезах 53, 54, 55 та схолії останньої. Про вільне ж рішення душі див. схолію тези 35 частини 2. Але тут слід ще зауважити, що немає нічого дивного в тому, що всі дії, котрі ми за звичкою називаємо несправедливими, супроводжуються смутком, а ті, котрі називаються справедливими, радістю. Це здебільшого відбувається через виховання, як легко бачити із вищесказаного. Внаслідок того, що батьки засуджували перші й часто сварили за них дітей, а, навпаки, навіювали другі і хвалили за них, і відбувається те, що перші збуджують смуток, а другі — радість. І це підтверджується таким досвідом. Бо звички і релігія не однакові у всіх; але навпаки, що одні вважають священним, то інші визнають нечестивим, і що для одних почесно, то для інших ганебно. Отже, судячи з того, як хто вихований, він чи кається у відомому вчинку, або хвалиться ним.

XXVII. Гордість полягає в тому, що із любові до себе мають про себе думку більше належного.

Пояснення

Отже, гордість відрізняється від звеличення тим, що це останнє відноситься до зовнішнього об'єкта, гордість же відноситься до самої людини, котра має про себе думку більше належного. Але як звеличення є дією або властивістю любові, так гордість є властивістю і дією самолюбства; і її можна ще визначити так, що вона є любов'ю до самого себе, оскільки вона справляє таку дію на людину, що вона думає про себе більше належного. Див. схолію тези 26 цієї частини. Цей афект не має протилежного собі. Бо ніхто із ненависті до себе не цінує себе менше належного; навіть ніхто не цінує себе менше належного, оскільки він уявляє, що він не може зробити того або іншого. Бо якщо людина уявляє, що вона не може чого-небудь зробити, то уявляє це неодмінно, і цим уявленням вона налаштовується так, що вона дійсно не може зробити того, що уявляє, що вона цього не може зробити. Поки вона думає, що вона не може зробити того чи іншого, до тих пір вона не визначається до діяльності і, отже, до тих пір для неї неможливо робити це. Проте ж, якщо ми звернемо увагу на те, що залежить тільки від однієї думки, то ми можемо уявити собі можливість того, що людина має про себе думку менше належного. Бо може статися, що хто-небудь, уявляючи собі зі смутком свою слабкість, уявить, що всі зневажають його, в той час як інші менше всього думають про те, щоби зневажати його. Крім того, людина може мати про себе думку менше належного, якщо вона в теперішньому заперечує в собі що-небудь по відношенню до майбутнього часу, стосовно чого вона не впевнена, так само як якщо вона думає, що вона нічого не може зрозуміти достовірного і нічого іншого не може зробити або робити, крім несправедливого, мерзенного і т. д. Потім, ми можемо сказати, що людина має про себе думку менше належного, коли ми бачимо, що вона через зайве побоювання осоромитися не наважується на те, на що зважуються інші, рівні йому. Таким чином, цей афект ми можемо протиставляти гордості, котрий я назву самоприниженням. Бо як із самовдоволення походить гордість, так із приниженості — самоприниження, котре ми визначаємо так:

XXVIII. Самоприниження полягає в тому, що внаслідок смутку мають про себе думку менше належного.

Пояснення

Зазвичай гордості протиставляється приниженість, але це буває тоді, коли ми звертаємо увагу більше на дії того й іншого, а не на їх природу. Зазвичай ми називаємо гордим того, хто прославляє себе (див. схолію тези 30 цієї частини), хто відносно себе розповідає тільки про чесноти, а щодо інших — тільки про пороки, хто бажає, щоби йому віддавали перевагу всім, і хто, зрештою, виступає із такою поважністю і пишнотою, котра властива тільки людям, котрі стоять набагато вище нього. Навпаки, ми вважаємо приниженим (смиреним) того, хто занадто часто червоніє, хто зізнається у своїх пороках і розповідає про чесноти інших, хто поступається всім і хто, нарешті, ходить із опущеною головою і не любить прикрашатися. Втім, ці афекти, саме смиренність і самоприниження, зустрічаються досить рідко. Бо природа людська, що розглядається сама в собі, повстає проти них, наскільки може (див. тези 15 і 54 цієї частини); і тому ті, котрих вважають смиреними і самоприниженими, здебільшого бувають особливо честолюбні і заздрісні.

XXIX. Слава є радістю, що супроводжується ідеєю якої-небудь нашої дії, про котру ми уявляємо, що інші її хвалять.

XXX. Сором є смутком, що супроводжується ідеєю якої-небудь дії, про котру ми уявляємо, що інші її засуджують.

Пояснення

Про це див. схолію тези 30 цієї частини. Але тут слід помітити різницю, котра існує між соромом і соромливістю. Бо сором є смутком, що слідує за вчинком, котрого соромляться; соромливість же є страхом або побоюванням ганьби, що утримує людину від здійснення чого-небудь ганебного. Соромливості зазвичай протиставляють безсоромність, котра, власне, не є афектом, як я покажу в свій час; але назви афектів, як я вже сказав, обмірковуються більше зі звичайним слововживанням, ніж із природою афектів. Тепер я закінчив із тими афектами радості і смутку, котрі я запропонував собі пояснити. Отже, я переходжу до тих, котрі я відношу до побажання.

XXXI. Туга за чим-небудь є бажанням або покликом володіти якою-небудь річчю, котрий підтримується спогадом цієї речі і разом з тим стримується спогадом тих речей, котрі виключають існування бажаної речі.

Пояснення

Коли ми згадуємо про яку-небудь річ, то, як ми часто заявляли, цим самим ми стаємо прихильними до того, щоби уявляти її із тим же афектом, якби річ дійсно була присутня; але ця прихильність або прагнення, коли ми перебуваємо в невсипущому стані, часто стримується образами речей, що виключають існування тієї речі, котру ми згадуємо. Отже, коли ми згадуємо річ, котра нам завдає який-небудь вид радості, то цим самим ми прагнемо уявляти її із тим же афектом радості, якби вона дійсно була присутня; але це прагнення відразу ж стримується спогадом речей, котрі виключають її існування. Тому туга за чим-небудь є власне смутком, що є протилежним тій радості, котра виникає внаслідок відсутності ненависної нам речі; див. про неї схолю тезу 47 цієї частини. Але оскільки туга, мабуть, відноситься до побажання, то я відношу цей афект до афектів побажання.

XXXII. Змагання є побажанням якої-небудь речі, котре виникає в нас внаслідок того, що ми уявляємо, що інші бажують її.

Пояснення

Хто біжить тому, що бачить інших, що біжать, або хто боїться тому, що бачить інших, що бояться, хто, бачачи, як інший обпік собі руку, притягує до себе свою руку і робить такі рухи тілом, наче він сам обпік руку, про це ми скажемо, що він наслідує афект іншого, але не скажемо, що він змагається із ним; і це не тому, що причина змагання одна, а причина наслідування інша, але просто тому, що прийнято називати тим, хто змагається, тільки людину, котра наслідує те, що ми вважаємо чесним, корисним або приємним. Втім, про причини змагання див. тезу 21 цієї частини із її схолією. Але чому із цим афектом здебільшого поєднана заздрість, — про це див. тезу 32 цієї частини із її схолією.

XXXIII. Вдячність або подяка є побажанням або спонуканням до любові, за котрим ми прагнемо робити добро тому, хто за таким же афектом любові зробив нам благо. Див. тезу 39 зі схолією, тезу 41 цієї частини.

XXXIV. Благо є бажанням робити добро тому, кого ми жаліємо. Див. схолю тезу 27 цієї частини.

XXXV. Гнів є побажанням, котрим ми із ненависті спонукаємося заподіяти зло тому, кого ми ненавидимо. Див. тезу 39 цієї частини.

XXXVI. Помста є побажанням, котрим ми внаслідок взаємної ненависті спонукаємося заподіювати зло тому, хто із таким же афектом завдав нам шкоди. Див. королларій 2 тези 40 цієї частини із її схолією.

XXXVII. Жорстокість або лютість є побажанням, котрим хто-небудь спонукається заподіювати зло тому, кого ми любимо або кого ми жаліємо.

Пояснення

Жорстокості протиставляється милосердя, котре не є пристрастю, але здатністю душі, котрою людина стримує гнів і мстивість.

XXXVIII. Побоювання є побажанням за допомоги меншого зла уникнути більшого, котрого ми боїмося. Див. схолю тезу 39 цієї частини.

XXXIX. Сміливість є побажанням, котрим хто-небудь спонукається робити що-небудь із безпекою, котрої бояться зазнати йому рівні.

XL. Легкодухість зізнається в тому, чиї побажання стримуються страхом перед безпекою, котрої не бояться зазнати рівні йому.

Пояснення

Отже, легкодухість є нічим іншим, як страхом якого-небудь зла, котрого багато хто зазвичай не боїться. Тому я не відношу його до афектів побажання. Але я хотів пояснити його тут, бо, оскільки ми розглядаємо побажання, воно протиставляється афекту сміливості.

XLI. Збентеження приписується тому, у кого побажання уникнути зла стримується здивуванням до зла, котрого він боїться.

Пояснення

Стало бути, збентеження є видом легкодухості. Але оскільки збентеження походить від подвійного страху, то зручніше визначити його так, що воно є страхом, котрий приводить людину в таке приголомшення і коливання, що вона не може усувати зло. Я кажу в приголомшення тому, що її здатність уникнути зла пригнічується здивуванням до нього. Я кажу в коливання, оскільки ми розуміємо, що це побажання придушиться страхом перед іншим злом, котре її також мучить; з цього випливає, що вона не знає, котрому із двох лих їй слід запобігти. Див. про це схолю тезу 39 і схолю тезу 52 цієї частини. Про легкодухість і сміливість див. схолю тезу 51 цієї частини.

XLII. Ввічливість чи скромність є побажанням робити те, що подобається людям, і залишати те, що їм не подобається.

XLIII. Честолюбство є непомірним бажанням слави.

Пояснення

Честолюбство є побажанням, котрим підтримуються і посилюються всі афекти (за тезами 27 і 31 цієї частини), і тому цей афект майже нездоланий. Бо поки людина одержима яким-небудь побажанням, вона в той же час неодмінно буває одержимою і цим. «Але найбільше, — каже Цицерон²⁶, — жадають слави всі кращі люди. Славнозвісні філософи не забувають поставити своє ім'я на книжках, де пишуть про нехтування славою» та ін.

XLIV. Сластолюбство є непомірним побажанням або навіть любов'ю до бенкетів.

XLV. Пияцтво є непомірним побажанням і любов'ю до напоїв.

XLVI. Корисливість є непомірним побажанням і любов'ю до багатства.

XLVII. Похоть є також побажанням і любов'ю до тілесного злягання.

Пояснення

Чи помірне це бажання статевих задоволень або непомірне, воно зазвичай називається похиттю. Далі, ці п'ять афектів (як я вже згадав у схолій тези 56 цієї частини) не мають протилежних собі. Бо скромність є видом честолюбства, про що див. схолю тезу 29 цієї частини. Потім, що поміркованість, тверезість і цнотливість вказують на силу душі, а не на пристрасть, — я про це також згадував. І хоча можливо, що людина корислива, честолюбна або боязка утримується від непомірності в їжі, напоях і статевому зляганні, але корисливість, честолюбство і боязкість не протилежні сластолюбству, пияцтву або похоті. Бо користолобець часто бажає поїсти і випити за чужий рахунок. Честолюбець же, якби тільки він був упевнений, що все залишиться в таємниці, ні в чому не буде утримуватися, і якщо б йому довелося жити між пияками і людьми хтивими, то за тим самим, що він честолюбний, він ще більше буде віддаватися цим розпустам. Нарешті, боязкий робить те, чого сам не хоче. Хоча користолобець для уникнення смерті і може кинути в морі свої багатства, однак він все-таки залишиться користолобцем; і хоча людина хтива і сумує за тим, що вона не може приборкати своєї пристрасті, однак вона від того не перестає бути хтивою. І взагалі, ці афекти мають своєю сутністю не стільки самі дії бенкетування, пияцтва та ін., скільки сам п і любов до них. Отже, цим афектом нічого не може бути уявлено, крім благородства і енергії душі, про що мова піде далі. Визначення ревнощів та інших хвилювань душі я давати не буду — як тому, що вони походять від поєднання афектів, котрі ми вже визначили, так і тому, що багато із них не мають назв, що показує, що для практичного життя досить знати їх взагалі. Так при тому, із визначень афектів, пояснених нами, видно, що всі вони походять від побажання, радості або смутку, або, вірніше, що немає інших, крім цих трьох, з котрих кожен зазвичай називається різними іменами за їх різними відносинами і зовнішніми ознаками. Якщо ж ми захочемо досягнути ці три початкові афекти і те, що ми сказали вище про природу душі, то ми будемо мати можливість визначити афекти, оскільки вони відносяться лише до душі, таким чином:

ЗАГАЛЬНЕ ВИЗНАЧЕННЯ АФЕКТІВ

Афект, котрий називається пристрастю душі, є неясною ідеєю, котрою душа стверджує більшу або меншу, ніж раніше, силу існування свого тіла або якої-небудь його частини, і котрою, коли вона дана, душа визначається до мислення більше про одне, ніж про інше.

Пояснення

Я кажу насамперед, що афект або пристрасть душі є неясною ідеєю. Бо ми показали (див. тезу 3 цієї частини), що душа страждає лише остільки, оскільки має неповні або сплутані ідеї. Потім, я кажу, котрою душа стверджує більшу або меншу, ніж раніше, силу існування свого тіла або якої-небудь його частини. Насправді, всі ідеї тіл, котрі ми маємо, показують більше справжній стан нашого тіла (за королларієм 2 тези 16 частини 2), ніж природу зовнішнього тіла, а ідея, котра становить форму афекту, має показувати або виражати той стан тіла або якої-небудь його частини, в котрому знаходиться саме тіло або яка-небудь його частина, на тій підставі, що його здатність до діяльності або існування збільшується або зменшується, підтримується або обмежується. Але слід зауважити, що коли я кажу більшу або меншу, ніж раніше, силу існування, я розумію під цим не те, що душа порівнює теперішній стан тіла із минулим, але тільки те, що ідея, що складає норму афекту, стверджує про тіло щось таке, що дійсно містить більше або менше реальності, ніж раніше. І оскільки сутність душі полягає (за тезами 11 і 13 частини 2) в тому, що вона стверджує справжнє існування свого тіла, а під досконалістю ми розуміємо саму сутність речі, то із цього випливає, що душа переходить до більшої або меншої досконалості, коли їй трапляється стверджувати про своє тіло або про яку-небудь його частину що-небудь таке, що містить більше або менше реальності, ніж раніше. Тому, коли я вище сказав, що здатність мислення душі збільшується або зменшується, то я не хотів

²⁶ Див. Cicer. proArchia, capII. Поп. Tuseul. disput. I. 1, cap. 15.

розуміти під цим нічого іншого, як те, що душа утворює таку ідею свого тіла або якої-небудь частини, котра виражає більше або менше реальності, ніж вона стверджувала раніше про своє тіло. Бо перевага ідей і справжня здатність мислення оцінюються за перевагою предмета. Нарешті, я додав: і котрою, коли вона дана, душа визначається до мислення більше про одне, ніж про інше, для того, щоби, крім природи радості або смутку, котру пояснює перша частина визначення, виразити також і природу побажання.

Частина четверта РАБСТВО ЛЮДИНИ І СИЛА АФЕКТІВ

ПЕРЕДМОВА

Людське безсилля у справі зменшення і стримування афектів я називаю рабством. Бо людина, віддана афектам, не володіє собою, а знаходиться під владою випадку, і до такої міри, що часто буває змушена слідувати гіршому, хоча й бачить краще для себе²⁷.

Яка причина цього, і що, крім того, афекти мають в собі хорошого або поганого, я подумав довести в цій частині. Але перш, ніж почати, бажано сказати кілька слів про досконалість та недосконалість і про добро і зло.

Якщо хто-небудь зважився зробити яку-небудь річ і закінчив її, то цю річ назве закінченою не тільки він сам, але також і будь-хто, хто добре знає думку творця цієї справи і мету його або думає, що знає. Наприклад, якщо хто-небудь побачить яку-небудь роботу²⁸ і дізнається, що метою творця цієї роботи було побудувати будинок, то він назве будинок незакінченим, і, навпаки, назве його закінченим, коли побачить, що справу доведено до того кінця, котрий передбачав йому дати той, хто задумав будувати. Але якщо хтось бачить яку-небудь роботу, схожої на котру він ніколи не бачив, і не знає думки її виробника, то він, звичайно, не може знати, чи закінчена це або незакінчена робота. Таким, ймовірно, було перше значення слів: досконалий і недосконалий. Але після того як люди почали складати загальні ідеї і створювати зразки будинків, будівель, веж та ін., і почали одним зразкам віддавати перевагу іншим, кожен став називати досконалим те, що йому здавалося згідним із загальною ідеєю, котру він склав собі про речі, і навпаки, недосконалим — те, що здавалося йому менш згідним із його зразковим уявленням, хоча воно, на думку того, хто зробив, було цілком закінчено. Не інша, мабуть, була причина того, чому і природні речі, тобто котрі не зроблені людськими руками, також називаються зазвичай досконалими або недосконалими; бо люди звикли складати загальні ідеї як природних, так і штучних речей, і ці ідеї вони вважають ніби зразками речей, на котрі, як вони думають, дивилася і котрі мала перед собою як зразки і природа²⁹. Тому, коли вони бачать в природі що-небудь таке, що не так згідно із зразковим уявленням, котре вони мають про речі цього роду, то вони думають, що у природи самої не вистачило сил або що вона зробила помилку і залишила цю річ недосконалою. Отже, ми бачимо, що люди звикли називати природні речі досконалими або недосконалими більше за забобоном, ніж на підставі істинного знання їх. І справді, в додатку до першої частини ми показали, що природа не діє задля мети; бо та вічна і нескінченна істота, котру ми називаємо Богом чи природою, діє з такої ж потреби, з котрої воно існує. Ми показали, що з якою необхідністю природи воно існує, з такою ж і діє. Див. тезу 16 частини 1. Отже, підстава або причина, чому Бог або природа діє і чому він існує, та ж сама. Отже, він існує без будь-якої мети, так і діє без будь-якої мети, але він не має жодного принципу або мети як існування, так і діяльності. Причина ж, котра називається кінцевою, є нічим іншим, як самим покликом людини, оскільки він розглядається як принцип або перша причина якої-небудь речі. Наприклад, коли ми говоримо, що проживання є кінцевою причиною того чи іншого будинку, то під цим розуміємо звичайно лише те, що людина, уявивши зручність життя в будинку, відчула бажання побудувати будинок. Тому проживання, оскільки воно розглядається як кінцева причина, є нічим іншим, як цим приватним покликом, котрий дійсно є діючою причиною, що розглядається як перша, тому що люди взагалі не знають причин своїх покликів. Вони, як я вже часто говорив, усвідомлюють свої дії і поклики, але при цьому не знають причин, котрі визначають їх поклики до чого-небудь. Все ж, що зазвичай кажуть, ніби природа іноді виявляється не в силах або помиляється і робить недосконали речі, я зараховую до тих вигадок, про котрі я вже говорив у додатку до першої частини. Отже, досконалість чи недосконалість насправді є лише образами мислення, саме поняттями,

²⁷ Див. Овідій *Метаморфози* VII, 20.

²⁸ Котру я припускаю ще незакінченою.

²⁹ Котра, на їх думку, нічого не робила без якої-небудь мети.

котрі ми зазвичай придумуємо, порівнюючи між собою індивідуумів одного й того ж виду або роду. І з цієї причини я сказав вище (визначення 6 частини 3), що під реальністю і досконалістю я розумію те ж саме. Бо ми відносимо зазвичай всіх індивідуумів природи до одного роду, котрий називається самим загальним, саме — до поняття істоти, котре охоплює собою зовсім всіх індивідуумів природи. Отже, оскільки ми відносимо індивідуумів природи до цього роду, порівнюємо їх між собою і

дізнаємося, що одні з них мають більше реальності або існування, ніж інші, остільки називаємо їх більш досконалими, ніж інші; а оскільки ми приписуємо їм щось таке, що містить в собі заперечення, як, наприклад, межа, кінець, безсилля та ін., остільки називаємо їх недосконалими на тій підставі, що вони не так діють на наш дух, як ті, котрі ми називаємо досконалими, а не тому, щоби їм бракувало того, що їм властиво, або щоби природа погрішила в них. Бо до природи кожної речі належить тільки те, що впливає із необхідності природи діючої причини, а все, що впливає із необхідності природи діючої причини, здійснюється неодмінно.

Що ж стосується добра і зла, то вони не позначають також нічого позитивного в речах, розглянутих самими в собі, і є нічим іншим, як образами мислення чи поняттями, котрі ми складаємо, порівнюючи речі між собою. Бо одна і та ж річ в один і той же час може бути і доброю, і поганою, і навіть байдужою; наприклад, музика для меланхоліка хороша, а для людини, що знаходиться в сльозах, погана; для глухого ж ані хороша, ані погана. Але хоча на ділі це й так, проте ми маємо утримати ці слова. Бо оскільки ми бажаємо скласти ідею людини як зразок людської природи, щоби мати його перед очима, то нам корисно буде утримати ці слова, надаючи їм значення, вказане мною. Таким чином, під добром я буду мати на увазі надалі скрізь те, про що ми знаємо напевно, що воно є засобом для того, щоби нам більше і більше наблизитися до зразка людської природи, котрий ми собі уявляємо; під злом — те, про що ми знаємо напевно, що воно перешкоджає нам здійснювати цей зразок. Потім, ми будемо називати людей більш досконалими або більш недосконалими, оскільки вони більш або менш наближаються до цього зразка. І слід відзначити особливо, що коли я кажу, що хто-небудь переходить від меншої до більшої досконалості і навпаки, то я не маю на увазі при цьому, що він із однієї сутності або форми змінюється на іншу³⁰, але тільки те, що зменшується або збільшується в нашому уявленні його здатності до діяльності, оскільки ми пізнаємо її із його природи. Нарешті, під досконалістю, як я вже сказав, я розумію взагалі реальність, тобто сутність кожної речі, оскільки вона існує і діє відомим чином без будь-якого відношення до її тривалості. Бо не можна сказати ні про жодну окрему річ, що вона досконаліша тому, що зберігає своє існування більш тривалий час: тривалість речей не може бути визначена із їх сутності на тій підставі, що сутність речей не містить в собі відомого і визначеного часу існування; але будь-яка річ, чи буде вона досконала більше або менше, тією ж силою, з котрою вона почала існувати, завжди може і зберігати своє існування, так що в цьому відношенні всі речі однакові між собою.

ВИЗНАЧЕННЯ

I. Під добром я розумію те, про що ми знаємо напевно, що воно корисне нам.

II. Під злом я розумію те, про що ми напевно знаємо, що воно перешкоджає нам користуватися яким-небудь добром.

Див. про це вище передмову в кінці.

III. Окремі речі я називаю випадковими, оскільки ми, розглядаючи лише одну їх сутність, не знаходимо нічого, що неодмінно передбачало б їх існування або ж неодмінно виключало б його.

IV. Ці окремі речі я називаю можливими, оскільки ми, розглядаючи причини, котрими вони мають бути створені, не знаємо, чи дійсно вони визначені до того, щоби створити їх.

У схолії 1 тези 33 частини 1 я не зробив жодної відмінності між можливими і випадковими, тому що у нас не було необхідності ретельно їх розрізняти.

V. Під протилежними афектами я далі буду розуміти ті, котрі тягнуть людину в різні боки, хоча й належать до одного роду, як, наприклад, розкіш і корисливість, котрі становлять види любові, але вони протилежні не за природою, а випадково.

VI. Що я розумію під афектом до речі майбутньої, теперішньої та минулої, це я пояснив у схоліях 1 і 2 тези 18 частини 3, — що і дивись.

Але тут слід ще зауважити, що ми можемо чітко уявити як відстань місця, так і відстань часу тільки до якої-небудь відомої межі, тобто ми зазвичай уявляємо, що всі ті предмети, котрі знаходяться від нас більш як на двісті футів або відстань котрих від місця, що займаємо ми, перевершує то відстань, котру ми можемо уявляти чітко, знаходяться від нас на однаковій відстані і ніби навіть в одній площині; і так само точно ми

³⁰ Бо кінь, наприклад, все одно знищується, чи зміниться він на людину або комаху.

уявляємо, що предмети, час існування котрих віддалені від теперішнього на більш тривалий проміжок часу, ніж котрий ми зазвичай можемо уявити чітко, всі однаково віддалені від теперішнього, і ми відносимо їх ніби до одного часу.

VII. Під метою, для котрої ми щось робимо, я розумію бажання.

VIII. Під чеснотою і здатністю я розумію те ж саме, тобто (за тезою 7 частини 3) чеснота, оскільки вона відноситься до людини, є самою сутністю або природою людини, оскільки вона має силу робити те, що може бути зрозуміло тільки із законів природи.

АКСІОМА

Немає у природі речей жодної окремої речі, сильніше і могутніше котрої не було б іншої речі. Але яка б річ не була дана, завжди є інша, більш могутня, котра може зруйнувати дану.

ТЕЗА I

Ніщо з того, що помилкова ідея має позитивного, не знищує її присутністю істинного, оскільки воно істинно.

Доведення

Помилковість полягає тільки в одному недоліку пізнання, котрий властивий неповним ідеям (за тезою 35 частини 2), і вони не мають нічого позитивного, тому називаються помилковими (за тезою 33 частини 2); але, навпаки, оскільки вони відносяться до Бога, вони істинні (за тезою 32 частини 2). Якби, таким чином, те, що помилкова ідея має в собі позитивного, знищувалося присутністю істинного, оскільки воно істинно, то істинна ідея могла б знищити саму себе, що (за тезою 4 частини 3) абсурдно, отже, присутність істинного та ін., — що і треба було довести.

Схолія

Цю тезу ясніше можна зрозуміти із королларія 2 тези 16 частини 2. Бо уявлення уяви є ідеєю, котра показує більш справжній стан людського тіла, ніж природу зовнішнього тіла, але не чітко, а неясно; внаслідок цього і говорять, що розум помиляється. Наприклад, коли ми дивимося на сонце, то уявляємо, що воно знаходиться від нас футів на двісті, і ми залишаємося в цій омані до тих пір, поки не знаємо його істинної відстані. Коли ж ми дізналися цю відстань, то знищується помилка, але не уявлення уяви, тобто ідея сонця, котра виражає його природу лише остільки, оскільки воно справляє враження на тіло; тому, хоча ми й знаємо його справжню відстань, але тим не менш, продовжуємо уявляти, що воно близько до нас. Бо, як ми сказали у схолії тези 35 частини 2, ми не тому уявляємо сонце близьким, що не знаємо його істинної відстані від нас, але тому, що душа уявляє величину сонця остільки, оскільки воно справляє враження на тіло. Іноді промені сонця, падаючи на поверхню води, відбиваються до наших очей, то ми його уявляємо так, як ніби воно було у воді, хоча і знаємо його справжнє місце. Таким же чином і всі інші уявлення уяви, котрими обманюється розум, чи виражають вони природний стан тіла, або збільшують, або зменшують його здатність до діяльності, на ділі не протилежні істинному і не зникають від його присутності. Трапляється, звичайно, що, коли ми боїмося якого-небудь помилкового зла, страх зникає, якщо ми почуємо вірну звістку; але буває і навпаки, що, коли ми боїмося зла, котре напевно трапиться, страх зникає, якщо ми почуємо помилкову звістку. І тому уявлення уяви зникають не від присутності істинного, оскільки воно істинно, а тому, що їм протидіють інші найсильніші уявлення, що виключають справжнє існування речей, котрі ми уявляємо, як це ми показали у тезі 17 частини 2.

ТЕЗА II

Ми страждаємо остільки, оскільки складаємо таку частину природи, котра не може бути уявлена сама собою без інших.

Доведення

Кажуть, що ми страждаємо тоді, коли в нас відбувається що-небудь таке, чого ми буваємо лише приватною причиною (за визначенням 2 частини 3), тобто (за визначенням 1 частини 3) що-небудь таке, що не може бути виведене із одних законів нашої природи. Отже, ми страждаємо, оскільки складаємо таку частину природи, котра не може бути уявлена сама собою без інших, — що і треба було довести.

ТЕЗА III

Сила, з котрою людина підтримується в своєму існуванні, обмежена, і її нескінченно перевершує могутність зовнішніх причин.

Доведення

впливає із аксіоми цієї частини. Бо якщо дана відома людина, то дано щось інше, припустимо А, що могутніше нього; а якщо дано А, то дано знову інше, припустимо, котре могутніше В, і так до нескінченності. Тому-то могутність людини визначається могутністю іншої речі, і її нескінченно перевершує могутність зовнішніх причин, — що і треба було довести.

ТЕЗА IV

Неможливо, щоби людина не була частиною природи і щоби вона не могла зазнавати жодних змін, крім тих, котрі можуть бути зрозумілі з однієї її природи і котрих вона становить повну причину.

Доведення

Могутністю, котрою окремі речі, а отже і людина, зберігають своє існування, є саме могутність Бога або природи (за королларієм тези 24 частини 1), не оскільки воно нескінченно, але оскільки воно може виражатися справжньою людською сутністю (за тезою 7 частини 3). Отже, могутністю людини, оскільки вона виражається його справжньою сутністю, є частина нескінченної могутності Бога чи природи, тобто (за тезою 34 частини 1) сутності. Це перше. Потім, якби було можливо, щоби людина не зазнавала жодних змін, крім тих, котрі можуть бути зрозумілі з однієї природи самої людини, то із цього випливало б (за тезами 4 і 6 частини 3), що вона не може загинути і неодмінно має завжди існувати. І це мало б впливати із причини, могутність котрої або скінченна, або нескінченна, саме, або із однієї могутності людини, котра мала б стільки сили, щоби усунути від себе всі інші зміни, котрі могли б виникнути від зовнішніх причин або із нескінченної могутності природи, котра все окреме направляла б таким чином, щоби людина не могла зазнавати жодних інших змін, крім тих, котрі служать її збереженню. Але перше (за попередньою тезою, доведення котрої має загальний характер і може бути застосовано до окремих речей) абсурдно. Отже, якби було можливо, щоби людина не зазнавала жодних змін, крім тих, котрі можуть бути зрозумілі з однієї природи людини і, отже, як ми вже показали, щоби вона неодмінно існувала завжди, то це мало б впливати із нескінченної могутності Бога, і, отже (за тезою 16 частини 1), із необхідності божественної природи, оскільки вона розглядається під дією на неї ідеї якої-небудь людини, слід було б виводити порядок всієї природи, оскільки вона розглядається під атрибутами відстані і мислення. А звідси (за тезою 21 частини 1) випливало б, що людина є нескінченною, що (за 1 частиною цього доведення) абсурдно. Отже, не може бути, щоби людина не зазнавала жодних інших змін, крім тих, котрих вона є повною причиною, — що і треба було довести.

Королларій

Звідси випливає, що людина завжди неодмінно схильна до пристрастей, слідує звичайному порядку природи, підкоряється йому і пристосовується до нього, наскільки того вимагає природа речей.

ТЕЗА V

Сила і зростання кожної пристрасті і завзятості її існування визначається не тією могутністю, за котрою ми прагнемо зберегти своє існування, але могутністю зовнішньої причини, що порівнюється із нашою.

Доведення

Сутність пристрасті не може бути пояснена тільки однією нашої сутністю (з визначеннями 1 і 2 частини 3), тобто (за тезою 1 частини 3) сила пристрасті не може бути пояснена тією силою, з котрою ми прагнемо підтримувати наше існування, але (як показано у тезі 16 частини 2) неодмінно має визначатися могутністю зовнішньої причини, що порівнюється із нашою, — що і треба було довести.

ТЕЗА VI

Сила якої-небудь пристрасті або афекту може перевершувати інші дії або могутність людини, так що афект вперто тримається в людині.

Доведення

Сила і зростання кожної пристрасті і збереження її існування визначаються силою зовнішньої причини, що порівнюється із нашою (за попередньою тезою), тому (за тезою 3 цієї частини) можуть перевершувати могутність людини, та ін., — що і треба було довести.

ТЕЗА VII

Афект не може бути ані приборкано, ані знищено інакше як протилежним і більш сильним афектом, ніж афект, що підлягає приборканню.

Доведення

Афект, оскільки він відноситься до душі, є ідеєю, котрою душа стверджує більшу або меншу силу існування свого тіла, ніж раніше (згідно із загальним визначенням афектів, що знаходиться в кінці 3 частини). Таким чином, коли душа хвилюється яким-небудь афектом, то і тіло відчуває на собі враження, котре збільшує або зменшує його здатність до діяльності. Далі, це враження тіла (за тезою 5 цієї частини) отримує від своєї причини силу зберігати своє існування, а ця причина не може бути ані затримана, ані знищена інакше як тілесною ж причиною (за тезою 4 частини 3), котра справляє на тіло враження, протилежне тому (за тезою 5 частини 3) і більш сильне (за аксіомою цієї частини); а через це (за тезою 12 частини 2) і душа відчуває дію ідеї афекту більш сильного і протилежного першому, тобто (за загальним визначенням афекту) душа буде відчувати афект сильніший і протилежний першому, котрий і виключить або знищить існування колишнього; і, отже, афект не може бути ані приборкано, ані знищено інакше як тільки протилежним і сильнішим, — що і треба було довести.

Королларій

Афект, оскільки він відноситься до душі, не може бути ані приборкано, ані знищено інакше як ідеєю тілесного враження, більш сильного і протилежного тому враженню, котре ми відчуваємо. Бо афект, котрим ми страждаємо, не може бути ані приборкано, ані знищено інакше як тільки афектом сильнішим і протилежним йому (за попередньою тезою), тобто (за загальним визначенням афекту) інакше як ідеєю тілесного враження, більш сильного і протилежного тому, котре ми відчуваємо.

ТЕЗА VIII

Пізнання добра і зла є нічим іншим, як афектом радості або смутку, оскільки ми усвідомлюємо його.

Доведення

Ми називаємо добром або злом те, що корисно або шкідливо для збереження нашого існування (за визначеннями 1 і 2 цієї частини), тобто (за тезою 7 частини 3), що збільшує або зменшує, підтримує або обмежує нашу здатність до діяльності. Отже (за визначеннями радості і смутку, котрі див. у схолії тези 11 частини 3), оскільки ми відчуваємо, що яка-небудь річ завдає нам радість або смуток, остільки ми називаємо її доброю чи злою; а тому знання добра і зла є нічим іншим, як ідеєю радості або смутку, що неодмінно випливає із самого афекту радості або смутку (за тезою 22 частини 2). Але ця ідея таким же чином поєднана із афектом, як душа поєднана із тілом (за тезою 21 частини 2), тобто (як показано у схолії цієї ж тези) ця ідея відрізняється від самого афекту або (за загальним визначенням афекту) від ідеї враження тіла нічим іншим як тільки розумовим уявленням. Отже, це пізнання добра і зла є нічим іншим, як афектом, оскільки ми усвідомлюємо його, — що і треба було довести.

ТЕЗА IX

Афект, причину котрого ми уявляємо присутньою при нас в теперішньому, буває сильніше, ніж в тому випадку, якби ми уявляли її відсутньою.

Доведення

Уявлення уяви є ідею, в котрій душа споглядає річ ніби присутньою (див. визначення у схолії тези 11 частини 2), але котра, проте, вказує більше на стан людського тіла, ніж на природу зовнішньої речі (за королларієм 2 тези 16 частини 2). Таким чином, афект (за загальним визначенням афекту) є уявленням уяви, оскільки воно вказує на стан тіла. Але уявлення уяви (за тезою 17 частини 2) буває інтенсивніше, поки ми не уявляємо нічого, що виключає справжнє існування зовнішньої речі. Отже, афект, причину котрого ми уявляємо присутньою при нас в теперішньому, буде інтенсивніше або сильніше, ніж в тому випадку, якби ми не уявляли її присутньою, — що і треба було довести.

Схолія

Коли вище (у тезі 18 частини 3) я сказав, що образ майбутньої або минулої речі створює в нас такий же афект, якби річ, що уявляється нами, була присутня при нас, особливо зауважив, що це вірно, оскільки ми маємо на увазі тільки образ самої речі (бо він буває однаковим за природою, чи уявляємо ми речі чи ні); але я не заперечував того, що він стає слабше, коли ми уявляємо присутніми інші речі, котрі виключають справжнє існування майбутньої речі. Не зробив я там цього зауваження тому, що планував говорити про сили афектів у цій частині.

Королларій

Образ речі майбутньої або минулої, тобто речі, котру ми уявляємо щодо майбутнього або минулого часу за винятком теперішнього, при інших рівних умовах буде слабше образу теперішньої речі і, отже, афект до майбутньої або минулої речі при інших рівних умовах буде слабше афекту до речі теперішньої.

ТЕЗА X

Афект до майбутньої речі, появу котрої ми уявляємо в близькому майбутньому, буває напруженіше, ніж в тому випадку, якби ми уявляли час її існування більш віддаленим від теперішнього часу; і спогад про річ, котру ми уявляємо недавно минулою, буває напруженіше, ніж у тому випадку, якби ми уявляли, що вона давно минула.

Доведення

Бо коли ми уявляємо, що річ буде із нами в близькому майбутньому, або що вона недавно минула, то тим самим уявляємо щось таке, що менш виключає присутність речі, ніж те, якби ми уявляли її майбутнє існування таким, що знаходиться далі від теперішнього часу, або те, що вже давно минуло (як це само собою зрозуміло); тому (за попередньою тезою) тим напруженіше буде афект до неї, — що і треба було довести.

Схолія

Із примітки, зробленої нами до визначення 6 цієї частини, випливає, що ми відчуваємо однаково слабкий афект до предметів, котрі віддалені від теперішнього більш довгим проміжком часу, ніж яке ми можемо визначити уявою, навіть якщо б ми і розуміли, що між собою вони розділені великим проміжком часу.

ТЕЗА XI

Афект до речі, котру ми уявляємо необхідною, при інших рівних умовах буває напруженіше, ніж до речі можливої, випадкової або не необхідної.

Доведення

Оскільки ми уявляємо яку-небудь річ необхідною, остільки стверджуємо її існування, і навпаки, ми заперечуємо існування речі, оскільки уявляємо, що вона не необхідна (за схолією 1 тези 33 частини 1), і тому (за тезою 9 цієї частини) афект до необхідної речі буває напруженіше, ніж до не необхідної, — що і треба було довести.

ТЕЗА XII

Афект до речі, про котру ми знаємо, що вона не існує в теперішньому, і котру ми уявляємо можливою, при інших рівних умовах буває напруженіше, ніж до речі випадкової.

Доведення

Коли ми уявляємо річ випадковою, то не відчуваємо жодного враження образу іншої речі, котра передбачала б існування цієї речі (за визначенням 3 цієї частини); навпаки (за припущенням), уявляємо щось таке, що виключає її справжнє існування. Але оскільки ми уявляємо річ можливою в майбутньому, остільки уявляємо щось, що передбачає її існування (за визначенням 4 цієї частини), тобто (за тезою 18 частини 3), що підтримує надію або побоювання. І тому афект до речі можливої буває сильніше, — що і треба було довести.

Королларій

Афект до речі, про котру ми знаємо, що вона не існує в теперішньому, і котру ми уявляємо випадковою, буває набагато слабше, ніж в тому випадку, якщо б ми уявляли, що річ присутня при нас в теперішньому.

Доведення

Афект до речі, котру ми уявляємо присутньою в теперішньому, буває напруженіше, ніж якби ми уявляли її майбутньою (за королларієм тези 9 цієї частини), і набагато сильніше, якщо ми уявляємо, що майбутній час не дуже далеко від теперішнього (за тезою 10 цієї частини). Таким чином, афект до речі, час існування котрої ми уявляємо дуже віддаленим від теперішнього, буває набагато слабше, ніж якби ми уявляли її справжньою, і тим не менш (за попередньою тезою) він буває напруженіше, ніж якби ми уявляли річ випадковою. І тому афект до речі випадкової буде набагато слабше, ніж якби ми уявляли річ присутньою при нас в теперішньому, — що і треба було довести.

ТЕЗА XIII

Афект до речі випадкової, про котру ми знаємо, що вона не існує в теперішньому, при інших рівних умовах буває слабше, ніж до речі минулої.

Доведення

Коли ми уявляємо річ випадковою, то не відчуваємо жодного враження образу іншої речі, котра передбачала б існування цієї речі (за визначенням 3 цієї частини). Навпаки (за припущенням), уявляємо щось таке, що виключає її справжнє існування. Але оскільки ми уявляємо її такою, що відноситься до минулого часу, остільки передбачається, що ми уявляємо щось таке, що приводить її до пам'яті або що збуджує образ речі (див. тезу 18 частини 2 із її схолією), і звідси остільки виникає те, що ми уявляємо її ніби присутньою (за

коралларієм тези 17 частини 2). А отже (за тезою 9 цієї частини), афект до речі випадкової, про котру ми знаємо, що вона не існує в теперішньому, при рівних умовах буде слабше, ніж афект до речі минулої, — що і треба було довести.

ТЕЗА XIV

Істинне пізнання добра і зла, оскільки воно істинно, не може приборкати жодного афекту, але лише оскільки воно розглядається як афект.

Доведення

Афект є ідеєю, котрою душа стверджує більшу або меншу силу існування свого тіла, ніж раніше (за загальним визначенням афекту), і тому (за тезою 1 цієї частини) не має нічого позитивного, що могло би бути знищено присутністю істинного, а отже, істинне пізнання добра і зла, оскільки воно істинно, не може приборкати жодного афекту. Але лише остільки, оскільки воно є афектом (див. тезу 8 цієї частини), воно (за тезою 7 цієї частини) може стримувати афект, якщо воно сильніше того афекту, котрий слід стримувати, — що і треба було довести.

ТЕЗА XV

Побажання, що впливає із істинного пізнання добра і зла, може бути пригнічено і стримано багатьма іншими побажаннями, що впливають із афектів, котрим ми піддаємося.

Доведення

З істинного пізнання добра і зла, оскільки воно (за тезою 8 цієї частини) є афектом, неодмінно впливає побажання (за 1 визначенням афекту), котре тим більше, чим більше афект, з котрого воно виникає (за тезою 37 частини 3). Але оскільки це побажання (за припущенням) виникає із того, що ми щось розуміємо істинно, то, отже, воно є в нас тоді, коли ми діємо (за тезою 3 частини 3). А тому воно має бути зрозумілим за допомоги однієї лише нашої сутності (за визначенням 2 частини 3); і, отже (за тезою 7 частини 3), його сила і зростання мають визначатися однією лише людською здатністю. Далі, побажання, що виникають із афектів, котрим ми піддаємося, бувають тим більше, чим сильніше ці афекти; тому їх сила і зростання (за тезою 5 цієї частини) мають визначатися здатністю або силою зовнішніх причин, котра, якщо її порівняти із нашою силою, нескінченно перевершує нашу (за визначенням 3 цієї частини). І тому побажання, що виникають із подібних афектів, можуть бути сильніше того, котре походить від щирого пізнання добра і зла; а звідси (за тезою 7 цієї частини) вони можуть стримувати або пригнічувати його, — що і треба було довести.

ТЕЗА XVI

Побажання, котре виникає із пізнання добра і зла, оскільки це пізнання стосується майбутнього, легше може бути стримано або пригнічено побажанням речей, котрі приємні в теперішньому.

Доведення

Афект до речі, котру ми уявляємо майбутньою, буває слабше афекту до цієї речі (за королларієм тези 9 цієї частини). Але побажання, котре виникає із істинного пізнання добра і зла, навіть якби це пізнання відносилось до речей, котрі гарні в теперішньому, може бути пригнічено або стримано яким-небудь нерозсудливим побажанням (за попередньою тезою, доведення котрої має загальний характер). Отже, побажання, котре виникає із того ж пізнання, оскільки це пізнання відноситься до майбутнього, що може бути легше стримано або пригнічено, — що і треба було довести.

ТЕЗА XVII

Побажання, що виникає із істинного пізнання добра і зла, оскільки це пізнання відноситься до речей випадкових, може бути ще легше стримано побажанням речей, котрі є в наявності.

Доведення

Ця теза таким же чином, як і попередня, доводиться із королларія тези 12 цієї частини.

Схолія

Цим, вважаю, я показав, чому люди керуються більше думкою, ніж істинним розумом, і чому істинне пізнання добра і зла збуджує душевні рухи і часто поступається всякого роду похоті. Звідси і походить цей вислів поета. «Бачу і схвалюю краще, але дотримуюся гіршого»³¹.

³¹ Метаморфози. Овідій. VII, 20.

Це ж, здається, мав на увазі і Екклезіаст, коли сказав: «Хто примножує знання, той примножує смуток»³².

Але я говорю це не з тією метою, щоби зробити із цього висновок, що набагато краще бути неосвіченим, ніж знати, або що у справі зменшення афектів дурна людина нічим не відрізняється від розумної, але тому, що необхідно знати як силу, так і безсилля нашої природи, щоби ми могли визначити, що розум може зробити і чого не може при зменшенні афектів. І я сказав, що в цій частині мова йтиме лише про людське безсилля; бо про силу розуму над афектами я планував говорити окремо.

ТЕЗА XVIII

Побажання, котре виникає із радості, при інших рівних умовах буває сильніше побажання, котре виникає зі смутку.

Доведення

Побажання є самою сутністю людини (за 1 визначенням афекту), тобто (за тезою 7 частини 3) прагненням, з котрим людина прагне зберегти своє існування. Тому побажання, котре виникає із радості, підтримується або підсилюється самим афектом радості (за визначенням радості, котре див. у схолії тези 2 частини 3), те ж, котре, навпаки, виникає зі смутку, зменшується або стримується самим афектом смутку (за тією ж схолією), і, таким чином, сила побажання, що виникає із радості, має визначатися людською могутністю, і разом з тим могутністю зовнішньої причини; сила ж побажання, що впливає зі смутку, визначається лише людською могутністю, — що і треба було довести.

Схолія

Цими деякими зауваженнями я пояснив причини людського безсилля і мінливості, а також і те, чому люди не дотримуються порад розуму. Залишається показати, що ж саме пропонує нам розум, які афекти узгоджуються із правилами людського розуму і які, навпаки, протилежні їм. Але перш ніж я почну доводити це докладно своїм геометричним методом, я хочу стисло показати тут самі поради розуму, щоби кожен міг легше зрозуміти те, що я думаю. Оскільки розум не вимагає нічого проти природи, то він, отже, вимагає, щоби кожен любив самого себе, шукав своєї користі, того, що для нього дійсно корисно, і прагнув би до всього того, що дійсно веде людину до більшої досконалості, і взагалі, щоби кожен прагнув, наскільки може, зберегти своє існування. Це так само неодмінно вірно, як і те, що ціле більше від своєї частини (див. тезу 4 частини 3). Далі, оскільки чеснота є нічим іншим (за визначенням 8 цієї частини), як дією за законами власної природи, а будь-хто прагне зберегти своє існування (за тезою 7 частини 3) лише за законами своєї природи, то із цього впливає, по-перше, що підставою чесноти є саме прагнення зберегти власне існування і що щастя полягає в тому, що людина може зберігати своє існування. По-друге, впливає, що до чесноти слід прагнути через неї саму, і що немає нічого такого, що було б краще неї або що було б для нас корисніше, через що ми мали б прагнути до неї. Нарешті, по-третє, впливає, що самогубці слабкі духом, і що вони повністю переможені зовнішніми причинами, ворожими їх природі. Далі, із постулату 4 частини 2 впливає, що ми ніколи не можемо зробити так, щоби ми для збереження нашого існування не потребували нічого поза нами, і щоби ми жили так, щоби не мати жодних відносин із речами, котрі знаходяться поза нами; і якщо ми, крім того, звернемо увагу на нашу душу, то дійсно розум наш був би менш досконалим, якби душа існувала тільки одна і нічого не розуміла б, крім самої себе. Отже, поза нами існує багато чого, що нам корисно і до чого ми тому прагнемо. У числі цього не можна придумати нічого ліпшого за те, що цілком згідно із нашою природою. Дійсно, якщо, наприклад, поєднаються між собою два індивідуума абсолютно однакової природи, то вони складають індивідуум вдвічі могутніше одиничного. Таким чином, для людини нічого не може бути корисніше іншій людині; нічого кращого, кажу я, люди не можуть бажати для збереження свого існування, як того, щоби всі були згідні з усім, щоби душі і тіла всіх складали ніби одну душу і тіло і щоби всі разом, наскільки можуть, прагнули зберегти своє існування і всі разом шукали для себе загальної користі. З цього впливає, що люди, що керуються розумом, тобто люди, котрі шукають своєї користі під керівництвом розуму, нічого не бажать собі такого, чого вони не бажали б іншим людям, тому що вони справедливі, вірні і чесні.

Ось ті поради розуму, котрі я хотів тут показати коротко, перш ніж почати доводити їх детальніше згідно з порядком; це я зробив для того, щоби привернути до себе увагу тих, котрі думають, що цей принцип, тобто що кожен прагне шукати своєї користі, є підставою зла, а не чесноти і благочестя. Показавши коротко, що насправді це зовсім не так, я продовжу доводити це тим же шляхом, котрим ми йшли.

ТЕЗА XIX

³² Екклесіаст. I; 18.

Кожен за законами своєї природи або неодмінно прагне до того, що він вважає добром, або відвертається від того, що він вважає злом.

Доведення

Пізнання добра і зла є (за тезою 8 цієї частини) самим афектом радості або смутку, оскільки ми усвідомлюємо його; і тому (за тезою 28 частини 3) кожен неодмінно прагне до того, що, на його думку, добро, і відвертається від того, що зло. Але це прагнення є нічим іншим, як самою сутністю або природою людини (за визначенням поклику, котре див. у схолії тези 9 частини 3 і 1 визначенні афекту). Отже, кожен тільки за законами своєї природи неодмінно має поклик чи огиду до того, та ін., — що і треба було довести.

ТЕЗА XX

Чим більше кожен шукає своєї користі, тобто прагне і може зберегти своє існування, тим більше він обдарований моральною силою (*virtute*); і навпаки, оскільки не кожен прагне до своєї користі, тобто для збереження свого існування, остільки він безсилий.

Доведення

Моральна сила (*virtus*) є самою людською міццю, котра визначається тільки сутністю людини (за визначенням 8 цієї частини), тобто (за тезою 7 частини 3), котра визначається одним зусиллям, з котрим людина прагне зберегти своє існування. Отже, чим більше хто-небудь прагне зберегти своє існування, тим більше він обдарований моральною силою і, отже (за тезами 4 і 6 частини 3), оскільки хто-небудь не дбає про збереження свого існування, остільки він безсилий, — що і треба було довести.

Схолія

Таким чином, лише той, хто переможений зовнішніми і протилежними своїй природі причинами, нехтує прагненням до своєї користі і збереженням свого існування. Тільки змушена, кажу я, не необхідністю своєї природи, а зовнішніми причинами людина відмовляється від їжі або губить себе, — що може трапитися різним чином. Саме, хто-небудь вбиває себе, змушений іншим, котрий повертає його праву руку, в котрій випадково був меч, і змушує направити вістря меча у своє власне серце, або ж за наказом тирана, як Сенека, пускає кров, тобто бажає уникнути більшого зла за допомоги меншого; або ж, нарешті, тому, що які-небудь приховані зовнішні причини так налаштовують його уяву і так пригнічують тіло, що воно приймає іншу природу, котра протилежна попередній, і ідеї котрої не може бути в душі (за тезою 10 частини 3). Але щоби людина необхідністю своєї природи була змушена не існувати або змінитися на іншу форму — це так само неможливо, як і те, щоби з нічого могло утворитися що-небудь, як це кожен може бачити навіть при посередньому міркуванні.

ТЕЗА XXI

Ніхто не може бажати бути щасливим, добре діяти і добре жити, хто разом із тим не бажав би бути, діяти і жити, тобто справді існувати.

Доведення

Доведення цієї тези або, краще, сам предмет її сам собою зрозумілий, а також із визначення побажання. Бо побажання (за 1 визначенням афекту) щасливо або добре жити, діяти та ін. є самою сутністю людини, тобто (за тезою 7 частини 3) прагненням, за котрим кожен прагне зберегти своє існування. Отже, ніхто не може бажати, та ін., — що і треба було довести.

ТЕЗА XXII

Не можна уявити собі жодної чесноти, котра передувала б цій (саме прагненню зберегти своє існування).

Доведення

Прагнення зберегти себе є самою сутністю речі (за тезою 7 частини 3). Таким чином, якби можна було уявити яку-небудь чесноту, котра передувала б цій, саме цьому прагненню, тоді сама сутність речі уявлялася б (за визначенням 8 цієї частини) такою, що передує самій собі, — що (як само собою зрозуміло) абсурдно. Отже, не можна уявити жодної чесноти, та ін., — що і треба було довести.

Королларій

Прагнення зберігати себе є першою і єдиною підставою чесноти. Бо раніше цього принципу не можна уявити жодного іншого (за попередньою тезою), а без нього (за тезою 21 цієї частини) не можна уявити жодної чесноти.

ТЕЗА XXIII

Про людину, оскільки вона визначається до якої-небудь дії тим, що вона має неповні ідеї, не можна цілком сказати, що вона діє за чеснотою (моральною силою); це можна сказати лише оскільки вона визначається тим, що вона розуміє.

Доведення

Оскільки людина визначається до якої-небудь дії тим, що вона має неповні ідеї, остільки (за тезою 1 частини 3) вона страждає, тобто (за визначеннями 1 і 2 частини 3) робить щось таке, що не може бути уявлено за допомоги однієї тільки її сутності, тобто (за визначенням 8 цієї частини), що не впливає із її чесноти (моральної сили). Але оскільки вона визначається до якої-небудь дії тим, що вона розуміє, остільки (за тією ж тезою 1 частини 3) вона діє, тобто (за визначенням 2 частини 3) робить щось таке, що може бути уявлено тільки за допомоги однієї її сутності, або (за визначенням 8 цієї частини), що цілком впливає із її чесноти, — що і треба було довести.

ТЕЗА XXIV

Діяти повністю за чеснотою значить в нас ніщо інше, як діяти під керівництвом розуму, жити, зберігати своє існування (ці три акти означають те ж саме) на підставі пошуку своєї власної користі.

Доведення

Діяти повністю за чеснотою — значить (за визначенням 8 цієї частини) діяти за законами власної природи. Але ми діємо лише остільки, оскільки розуміємо (за тезою 3 частини 3). Отже, діяти за чеснотою означає ніщо інше в нас, як діяти під керівництвом розуму, жити і зберігати своє існування, і при тому (за королларієм тези 22 цієї частини) на підставі пошуку своєї користі, — що і треба було довести.

ТЕЗА XXV

Ніхто не прагне зберігати своє існування заради іншої речі.

Доведення

Прагнення, за котрим кожна річ прагне зберегти своє існування, визначається тільки сутністю самої речі (за тезою 7 частини 3), і тільки з того, що дана ця сутність, а не із необхідності іншої речі неодмінно впливає (за тезою 6 частини 3), щоби кожен прагнув зберігати своє існування. Крім того, ця теза впливає із королларія тези 22 цієї частини. Бо якби людина прагнула зберігати своє існування заради іншої речі, то ця річ була б першою підставою чесноти (як само собою зрозуміло), що (за вищевказаним королларієм) абсурдно. Отже, ніхто не прагне, та ін., — що і треба було довести.

ТЕЗА XXVI

Все те, до чого ми прагнемо згідно із розумом, є нічим іншим, як розумінням; і душа, оскільки вона користується розумом, нічого не вважає для себе корисним, крім того, що веде до розуміння.

Доведення

Прагнення зберігати себе є нічим іншим, як самою сутністю речі (за тезою 7 частини 3), котра, оскільки існує як така, уявляється в розумі такою, що має силу зберегти своє існування і робити те, що неодмінно впливає із цієї її природи. Див. визначення поклику у схолії тези 9 частини 3. Але сутність розуму є нічим іншим, як нашою душею, оскільки вона розуміє ясно і чітко. Див. визначення у схолії 2 тези 40 частини 2. Отже (за тезою 40 частини 2), все те, до чого ми прагнемо згідно із розумом, є нічим іншим, як розумінням. Потім, оскільки це прагнення душі, за котрим душа, оскільки вона розмірковує, прагне зберегти своє існування, є нічим іншим, як розумінням (за першою частиною цієї тези), то із цього впливає, що це прагнення до розуміння (за королларієм тези 22 цієї частини) є першою і єдиною підставою чесноти, і що ми прагнемо розуміти речі не для якої-небудь мети (за тезою 25), але, навпаки, душа, оскільки вона розмірковує, може уявляти добром для себе тільки те, що веде до розуміння (за визначенням 1 цієї частини), — що і треба було довести.

ТЕЗА XXVII

Ні про що інше ми не знаємо напевно, що воно добро чи зло, як тільки про те, що дійсно веде нас до розуміння, або що може перешкоджати розумінню.

Доведення

Душа, оскільки вона розмірковує, не прагне ні до чого іншого, як до розуміння, і вважає корисним для

себе тільки те, що веде до розуміння (за попередньою тезою). Але душа (за тезами 41 і 43 частини 2 і схолією цієї останньої тези) достовірно знає речі тільки тоді, коли вона має повні ідеї, або (що те саме за схолією 2 тези 40 частини 2) оскільки вона розмірковує. Отже, ні про що інше ми не знаємо напевно, що воно добро, як тільки про те, що дійсно веде до розуміння, і навпаки, то є злом, що може перешкоджати розумінню, — що і треба було довести.

ТЕЗА XXVIII

Найвищим благом душі є пізнання Бога і найвищою чеснотою душі — це пізнавати Бога.

Доведення

Найвище, що може розуміти душа, є Бог, тобто (за визначенням 6 частини 1) абсолютно нескінченна істота, без котрої ніщо не може існувати і ніщо не може бути уявлено. Тому (за тезами 26 і 27 цієї частини) найвищою користю душі, або (за визначенням 1 цієї частини) найвищим добром, є пізнання Бога. Далі, душа, оскільки вона розуміє, лише остільки і діє (за тезами 1 і 3 частини 3) і лише остільки (за тезою 23 цієї частини) можна безумовно сказати, що вона діє за чеснотою. Отже, безумовною чеснотою душі є розуміння. Але найвищим, що душа може розуміти, є Бог (як ми вже довели). Отже, найвища чеснота душі — це розуміти або пізнавати Бога, — що і треба було довести.

ТЕЗА XXIX

Кожна окрема річ, природа котрої абсолютно відмінна від нашої, не може ані сприяти, ані обмежувати нашої здатності до діяльності, і взагалі жодна річ не може бути для нас доброю або злою, якщо вона не має чого-небудь спільного із нами.

Доведення

Могутність кожної окремої речі, а отже (за королларієм тези 10 частини 2), і людини, за котрою вони існують і діють, визначається тільки іншою окремою річчю (за тезою 28 частини 1), природа котрої (за тезою 6 частини 2) має бути зрозумілою під тим же атрибутом, за допомоги котрого уявляється людська природа. Таким чином, наша здатність до діяльності, яким би чином вона не уявлялася в розумі, може визначатися, а отже, підтримуватися або змінюватися здатністю іншої окремої речі, котра має що-небудь спільне із нами, а не здатністю речі, природа котрої абсолютно відмінна від нашої. І оскільки ми називаємо добром або злом те, що буває причиною радості або смутку (за тезою 8 цієї частини), тобто (за схолією тези 11 частини 3) що збільшує або зменшує, підтримує або обмежує нашу здатність до діяльності, то, отже, річ, природа котрої абсолютно відмінна від нашої, не може бути для нас ані доброю, ані злою, — що і треба було довести.

ТЕЗА XXX

Жодна річ не може бути злою за допомоги того, що вона має спільного із нашою природою; але вона є злом для нас остільки, оскільки вона протилежна нашій природі.

Доведення

Ми називаємо злом те, що буває причиною смутку (за тезою 8 цієї частини), тобто (за схолією тези 11 частини 3) що обмежує або зменшує нашу здатність до діяльності. Отже, якби яка-небудь річ могла бути для нас злом через те, що вона має спільного із нами, то вона могла б зменшувати або обмежувати те саме, що вона має спільного із нами, а це (за тезою 4 частини 3) абсурдно. Таким чином, жодна річ, за допомоги того, що вона має спільного із нами, не може бути злом для нас; але, навпаки, оскільки вона є злом, тобто (як ми вже показали) оскільки вона може зменшувати або обмежувати нашу здатність до діяльності, остільки (за тезою 5 частини 3) вона протилежна нам, — що і треба було довести.

ТЕЗА XXXI

Оскільки яка-небудь річ згідна із нашою природою, остільки неодмінно вона є добром.

Доведення

Бо якщо яка-небудь річ згідна із нашою природою, то вона (за попередньою тезою) не може бути злом. Отже, вона буде неодмінно або доброю, або байдужою. Якщо ми припустимо це, а саме, що вона не є ані добром, ані злом, то (за аксіомою цієї частини) із природи її не буде впливати нічого, що служить збереженню нашої природи, тобто (за припущенням) що служить збереженню природи самої речі. Але це (за тезою 6 частини 3) абсурдно. Отже, оскільки вона згідна із нашою природою, остільки неодмінно є добром, — що і треба було довести.

Королларій

Звідси випливає, що чим більше яка-небудь річ згідна із нашою природою, тим більш корисною і доброю вона буде для нас; і навпаки, чим корисніше для нас яка-небудь річ, тим вона більше згідна із нашою природою. Бо оскільки вона не згідна із нашою природою, остільки вона неодмінно буде відмінною від нашої природи або протилежною їй. Якщо вона відмінна, то (за тезою 29 цієї частини) не може бути ані добром, ані злом; якщо ж протилежна їй, то буде також і протилежна тому, що згідно із нашою природою, тобто (за попередньою тезою) протилежна добру або злу. Значить, може бути добром тільки те, що згідно із нашою природою; і тому чим більше яка-небудь річ відповідає нашій природі, тим вона корисніша, і навпаки, — що і треба було довести.

ТЕЗА XXXII

Оскільки люди підкоряються пристрастям, остільки про них не можна сказати, що вони схожі (між собою) за природою.

Доведення

Коли про щось говорять, що воно схоже за природою, то зрозуміло, що воно схоже своєю силою (за тезою 1 частини 3), а не безсиллям або запереченням, а отже (див. схолію тези 3 частини 2), і не пристрастю. Тому оскільки люди підкоряються пристрастям, остільки про них не можна сказати, що вони схожі (між собою) за природою, — що і треба було довести.

Схолія

Справа сама собою зрозуміла. Бо хто каже, що біле і чорне схожі між собою лише в тому, що жодне із них не є червоним, той просто стверджує, що вони не схожі між собою в жодному відношенні. Так точно, якщо хто-небудь скаже, що камінь і людина схожі між собою лише в тому, що обидва вони є скінченними, безсилями або не існують з потреби своєї природи, нарешті, чи що їх нескінченно перевершує могутність зовнішніх причин, той звичайно стверджує, що людина і камінь не сходяться між собою ні в чому. Бо те, що сходиться в одному тільки запереченні або в тому, чого в ньому немає, то насправді не сходиться ні в чому.

ТЕЗА XXXIII

Люди можуть різнитися між собою за природою, оскільки вони хвилюються афектами, котрі є пристрастями, і остільки також одна й та ж людина може бути різною і мінливою.

Доведення

Природа, або сутність афектів не може бути пояснена тільки однією нашою сутністю або природою (за визначеннями 1 і 2 частини 3), але має визначатися силою, тобто (за тезою 7 частини 3) природою зовнішніх речей порівняно із нашою природою. Внаслідок цього відбувається те, що стільки є видів кожного афекту, скільки видів предметів, котрі діють на нас (див. тезу 56 частини 3), далі, те, що люди від одного й того ж предмета відчують різні враження (див. тезу 51 частини 3) і остільки вони різняться природою; нарешті, те, що одна й та ж людина (за тією ж тезою 51 частини 3) відчуває по відношенню до одного і того ж предмета різні афекти і остільки буває різною та ін., — що і треба було довести.

ТЕЗА XXXIV

Оскільки люди хвилюються афектами, котрі є пристрастями, остільки вони можуть бути взаємно протилежними.

Доведення

Людина, наприклад Петро, може бути причиною смутку Павла внаслідок того, що він має щось схоже із тією річчю, котру ненавидить Павло (за тезою 16 частини 3), або внаслідок того, що один Петро володіє якою-небудь річчю, котру любить також і Павло (за тезою 32 частини 3 із її схолією), чи внаслідок інших причин (основні з них див. у схолії тези 55 частини 3). Звідси випливає (за визначенням афекту), що Павло ненавидить Петра і, значить, легко може трапитися (за тезою 40 частини 3 із її схолією), що і Петро буде ненавидіти Павла, і тому (за тезою 39 частини 3) вони будуть прагнути робити зло один одному, тобто (за тезою 30 цієї частини) будуть протилежні один одному. Але афект смутку завжди є пристрастю (за тезою 59 частини 3), отже, люди, оскільки хвилюються афектами, котрі є пристрастями, можуть бути взаємно протилежними, — що і треба було довести.

Схолія

Я сказав, що Павло ненавидить Петра, тому що уявляє, що останній володіє тим, що любить також сам Павло. На перший погляд може здатися, ніби із цього випливає, що вони двоє завдають шкоди один одному через те, що люблять одне і те ж і, отже, через те, що вони узгоджуються за природою. А якщо це правда, то, значить, помилковими є тези 30 і 31 цієї частини. Але якщо ми розглянемо справу як слід, то побачимо, що

все це абсолютно у згоді між собою. Бо вони ворожі один одному не оскільки вони згодні між собою за природою, тобто оскільки той та інший люблять одне і те ж, але оскільки вони різняться між собою. Дійсно, тим, що вони люблять одне і те ж, підтримується любов їх обох (за тезою 31 частини 3), тобто (за визначенням 6 афекту) тим самим підтримується радість обох. Тому вони ворожі один одному зовсім не тому, що вони люблять одне і те ж і згідні за природою; але причина цього, як я сказав, не інша, як та, що вони передбачаються такими, що різняться за природою. Саме ми припускаємо, що Петро має ідею улюбленої речі, котрою він вже володіє, а Павло — ідею улюбленої речі, котрої він позбавлений. Внаслідок цього перший відчуває радість, а другий смуток; і оскільки вони взаємно протилежні. Цим способом ми можемо легко показати, що і всі причини ненависті залежать від того одного, що люди різняться за природою, а не від того, в чому вони згідні.

ТЕЗА XXXV

Оскільки люди живуть під керівництвом розуму, оскільки лише вони неодмінно завжди схожі між собою за природою.

Доведення

Оскільки люди піддаються афектам, котрі є пристрастями, оскільки вони можуть бути різними за своєю природою (за тезою 33 цієї частини) і взаємно протилежними (за попередньою тезою). Але про людей кажуть, що вони діють лише оскільки, оскільки вони живуть під керівництвом розуму (за тезою 3 частини 3), і тому все, що впливає із людської природи, оскільки вона визначається розумом (за визначенням 2 частини 3), має бути пояснено однією людською природою як своєю найближчою причиною. Але оскільки кожен за законами своєї природи має потяг до того, що він вважає добром, і прагне усунути те, що вважає злом (за тезою 19 цієї частини), і оскільки те, що ми за порадою розуму вважаємо добром або злом, є неодмінно добром або злом (за тезою 41 частини 2), то люди, оскільки вони живуть під керівництвом розуму, оскільки лише те неодмінно роблять, що для людської природи і, отже, для кожної людини неодмінно є добром, тобто (за королларієм тези 31 цієї частини) що згідно із природою кожної людини. Тому люди неодмінно завжди схожі між собою, оскільки вони живуть під керівництвом розуму, — що і треба було довести.

Королларій I

У природі речей немає нічого окремого такого, що могло би бути більш корисним для людини, ніж людина, що живе під керівництвом розуму. Бо для людини всього корисніше те, що найбільш згідно із її природою (за королларієм тези 31 цієї частини), тобто (як само собою зрозуміло) людина. Але людина діє повністю за законами своєї природи тоді, коли живе під керівництвом розуму (за визначенням 2 частини 3), і лише оскільки завжди неодмінно схожа із природою іншої людини (за попередньою тезою). Отже, між окремими речами для людини немає нічого корисніше людини, — що і треба було довести.

Королларій II

Коли кожна людина найбільше шукає своєї користі, тоді люди найбільше корисні один одному. Бо чим більше кожен шукає своєї користі і прагне зберігати себе, тим більше він обдарований моральною силою (за тезою 20 цієї частини) або, що те ж (за визначенням 8 цієї частини), обдарований тим більшою здатністю до діяльності за законами своєї природи, тобто (за тезою 3 частини 3) до життя під керівництвом розуму. Але люди тоді найбільше схожі між собою за природою, коли живуть під керівництвом розуму (за попередньою тезою). Отже (за попереднім королларієм), люди тоді будуть найбільше корисні один одному, коли кожен із них буде найбільше шукати своєї користі, — що і треба було довести.

Схолія

Те, що ми зараз довели, щодня підтверджує і досвід численними і настільки ясними свідоцтвами, що майже у всіх на слуху вислів: людина є Богом для людини. Однак рідко буває, що люди живуть під керівництвом розуму, але здебільшого трапляється так, що вони бувають задрісні і обтяжують один одного. Тим не менш їм важко було б виносити усамітнене життя, і тому багатьом дуже подобається те визначення, що людина є тварина суспільна; і дійсно, справа йде так, що зі спільноти людей виникає більше вигод, ніж невиконань. Отже, нехай сатирики сміються, скільки хочуть, над людськими справами, нехай богослови живлять огиду до цих справ, нехай меланхоліки вихваляють, наскільки вистачить сил, просте сільське життя, нехай зневажають людей і вихваляють тварин; проте вони із досвіду знають, що люди при взаємодопомозі набагато легше можуть дістати собі все, чого вони потребують, і тільки спільними силами можуть уникати небезпек, котрі всюди загрожують їм, не кажучи вже про те, що набагато краще і достойніше нашого пізнання споглядати справи людей, ніж звірів. Але про це докладніше в інший раз.

ТЕЗА XXXVI

Найвище благо тих, котрі слідуєть чеснотам, є загальним для всіх, і ним всі однаково можуть

насолоджуватися.

Доведення

Діяти добродібно, — значить діяти під керівництвом розуму (за тезою 24 цієї частини), а все те, до чого ми прагнемо згідно із розумом, полягає в розумінні (за тезою 26 цієї частини). Тому (за тезою 28 цієї частини) найвище благо тих, котрі слідують чеснотам, полягає в пізнанні Бога, тобто (за тезою 47 частини 2 і її схолією) воно є благом, котре є загальним для всіх людей і котрими всі люди однаково можуть володіти, оскільки мають однакову природу, — що і треба було довести.

Схолія

Якщо ж хто-небудь запитає: а що, якби найвище благо тих, котрі слідують чеснотам, не було загальним для всіх? Чи не впливало б із цього, як вище (див. тезу 34 цієї частини), що люди, котрі живуть під керівництвом розуму, тобто (за тезою 35 цієї частини) люди, оскільки вони схожі за природою, є взаємно протилежними? На це можна відповісти, що не випадково, а із самої природи розуму впливає те, що найвище благо є загальним для всіх людей тому, що воно виводиться із самої людської сутності, оскільки вона визначається розумом і тому, що людина не могла б ані існувати, ні бути уявлена в розумі, якби не мала здатності насолоджуватися цим найвищим благом. Бо (за тезою 47 частини 2) до сутності людської душі відноситься те, щоби вона мала повне пізнання вічної і нескінченної сутності Бога.

ТЕЗА XXXVII

Благо, котрого бажає собі кожен, що слідує чеснотам, він буде бажати також і іншим людям, і тим більше, чим більше він буде мати знання про Бога.

Доведення

Люди, оскільки вони живуть під керівництвом розуму, найбільш корисні людині (за королларієм 1 тези 35 цієї частини), і тому (за тезою 19 цієї частини) під керівництвом розуму ми неодмінно будемо прагнути зробити так, щоби люди жили під керівництвом розуму. Але благо, котрого бажає для себе кожен, що живе за порадами розуму, тобто (за тезою 24 цієї частини) що слідує чеснотам, є розумінням (за тезою 26). Отже, блага, котрого кожен, що слідує чеснотам, бажає для себе, він буде бажати і іншим людям. Потім, побажання, оскільки воно відноситься до душі, є самою сутністю душі (за 1 визначенням афекту); сутність душі полягає в пізнанні (за тезою 11 частини 2), котре містить в собі пізнання Бога (за тезою 47 частини 2) і без котрого вона (за тезою 15 частини 1) не може ані існувати, ані бути уявлена. Тому чим більше сутність душі містить в собі пізнання Бога, тим більше буде і те побажання, за котрим людина, що слідує чеснотам, бажає і іншим того блага, котрого вона бажає для себе, — що і треба було довести.

Інше доведення

Благо, котре людина любить і котрого бажає для себе, вона буде любити постійніше, якщо побачить, що й інші його люблять (за тезою 31 частини 3). Тому (за королларієм тієї ж тези) вона буде прагнути до того, щоби й інші любили те ж благо. І оскільки це благо є загальним для всіх (за попередньою тезою) і всі можуть ним насолоджуватися, то, отже, вона буде прагнути (на тій самій підставі) до того, щоби всі насолоджувалися ним, і (за тезою 37 частини 3) буде прагнути тим більше, чим більше вона користується цим благом, — що і треба було довести.

Схолія I

Хто за одним лише афектом прагне до того, щоби інші любили те, що він сам любить, і щоби вони жили згідно із його розумінням, той діє тільки поривом, і тому він буває ненависним, а особливо тим, котрим подобається інше і тому також докладають зусиль і з таким же поривом прагнуть до того, щоби інші жили, навпаки, згідно із їх розумінням. Далі, оскільки найвище благо, до котрого люди прагнуть за афектом, часто буває таким, що тільки один може бути причетним до нього, то із цього випливає, що ті, котрі люблять це благо, не твердо впевнені в душі і, висловлюючи похвалу тій речі, котру люблять, бояться, якщо їх словам не повірять. Але хто прагне вести інших згідно із розумом, той діє не поривом, а гуманно і доброзичливо, і як не можна більш впевнений в собі в душі. Далі, все те, чого ми бажаємо, що ми робимо, чого самі буваємо причиною, оскільки ми маємо ідею Бога або оскільки ми пізнаємо Бога, я відношу до релігії. Побажання ж робити добро, що виникає з того, що ми живемо під керівництвом розуму, я називаю благочестям. Нарешті, побажання, за котрим людина, що живе під керівництвом розуму, прагне до того, щоби з'єднати із собою інших дружбою, я називаю честю, а чесним називаю те, що люди, котрі живуть під керівництвом розуму, хвалять, ганебним же, навпаки, те, що вороже виникненню дружби. Крім цього, я показав і те, які підстави громадянського суспільства. Далі, відмінність між істинною чеснотою і безсиллям легко зрозуміти зі сказаного вище: саме, що істинна чеснота є нічим іншим, як життям під одним керівництвом розуму; а тому безсилля полягає тільки в тому, що людина дозволяє управляти собою речам, котрі знаходяться поза нею, і визначається ними до тих дій, котрих вимагає загальна будова зовнішніх тіл, а не до тих, котрих вимагає сама її природа, що розглядається лише сама в собі. Це і є те, що я обіцяв довести у схолії тези 18 цієї частини і з

чого впливає, що закон, що забороняє вбивати тварин, швидше ґрунтується на порожньому марновірстві і жіночій жалісливості, ніж на здоровому глузді. Бо розум вчить, що ми для досягнення своєї користі маємо входити у зв'язок із людьми, а не зі звірами або речами, природа котрих відмінна від природи людської, але що те право, котре вони мають на нас, і ми маємо на них. Навіть, оскільки право кожного визначається душевною силою або здатністю кожного, то люди мають набагато більше право на тварин, ніж тварини на людей. Втім, я не заперечую того, що тварини відчувають; але я заперечую те, що нам з цієї причини не дозволено піклуватися про свою користь, користуватися ними на власний розсуд, і чинити із ними так, як це найбільш вигідно для нас, оскільки вони не схожі із нами за своєю природою і афекти їх за природою відмінні від людських афектів. Див. схолію тези 57 частини 3. Потім, залишається пояснити, що таке справедливе і несправедливе, що таке гріх і що, нарешті, заслуга. Але про це див. наступну схолію.

Схолія II

У додатку до першої частини я обіцяв пояснити, що таке похвала і осуд, заслуга і гріх, що справедливе і несправедливе. Що стосується похвали і осуду, це я пояснив у схолії тези 29 частини 3, про решту ж слід сказати тут. Але насамперед слід сказати кілька слів про природний і громадянський стан людини.

Кожен існує за найвищим правом природи, і внаслідок того кожен за найвищим правом природи робить те, що впливає із необхідності його природи; і тому кожен за найвищим правом природи судить про те, що добро і що зло, і за своїми поняттями піклується про свою користь (див. тези 19 і 20 цієї частини), захищає себе (див. королларій 2 тези 40 частини 3) і прагне зберегти те, що любить, і зруйнувати те, що ненавидить (див. тезу 28 частини 3). Якби люди жили під керівництвом розуму, то кожен користувався би (за королларієм 1 тези 35 цієї частини) цим своїм правом без будь-якої шкоди для інших. Але оскільки вони схильні до афектів (за королларієм тези 4 цієї частини), котрі далеко перевершують людську силу або добродієність (за тезою 6 цієї частини), тому вони часто тягнуться в різні боки (за тезою 33 цієї частини) і бувають ворожі один одному (за тезою 34 цієї частини), потребуючи, однак, взаємної допомоги (за схолією тези 35 цієї частини). Таким чином, щоби люди могли жити у згоді і надавати один одному допомогу, необхідно, щоби вони поступилися своїм природним правом і дали один одному взаємне запевнення, що вони не будуть робити нічого, що може зашкодити іншому. А яким чином це може бути, тобто яким чином люди, неодмінно схильні до афектів (за королларієм тези 4 цієї частини), непостійні і мінливі (за тезою 33 цієї частини), можуть не позбавляти один одного спокою і довіряти один одному, — це впливає із тези цієї частини і тези 39 частини 3, саме, що кожен афект може бути стриманий не інакше як іншим афектом, котрий сильніше стримуваного і протилежний йому, і що кожен утримується від заподіяння шкоди острахом більшої шкоди. На цьому законі може ґрунтуватися суспільство (*societas*), якщо тільки воно привласнить собі належне кожному окремо право мстити за себе і судити про те, що добро і що зло, і суспільство тому може мати владу встановлювати загальний спосіб життя, видавати закони і затверджувати їх не розумом, котрий не може стримувати афектів (за схолією тези 17 цієї частини), а погрозами. Це суспільство, засноване для охорони себе законами і владою, називається громадянським суспільством (*civitas*), а ті, котрі знаходяться під захистом його права, називаються громадянами. Звідси ми ясно розуміємо, що в природному стані немає нічого такого, що за спільною згодою було б добром чи злом, оскільки кожен, що знаходиться в природному стані, дбає тільки про свою користь і за своїми принципами і, керуючись тільки своєю користю, вирішує, що добро і що зло, і жодним законом не зобов'язується підкорятися кому-небудь, окрім себе. Тому-то в природному стані не може бути гріха; але він може бути в громадянському стані, де за загальною угодою визначається, що добро і що зло, і кожен зобов'язується підкорятися громадянському суспільству. Отже, гріх є ніщо інше, як непокора, котра карається тільки за правом суспільства; і навпаки, покора ставиться громадянину за заслугу, оскільки за це саме він визнається гідним користуватися вигодами суспільства. Потім, в природному стані ніхто за спільною згодою не є власником якої-небудь речі, і у природі немає нічого, що могло би бути власністю тієї, а не іншої людини, а все належить всім; і тому в природному стані не можна уявити бажання давати кожному своє або віднімати у кого-небудь те, що йому належить, тобто в природному стані не може бути нічого, що могло би називатися справедливим або несправедливим, але це є в громадянському стані, де за спільною згодою визначається, що належить одному і що — іншому. З цього впливає, що справедливе і несправедливе, гріх і заслуга є зовнішніми поняттями, а не атрибутами, котрі виражають природу душі. Але досить про це.

ТЕЗА XXXVIII

Те, що має людське тіло таким чином, що воно може відчувати різні враження або що робить його здатним по-різному діяти на зовнішні тіла, корисно для людини, і тим корисніше, чим тіло її стає внаслідок того здібнішим відчувати різні враження і діяти на інші тіла; і навпаки, шкідливо те, що робить тіло менш здатним до цього.

Доведення

Чим здібнішим до цього стає тіло, тим душа стає здібнішою до сприйняття (за тезою 14 частини 2), і тому те, що сприймає тіло подібним чином і робить його здатним до цього, неодмінно є благом чи корисно (з тезами 26 і 21 цієї частини), і тим корисніше, чим більш здатним до цього робить тіло, і навпаки (за тією ж тезою 14 частини 2 у зворотному вигляді та за тезами 26 і 21 цієї частини), воно шкідливо, якщо робить тіло менш здатним до цього, — що і треба було довести.

ТЕЗА XXXIX

Те, що сприяє збереженню того відношення між рухом і спокоєм, котре існує в частинах людського тіла відносно одна одної, є благом; і навпаки, то є злом, що створює інше взаємне відношення руху і спокою в частинах людського тіла.

Доведення

Людське тіло для свого збереження потребує багатьох інших тіл (за постулатом 4 частини 2). Але те, що становить форму людського тіла, полягає в тому, що його частини повідомляють одна одній свої рухи деяким визначеним чином (за визначенням перед лемою 4, котре див. після тези 13 частини 2). Отже, те, що сприяє збереженню того відношення між рухом і спокоєм, котре існує в частинах людського тіла відносно одна одної, зберігає форму людського тіла і, стало бути, робить те (за постулатами 3 і 6 частини 2), що людське тіло може отримувати різні враження і саме може діяти на зовнішні тіла різними способами; і тому (за попередньою тезою) є благом. Далі, те, що змушує частини людського тіла прийняти інше відношення руху і спокою, створює (за тим же визначенням частини 2) те, що людське тіло приймає іншу форму, тобто (як це само собою зрозуміло, і про це ми говорили в кінці передмови до цієї частини) що людське тіло руйнується і, отже, стає зовсім не здатним відчувати різні враження, і тому (за попередньою тезою) є злом, — що і треба було довести.

Схолія

Наскільки це може бути шкідливо або корисно душі, я поясню у п'ятій частині. А тут слід зауважити, що під смертю тіла я розумію те, коли його частини розташовуються таким чином, що вони приймають інше взаємне відношення руху і спокою. Бо я не наважився заперечувати того, що тіло, навіть зберігаючи свій кровообіг і все інше, від чого, як думають, залежить життя тіла, може тим не менш прийняти іншу, абсолютно відмінну від своєї природу. Немає жодної підстави, котра змусила б мене стверджувати, що тіло вмирає тільки тоді, коли перетворюється на труп; навіть сам досвід переконує, мабуть, в іншому. Справді, іноді буває, що людина зазнає таких змін, що після них навряд чи можна сказати, що це та сама людина. Так, наприклад, я чув розповідь про одного іспанського поета, котрий страждав якоюсь хворобою, і хоча потім одужав, однак до такої міри забув своє колишнє життя, що написані ним байки і трагедії не вважав своїми; і, звичайно, його можна було вважати дорослою дитиною, якби він забув рідну мову. А якщо це здається неймовірним, то що ми скажемо про немовлят, природу котрих людина доросла вважає до такої міри відмінною від своєї, що її не можна було б переконати в тому, що вона була колись дитиною, якби вона не робила про себе висновків за іншими? Але щоб не подавати забобонним людям причини піднімати нові питання, я волю залишити це невіршеним.

ТЕЗА XL

Що веде до спільноти людей або сприяє тому, щоби люди жили у згоді, то корисно, і навпаки, те, що вводить у громадянське суспільство розбрат, є злом.

Доведення

Бо те, що сприяє тому, щоби люди жили у згоді, разом з тим сприяє тому, щоби вони жили під керівництвом розуму (за тезою 35 цієї частини), і тому (за тезами 26 і 21 цієї частини) є благом, і (на тій самій підставі), навпаки, є злом, що викликає суперечки, — що і треба було довести.

ТЕЗА XLI

Радість прямо не є злом, а добром; смуток же, навпаки, прямо є злом.

Доведення

Радість (за тезою 11 частини 3 із її схолією) є афектом, котрим посилюється або підтримується здатність тіла до діяльності; смуток же, навпаки, є афектом, котрий зменшує або стримує здатність тіла до діяльності; тому (за тезою 38 цієї частини) радість є прямо добром та ін., — що і треба було довести.

ТЕЗА XLII

Веселість не може мати надмірності, але завжди є добром, а, навпаки, меланхолія завжди злом.

Доведення

Веселість (див. визначення її у схолії тези 11 частини 3) є радістю, котра, оскільки відноситься до тіла, полягає в тому, що всі частини тіла однаково отримують враження, тобто (за тезою 11 частини 3) в тому, що здатність дії тіла посилюється або підтримується, так що всі його частини отримують однакове взаємне відношення руху і спокою; і тому (з тезою 39 цієї частини) веселість завжди є добром і не може мати надмірності. Але меланхолія (див. також визначення її у схолії тези 11 частини 3) є смутком, котрий, оскільки відноситься до тіла, полягає в тому, що абсолютно зменшує або затримує здатність тіла до діяльності; тому (з тезою 38 цієї частини) — завжди злом, — що і треба було довести.

ТЕЗА XLIII

Грайливість може мати надмірність і тому бути злом; скорбота ж остільки може бути добром, оскільки грайливість чи радість є злом.

Доведення

Грайливість є радістю, котра, оскільки вона відноситься до тіла, полягає в тому, що одна або декілька частин його відчувають більше вражень, ніж інші (див. визначення її у схолії тези 11 частини 3), і сила цього афекту може бути така велика, що отримує перевагу над іншими діями тіла (за тезою 6 цієї частини), вперто тримається в ньому і тому перешкоджає тому, щоби тіло було здатне відчувати багато інших вражень; тому грайливість (за тезою 38 цієї частини) може бути злом. Потім, скорботу, котра, навпаки, є смутком, що розглядається сам в собі, не може бути добром (за тезою 14 цієї частини). Але оскільки її сила і зростання визначаються силою зовнішньої причини порівняно із нашою силою (за тезою 5 цієї частини), то ми можемо уявити нескінченні ступені та стани сили цього афекту (за тезою 3 цієї частини), і тому можемо уявити його таким, котрий може стримувати грайливість, щоби вона не мала

надмірності, і згідно з цим (за першою частиною цієї тези) подіяти так, щоби тіло не стало менш здібним; і значить, остільки цей афект може бути добром, — що і треба було довести.

ТЕЗА XLIV

Любов та побажання можуть мати надмірність.

Доведення

Любов є радістю (за визначенням 6 афекту), що супроводжується ідеєю зовнішньої причини. Таким чином, — грайливість (за схолією тези 11 частини 3), що супроводжується ідеєю зовнішньої причини, є любов'ю; і, отже, любов (за попередньою тезою) може мати надмірність. Потім, побажання буває тим більше, чим більше афект, з котрого воно виникає (за тезою 37 частини 3). Тому як афект (за тезою 6 цієї частини) може брати перевагу над іншими діями людини, так і побажання, що впливає із цього афекту, може брати перевагу над іншими побажаннями і, отже, може мати такий же надлишок, котрий має грайливість, як ми це показали у попередній тезі, — що і треба було довести.

Схолія

Веселість, котру ми назвали добром, легше уявити, ніж спостерігати. Бо афекти, котрим ми підкоряємося щодня, належать здебільшого до якої-небудь частини тіла, котра переважно перед іншими відчуває їх дію, і тому афекти як не можна більш доходять до надмірності і до такої міри утримують душу на спогляданні лише одного предмета, що вона не може мислити про інші; і хоча люди схильні до дуже багатьох афектів, і тому рідко зустрічаються такі, котрі завжди борються із одним і тим же афектом, проте бувають і такі, в котрих вперто тримається один який-небудь афект. Насправді, ми іноді бачимо, що люди до такої міри відчувають на собі дію одного предмета, що, хоча він і відсутній, вони думають, однак, що бачать його перед собою; якщо це трапляється із людиною, що не спить, то ми називаємо її такою, що марить, або божевільною. Так само ми вважаємо божевільними тих, котрі знаходяться в любовній гарячці і день і ніч марять лише про кохану або про продавну жінку, оскільки вони зазвичай викликають сміх. Але коли користолюбець не думає ні про що інше, крім наживи і грошей, а честолюбець, — про славу та ін., ми не вважаємо їх такими, що марять, оскільки вони бувають зазвичай обтяжливими для інших і вважаються гідними ненависті. Але насправді корисливість, честолюбство, сластолюбство та ін. є видами марення, хоча вони й не зараховуються до хвороб.

ТЕЗА XLV

Ненависть ніколи не може бути добром.

Доведення

Людину, котру ми ненавидимо, ми прагнемо знищити (за тезою 39 частини 3), тобто (з тезою 37 цієї частини) прагнемо до того, що є злом, отже, та ін., — що і треба було довести.

Схолія

Слід зауважити, що тут і далі під ненавистю я маю на увазі тільки ненависть до людей.

Королларій I

Заздрість, висміювання, презирство, гнів, помста та інші афекти, котрі відносяться до ненависті або від неї походять, становлять зло, що випливає із тези 39 частини 3 і тези 37.

Королларій II

Все, до чого ми прагнемо, що викликано ненавистю, ганебно і в громадянському суспільстві несправедливо. Це випливає також із тези 39 частини 3 і з визначень ганебного й несправедливого, котрі див. у схоліях тези 37 цієї частини.

Схолія II

Між висміюванням (котре у королларії 1 я називав злом) і сміхом я визнаю велику різницю. Бо сміх, як і жарт, є просто радістю; тому якщо він не має надмірності, є сам собою добром (за тезою 11 цієї частини). І справді, хіба лише похмуре і сумне марновірство може забороняти веселитися. Бо чому ж більш пристойно тамувати голод і спрагу, ніж проганяти меланхолію? Таке моє рішення, і так я про це думаю. Жодне божество і ніхто, крім хіба що заздрісника, не може радіти моему безсиллю і моїм неприємностям і не може ставити нам за чесноту сльози, ридання, страх та інше в тому ж роді, що служить ознаками безсилої душі; і навпаки, чим більшу ми відчуваємо радість, тим до більшої приходимо досконалості, тобто тим більш неодмінно ми стаємо учасниками божественної природи. Отже, розумна людина користується речами і, наскільки можливо, насолоджується ними³³. Розумна людина, кажу я, приносить собі задоволення помірною і приємною їжею і напоями, так само як запахом і приємним видом зеленіючих рослин, гарним одягом, музикою, гімнастичними іграми, видовищами та іншими подібними предметами, котрими кожен може користуватися без жодної шкоди для іншого. Бо людське тіло складається із багатьох частин різної природи, котрі постійно потребують нового і різноманітного харчування, щоби все тіло було однаково здатним до всього, що може впливати із його природи і, отже, щоби також і душа була однаково здатною розуміти відразу багато чого. Таким чином, цей порядок життя прекрасно узгоджується і з нашими принципами, і зі звичайною практикою: тому він краще, ніж будь-який інший, і може бути рекомендований; про це немає потреби говорити ясніше і докладніше.

ТЕЗА XLVI

Хто живе по керівництвом розуму, той прагне, наскільки може, відповідати на ненависть до нього, гнів, презирство іншого любов'ю і великодушністю.

Доведення

Всі афекти ненависті становлять зло (за королларієм 1 попередньої тези); тому хто живе під керівництвом розуму, той буде прагнути, наскільки може, зробити так, щоби не хвилюватися афектами ненависті (за тезою 19 цієї частини) і, отже, буде прагнути до того, щоби й інший не зазнавав дії цих афектів. Але ненависть посилюється від взаємної ненависті і, навпаки, може бути знищена любов'ю (за тезою 43 частини 3), так що ненависть переходить у любов (за тезою 44 частини 3). Отже, хто живе під керівництвом розуму, той буде прагнути на ненависть іншого та ін. відповідати любов'ю, тобто великодушністю (див. її визначення у схолії тези 59 частини 3), — що і треба було довести.

Схолія

Хто намагається мстити за образи взаємною ненавистю, той живе справді жалюгідним життям. А хто, навпаки, намагається перемогти ненависть любов'ю, той бореться радісно та безпечно; він однаково легко протистоїть як одній людині, так і багатьом, і менше всього потребує допомоги щастя. Ті, котрих він перемагає, поступаються йому із радістю не внаслідок нестачі, а внаслідок піднесення сил. Все це до такої міри ясно впливає вже із самих тільки визначень любові та розуму, що немає потреби доводити те ж саме окремо.

ТЕЗА XLVII

Афекти надії і страху самі собою не можуть бути хороші.

Доведення

Афекти надії і страху не бувають без смутку. Бо страх є (за 13 визначенням афекту) смутком, і надія

³³ Але не до пересичення, бо це не значить насолоджуватися.

(див. пояснення 12 і 13 визначення афекту) не може бути без страху. І тому (за тезою 41 цієї частини) ці афекти самі собою не можуть бути хороші, але лише оскільки вони можуть стримувати надмірності радості (за тезою 43 цієї частини), — що і треба було довести.

Схолія

До цього приєднується ще те, що ці афекти вказують на нестачу пізнання і на безсилля душі; і з цієї причини також відчуття безпеки, відчай, задоволення і докори сумління є ознаками безсилля душі. Бо хоча впевненість і задоволення є афектами радості, однак вони передбачають смуток, що передує їм, саме надію і страх. Отже, чим більше ми прагнемо жити під керівництвом розуму, тим більше ми намагаємося менше залежати від надії, звільнитися від страху, панувати над фортуною, наскільки можемо, і направляти свої дії за певною порадою розуму.

ТЕЗА XLVIII

Афекти звеличення і зневаги завжди погані.

Доведення

Бо ці афекти (за 21 і 22 визначеннями афекту) протидіють розуму; тому (за тезами 26 і 27 цієї частини) становлять зло, — що і треба було довести.

ТЕЗА XLIX

Звеличення легко може зробити гордим того, кого звеличують.

Доведення

Якщо ми бачимо, що хто-небудь із любові до нас має про нас перебільшену думку, то легко станемо марнославними (за схолією тези 41 частини 3), іншими словами, будемо відчувати радість (за 30 визначенням афекту) і легко повіримо (за тезою 25 частини 3) тому хорошому, що кажуть про нас. І тому із любові до себе ми будемо мати перебільшену думка про себе, тобто (за 28 визначенням афекту) легко загордимися, — що і треба було довести.

ТЕЗА L

Співчуття в людині, котра живе під керівництвом розуму, є само собою злим і марним.

Доведення

Бо співчуття (за 18 визначенням афекту) є смутком, і звідси (за тезою 14 цієї частини) воно є злом. Добро ж, котре впливає із нього, саме те, що ми прагнемо звільнити від лиха людину, котрій ми співчуваємо (за королларієм 3 тези 27 частини 3); ми бажаємо чинити тільки за велінням розуму (за тезою 37 цієї частини), і взагалі за одним лише велінням розуму ми можемо робити що-небудь, про що ми напевно знаємо, що воно добро (за тезою 27 цієї частини). І тому співчуття в людині, котра живе під керівництвом розуму, є само собою злим і марним, — що і треба було довести.

Королларій

Звідси впливає, що людина, що живе під керівництвом розуму, прагне, наскільки може, зробити так, щоби її не торкнулося співчуття.

Схолія

Хто вірно знає, що все впливає із необхідності божественної природи і відбувається за вічними законами і правилами природи, той, звичайно, не знайде нічого такого, що було би гідним ненависті, глузування або презирства. І не буде відчувати жалю ні до кого, але, наскільки можливо для людської чесноти, буде прагнути чинити добре, як кажуть, і бути радісним. До цього додається і те, що хто легко піддається афекту співчуття і співчуває лиху і сльозам іншого, той часто робить щось таке, в чому сам згодом кається, як тому, що ми за афектом не робимо нічого такого, про що ми напевно знаємо, що воно добро, так і тому, що ми легко піддаємося помилковій думці через неправдиві сльози. Але я тут прямо кажу про людину, котра живе під керівництвом розуму, бо той, хто не спонукається ані розумом, ані співчуттям до того, щоби допомагати іншим, справедливо називається жорстоким, оскільки він (за тезою 27 частини 3) уявляється не схожим на людину.

ТЕЗА LI

Прихильність не огидна розуму, але може бути згідною із ним і походити із нього.

Доведення

Бо прихильність є любов'ю до того, хто робить добро іншому (за 19 визначенням афекту). І тому воно

може відноситися до душі, оскільки вона називається діючою (за тезою 59 частини 3), тобто (за тезою 3 частини 3) оскільки розуміє; а звідси воно згідно із розумом, та ін., — що і треба було довести.

Інше доведення

Хто живе під керівництвом розуму, той і іншому хоче того добра, котрого бажає для себе (за тезою 37 цієї частини). Тому при вигляді того, як хто-небудь робить добро іншому, захочується і його прагнення до творення добра, тобто (за тезою 11 частини 3) він буде радіти, і це (за припущенням) в супроводі ідеї того, хто робить добро іншому; а звідси (за 19 визначенням афекту) він відчуває прихильність до нього, — що і треба було довести.

Схолія

Обурення, як воно визначається нами (див. 20 визначення афекту), неодмінно є злом (за тезою 45 цієї частини). Але слід зауважити, що коли верховна влада, котру спонукає бажання забезпечити спокій, карає громадянина, що заподіяв образу іншому, то я не кажу, що вона обурюється на громадянина, оскільки вона карає громадянина, не будучи такою, що спонукається ненавистю погубити його, але спонукається почуттям боргу.

ТЕЗА LII

Вдоволення собою може виникати із розуму, і лише те вдоволення, котре виникає із розуму, є найвищим вдоволення, котре може існувати.

Доведення

Вдоволення собою є радістю, що виникає тому, що людина уявляє собі саму себе і свою здатність до діяльності (за 25 визначенням афекту). Але справжньою здатністю до діяльності у людини або чеснотою є сам розум (за тезою 3 частини 3), котрий людина споглядає ясно і чітко (за тезами 40 і 43 частини 2). Отже, вдоволення собою впливає із розуму. Далі, людина, коли вона споглядає саму себе, сприймає ясно, чітко або повністю тільки те, що впливає із її здатності до діяльності (за визначенням 2 частини 3), тобто (за тезою 3 частини 3) що впливає із її здатності розуміння. Тому найвище вдоволення собою, котре тільки може бути, виникає лише із цього споглядання себе, — що і треба було довести.

Схолія

Дійсно, вдоволення собою є найвищим, чого ми можемо очікувати. Бо (як ми показали у тезі 25) ніхто не прагне зберегти своє буття для якої-небудь мети; і оскільки це вдоволення собою більше і більше підтримується та посилюється похвалами (за королларієм тези 53 частини 3) і навпаки, більше обмежується осудом (за королларієм 1 тези 55 частини 3), тому ми більше всього керуємося славою і навряд чи можемо виносити життя із ганьбою.

ТЕЗА LIII

Сумирність (приниженість) не є чеснотою, або не походить із розуму.

Доведення

Сумирність є смутком, що походить від того, що людина споглядає своє безсилля (за 26 визначенням афекту). Але оскільки людина пізнає себе істинним розумом, оскільки вона передбачається такою, що розуміє свою сутність, тобто (за тезою 7 частини 3) свою силу. Тому якщо людина, споглядаючи себе, помічає яке-небудь безсилля, то це відбувається не від того, що вона розуміє себе, але (як ми показали у тезі 55 частини 3) від того, що обмежується її здатність до діяльності. Якщо ж ми припустимо, що людина пізнає своє безсилля із того, що дізнається щось сильніше себе і пізнанням цього визначає свою здатність до діяльності, то ми нічого іншого не уявляємо собі, крім того, що людина чітко розуміє саму себе (за тезою 2 цієї частини), ніж її здатність до діяльності підтримується. Тому сумирність чи смуток, що походить із того, що людина споглядає своє безсилля, виникає не із істинного споглядання або розуму і є не чеснотою, а пристрастю, — що і треба було довести.

ТЕЗА LIV

Каяття не є чеснотою, іншими словами, не походить із розуму, але той, хто кається у зробленому, удвічі жалюгідний або безсилий.

Доведення

Перша частина цієї тези доводиться так само, як попередня теза. Друга ж частина впливає із визначення цього афекту (див. 27 визначення афекту). Бо людина спочатку піддається мінливому побажанням, а потім смутку.

Схолія

Оскільки люди рідко живуть за порадами розуму, то ці два афекти, саме сумирність і каяття, а крім них надія і страх, приносять більше користі, ніж шкоди, і тому вже якщо грішити, то краще грішити в цьому напрямку. Бо якби безсилі духом люди всі були однаково гордими, то вони нічого не соромилися б і нічого не боялися б, чим могли б бути приборкані і пов'язані. Простолюд страшний, якщо сам не має страху. Тому немає нічого дивного, що пророки, що мали на увазі користь не багатьох, а всіх, особливо проповідували сумирність, покаяння і побожність. І дійсно, людей, схильних до цих афектів, набагато легше, ніж інших, довести до того, щоби вони, нарешті, жили під керівництвом розуму, тобто, щоби вони були вільні і насолоджувалися життям блаженних.

ТЕЗА LV

Найбільша гордість або самоприниження є найбільшим незнанням себе.

Доведення

Це впливає із 28 і 39 визначення афекту.

ТЕЗА LVI

Найбільша гордість або самоприниження вказують на величезне безсилля душі.

Доведення

Перша підстава чесноти полягає в збереженні свого існування (за королларієм тези 22 цієї частини), і при тому під керівництвом розуму (за тезою 24 цієї частини). Отже, хто не знає самого себе, той не знає основи всіх чеснот і, отже, не знає жодних чеснот. Потім, діяти добродібно означає ніщо інше, як діяти під керівництвом розуму (за тезою 24 частини 2), і хто діє під керівництвом розуму, неодмінно має знати, що він діє під керівництвом розуму (за тезою 43 частини 2). Хто, таким чином, не знає самого себе і, отже (як ми щойно показали), не знає жодних чеснот, той найменш діє добродібно, тобто (як впливає із визначення 8 цієї частини) найбільш безсилий духом; і тому (за попередньою тезою) найбільша гордість або самоприниження вказує на найбільше безсилля духу, — що і треба було довести.

Королларій

З цього яснішим чином впливає, що горді і принижені найбільш схильні до афектів.

Схолія

Втім, самоприниження легше можна виправити, ніж гордість, тому що остання є афектом радості, а перша — афектом смутку; і тому (за тезою 18 цієї частини) остання сильніше першої.

ТЕЗА LVII

Гордий любить присутність дармоїдів або підлабузників, а присутність благородно мислячих ненавидить.

Доведення

Гордість є радістю, що походить від того, що людина має про себе перебільшену думку (за 28 і 6 визначеннями афекту), і цю думку горда людина буде прагнути, наскільки можливо, підтримувати (див. схолію тези 13 частини 3). І тому гордії люблять присутність дармоїдів або підлабузників (визначення їх я пропустив, оскільки вони дуже відомі) і уникають людей благородно мислячих, котрі думають про них як слід, — що і треба було довести.

Схолія

Було б надто довго перераховувати тут всі негативні сторони гордості, бо горді схильні до всіх афектів, але найменше — афектів любові і милосердя. Але тут не слід мовчати про те, що гордим називається також і той, хто думає про інших менше належного, і в цьому сенсі гордість слід визначити так, що вона є радістю, що походить із помилкової думки, за котрою людина вважає себе вище за інших. А в протилежність гордості самоприниження слід визначити так, що воно є смутком, що походить із помилкової думки, за котрою людина вважає себе нижче інших. Приймавши це, ми легко зрозуміємо, що гордий неодмінно буває заздрисним (див. схолію тези 55 частини 3) і більше всього ненавидить тих, котрих багато хвалять за чесноти, важко стримує свою ненависть, котру вони хочуть спонукати любов'ю і благодіянням (див. схолію тези 41 частини 3), і йому приносить задоволення присутність тільки тих, котрі неодмінно адаптуються під його безсилий дух і з дурня роблять його божевільним. Хоча самоприниження протилежно гордості, але ж принижений дуже близький до гордого, бо оскільки його смуток походить від того, що він про своє безсилля судить за силою або чеснотою інших, то цей смуток полегшиться, тобто він буде радіти, якщо його уява буде зайнята спогляданням недоліків інших, звідки і виникло прислів'я: втіха для нещасних — мати товаришів по нещастю; і навпаки, він тим більше буде сумувати, чим більше буде вважати себе нижче інших. З цього

впливає, що жодні люди настільки не схильні до заздрості, як люди принижені, що вони особливо намагаються спостерігати людські дії більше для осуду, ніж для виправлення їх, хвалять тільки самоприниження і похваляються ним, але так, щоби вони все-таки здавалися приниженими. І це впливає із афекту так само неодмінно, як із природи трикутника впливає, що три його кути дорівнюють двом прямим. А я вже сказав, що ці і подібні афекти я називаю злом, оскільки я маю на увазі лише людську користь. Але закони природи відносяться до загального порядку природи, частину котрої становить людина; це я хотів зауважити тут мимохідь для того, щоби хтось не подумав, що я тут розповідаю про пороки і абсурдні вчинки людей, а не хочу показати природу і властивості речей. Бо, як я сказав у передмові до третьої частини, я розглядаю людські афекти та їх властивості абсолютно так само, як і всі інші природні речі. І справді, людські афекти свідчать якщо не про людську силу, то про силу і мистецтво природи не менше, ніж багато іншого, чому ми дивуємося і споглядання чого нам приносить задоволення. Потім, я продовжую вказувати в афектах на те, що приносить людям користь або що приносить їм шкоду.

ТЕЗА LVIII

Слава не суперечить розуму, але може походити від нього.

Доведення

Це впливає із 30 визначення афекту і звизначення чесності, котре див. у схолії 1 тези 37 цієї частини.

Схолія

Те, що називається порожньою славою, є вдоволенням собою, котре підтримується тільки думкою натовпу, і коли ця думка перестає існувати, то зникає і вдоволення собою, тобто (за схолією тези 52 цієї частини) найвище благо, котре любить кожен. Від цього походить, що людина, котра хизується думкою натовпу, щодня із тривожним занепокоєнням клопочеться, робить, намагається робити так, щоби зберегти свою славу. Бо натовп мінливий і непостійний, і тому слава в ньому скоро зникає, якщо її не підтримувати. До того ж, оскільки всі бажають отримати схвалення натовпу, кожен легко обмежує славу іншого, а звідси, оскільки справа тут йде про те, що вважається найвищим благом, з'являється палке бажання взаємно пригнічувати один одного будь-яким способом, і хто нарешті виходить переможцем, той більше хвалиться тим, що нашкодив іншому, ніж тим, що приніс користь собі. Таким чином, це вдоволення собою або ця слава насправді порожня, оскільки вона зовсім не слава.

Що слід зауважити про сором, то легко зрозуміти з того, що ми сказали про милосердя і каяття. Я додам тільки те, що подібно до співчуття і сором, хоча і не є чеснотою, все-таки є добром, оскільки він показує, що у людини, що відчуває сором, є побажання жити чесно; однаково як біль, котрий називається добром остільки, оскільки показує, що пошкоджена частина ще не згнила. Тому хоча людина, що соромиться якого-небудь вчинку, дійсно сумна, проте вона досконаліша тої безсоромної людини, котра не має жодного побажання жити чесно.

Ось те, що я хотів зазначити про афекти радості і смутку. Що ж до побажань, то вони бувають добром або злом, судячи з того, чи походять вони з добрих або поганих афектів. Але насправді всі вони, оскільки виникають в нас із афектів, котрі є пристрастями, сліпі (як це легко зрозуміти з того, що ми сказали у схолії тези 44 цієї частини), і вони були б без будь-якого ужитку, якби людей легко було довести до того, щоби вони жили тільки за порадами розуму, як я в кількох словах покажу.

ТЕЗА LIX

До всіх дій, котрими ми визначаємося афектом, що складає пристрасть, ми можемо визначатися також і без нього, одним розумом.

Доведення

Діяти згідно із розумом — значить ніщо інше (за тезою 3 і визначенням 2 частини 3), як робити те, що впливає із необхідності нашої природи, розглянутої самою в собі. Але смуток є злом остільки, оскільки він зменшує або затримує цю здатність до діяльності (за тезою 41 цієї частини). Отже, цей афект не може визначити нас ні до жодної дії, котру ми не могли б зробити, якби керувалися розумом. Крім того, радість лише остільки є злом, оскільки вона перешкоджає тому, щоби людина була здатною до діяльності (за тезами 41 і 43 цієї частини); а тому ми і тут не можемо визначатися ні до жодної дії, котру ми не могли б зробити, якби керувалися розумом. Нарешті, оскільки радість є добром, остільки вона згідна із розумом (бо вона полягає в тому, що посилюється або підтримується здатність діяльності людини), і буває пристрастю, лише оскільки здатність до діяльності людини не збільшується до такої міри, щоби вона цілком розуміла себе і свої дії (за тезою 3 частини 3 із її схолією). Тому якби людина, що відчуває радість, дійшла такої досконалості, щоби могла цілком розуміти себе і свої дії, то вона була би здатною і навіть ще більш здатною до таких дій, до котрих вона визначається вже афектами, що складають пристрасті. Але всі афекти відносяться до радості,

смутку або побажання (див. пояснення 4 визначення афекту), а побажання (за 1 визначенням афекту) є нічим іншим, як самим прагненням до діяльності. Отже, до всіх дій, до котрих ми визначаємося афектом, що складає пристрасть, ми можемо визначатися і без нього, одним тільки розумом, — що і треба було довести.

Інакше

Будь-яка дія називається поганою остільки, оскільки вона виникає через те, що ми відчуваємо ненависть або який-небудь інший поганий афект (за королларієм тези 45 цієї частини). Але жодна дія не може бути ані доброю, ані поганою, якщо її розглядати самою в собі (як ми показали в передмові до цієї частини), але одна і та ж дія буває то хорошою, то поганою. Отже, до тої самої дії, котра тепер погана або що впливає із якого-небудь поганого афекту, ми можемо бути приведені і розумом (за тезою 19 цієї частини), — що і треба було довести.

Схолія

Це краще можна пояснити прикладом. Наприклад, дія нанесення удару, що розглядається як фізична дія, коли ми звертаємо увагу тільки на те, що людина піднімає руку, стискає кулак і повідомляє всій руці швидкий рух вниз, є хорошою дією, котра пояснюється будовою людського тіла. Таким чином, якщо людина, котру спонукає гнів або ненависть, визначається до стиснення кулака або до руху руки, то це, як ми показали у другій частині, походить від того, що одна і та ж дія може поєднуватися із будь-якими образами речей; тому ми можемо визначатися до однієї і тієї ж дії образами як тих речей, котрі ми розуміли неясно, так і тих, котрі уявляємо ясно і чітко. З цього впливає, що будь-яке побажання, що походить із афекту, що становить пристрасть, не мало б жодного вживання, якби люди могли керуватися розумом. Подивимося тепер, чому побажання, що походить із афекту, що становить пристрасть, ми називаємо сліпим.

ТЕЗА LX

Побажання, що походить із радості або смутку, котре відноситься до однієї або декількох, але не до всіх частин тіла, не має на увазі користі всієї людини.

Доведення

Припустимо, наприклад, що частина тіла А так зміцніла від впливу зовнішньої причини, що отримала перевагу над іншими частинами (за тезою 6 цієї частини). Ця частина не буде прагнути втрачати свої сили для того, щоби інші частини тіла могли створювати свої відправлення, бо в такому разі вона повинна була б мати силу або здатність втрачати свої сили, що (за тезою 6 частини 3) абсурдно. Таким чином, ця частина, а отже (за тезами 7 і 12 частини 3) і душа, буде прагнути зберегти такий стан; а тому побажання, що походить із такого афекту радості, не піклується про ціле. Якщо ж ми, навпаки, припустимо, що частина А обмежена і внаслідок цього інші частини беруть перевагу над нею, то таким же чином можна довести, що і побажання, що виникає у смутку, не піклується про ціле, — що і треба було довести.

Схолія

Оскільки радість здебільшого (за схолією тези 44 цієї частини) відноситься до однієї якої-небудь частини тіла, то ми здебільшого дбаємо про збереження свого існування, не враховуючи загального нашого здоров'я. До цього приєднується ще й те, що побажання, що особливо сильно опановує нами (за королларієм тези 9 цієї частини), мають на увазі лише теперішній час, але не майбутній.

ТЕЗА LXI

Побажання, що походить із розуму, не може мати надмірності.

Доведення

Побажання (за 1 визначенням афекту), що розглядається безвідносно, є самою сутністю людини, оскільки вона уявляється визначеною до якої-небудь дії будь-яким чином. Тому побажання, котре походить із розуму, тобто (за тезою 3 частини 3) котре виникає в нас, оскільки ми діємо, є самою сутністю або природою людини, оскільки вона уявляється визначеною робити те, що цілком розуміється лише за допомоги сутності людини (за визначенням 2 частини 3). Таким чином, якби це побажання могло мати надмірність, то, значить, і людська природа, що розглядається сама собою, могла б перевищувати саму себе або робити більше, ніж скільки для неї можливо, що є очевидним протиріччям. А тому це побажання не може мати надмірності, — що і треба було довести.

ТЕЗА LXII

Коли душа уявляє собі речі за порадами розуму, то вона відчуває однакове враження, чи то буде ідея речі майбутньої чи минулої, чи теперішньої.

Доведення

Все те, що душа уявляє собі під керівництвом розуму, вона уявляє під однією і тією ж формою вічності або необхідності (за королларієм 2 тези 44 частини 2) і відчуває враження однакової впевненості (за тезою 43 частини 2 із її схолією). Тому, чи то буде ідея речі майбутньої або минулої, або теперішньої, душа уявляє собі речі із однаковою необхідністю і відчуває однакову впевненість, або, чи то буде ідея речі майбутньої або минулої, або теперішньої, вона буде тим не менш однаково істинна (за тезою 41 частини 2), тобто (за визначенням 4 частини 2) буде завжди мати одні і ті ж властивості повної ідеї. Тому, коли душа уявляє собі речі за порадою розуму, вона отримує однакове враження, чи то буде ідея речі майбутньої або минулої, або теперішньої, — що і треба було довести.

Схолія

Якби ми про тривалість речей могли мати повне пізнання і могли б визначити розумом час їх існування, то ми із однаковим афектом споглядали б речі майбутні і теперішні, і до добра, котре душа уявляє майбутнім, вона прагнула б так само, як і до добра теперішнього і, отже, неодмінно нехтувала б теперішнім меншим добром у видах більшого добра майбутнього і найменш прагнула б до того, що у теперішньому було б добром, але могло би бути причиною якого-небудь майбутнього зла, як ми це скоро доведемо. Але про тривалість речей (за тезою 31 частини 2) ми можемо мати лише дуже неповне пізнання, а час існування речей ми (за схолією тези 44 частини 2) визначаємо однією тільки уявою, котра отримує неоднакове враження від образу речі теперішньої і від образу речі майбутньої; звідси і походить, що істинне пізнання добра і зла, котре ми маємо, є лише абстрактним або загальним, і наше судження, котре ми робимо про порядок речей і зв'язок причин, щоби мати можливість визначити, що для нас в теперішньому добро або зло, є більш уявним, ніж реальним. А тому не дивно, що побажання, що походить від пізнання добра і зла, оскільки воно відноситься до майбутнього, легко може бути переможене побажанням, що належить до речей, котрі приємні в теперішньому, про що див. тезу 16 цієї частини.

ТЕЗА LXIII

Хто керується страхом і робить добро, щоби уникнути зла, той не керується розумом.

Доведення

Всі афекти, що відносяться до душі, оскільки вона діє, тобто (за тезою 3 частини 3) що відносяться до розуму, не можуть бути нічим іншим, як тільки афектами радості і побажання (за тезою 59 частини 3); а тому (за 13 визначенням афекту) хто керується страхом і робить добро із остраху зла, той не керується розумом, — що і треба було довести.

Схолія

Забобонні люди, котрі більше вміють критикувати вади, ніж вчити чеснотам, і котрі намагаються не керувати людей розумом, але так тримати їх у страху, щоби вони швидше уникали зла, ніж любили чесноту, прагнуть досягти цим тільки того, щоби й інші люди були такі ж жалюгідні, як і вони самі; і тому не дивно, що вони здебільшого обтяжливі і ненависні людям.

Королларій

Через побажання, котре походить із розуму, ми прямо слідуємо добру і побічно уникаємо зла.

Доведення

Бо побажання, що походить із розуму, може походити тільки із афекту радості, котра не є пристрастю (за тезою 59 частини 3), тобто із радості, котра не може мати надмірності (за тезою 61 цієї частини), а не із смутком. І тому це побажання (за тезою 8 цієї частини) походить із пізнання добра, а не зла. Таким чином, під керівництвом розуму ми просто прагнемо до добра і лише остільки уникаємо зла, — що і треба було довести.

Схолія

Цей королларій може бути пояснений прикладом хворого і здорового. Хворий, боячись смерті, приймає те, що йому огидно; здоровий же отримує задоволення від їжі і таким чином користується своїм життям, але набагато краще, ніж якби він боявся смерті і бажав би прямо уникнути її. Так суддя, що засуджує винного на смерть не із ненависті, гніву та ін., але із однієї любові до суспільного блага, керується одним розумом.

ТЕЗА LXIV

Пізнання зла є неповним пізнанням.

Доведення

Пізнанням зла (за тезою 8 цієї частини) є сам смуток, оскільки ми усвідомлюємо його. Смуток же є переходом до меншої досконалості (за 3 визначенням афекту) і тому вона не може бути зрозумілою із самої сутності людини (за тезами бі 7 частини 3). Значить, вона (за визначенням 2 частини 3) є пристрастю, котра (за тезою 3 частини 3) залежить від неповних ідей, і, отже (за тезою 29 частини 2), пізнання її, саме пізнання зла, неповне, — що і треба було довести.

Королларій

Звідси випливає, що якби людська душа мала лише повні ідеї, вона не могла б скласти собі жодного поняття про зло.

ТЕЗА LXV

Під керівництвом розуму ми із двох благ будемо слідувати більшому, а із двох зол меншому.

Доведення

Благо, що заважає нам користуватися великим благом, є на ділі злом; бо ми приписуємо речам добро і зло (як ми показали в передмові до цієї частини), коли порівнюємо їх між собою, а (на такій самій підставі) менше зло насправді є добром. Тому (за королларієм попередньої тези) під керівництвом розуму ми будемо прагнути лише до більшого блага і меншого зла, — що і треба було довести.

Королларій

Під керівництвом розуму ми будемо слідувати меншому злу для більшого блага і нехтувати меншим благом, котре служить причиною більшого зла. Бо зло, котре тут називається меншим, насправді є добром, а добро, навпаки, злом. Тому (за королларієм тези 63) ми будемо бажати першого і нехтувати останнім, — що і треба було довести.

ТЕЗА LXVI

Під керівництвом розуму ми будемо прагнути до майбутнього більшого блага замість меншого і до теперішнього меншого зла замість майбутнього більшого.

Доведення

Якби душа могла мати повне знання про майбутню річ, то вона і до майбутньої речі збуджувалася б таким же афектом, котрим збуджується до теперішньої (за тезою 62 цієї частини). Тому, оскільки ми маємо на увазі сам розум, як ми і припускаємо себе вступниками в цій тезі, річ буде одна й та ж, чи передбачається вона більшим добром або злом майбутнім або теперішнім. Звідси ми будемо прагнути (за тезою 65 цієї частини) до більшого майбутнього блага замість цього меншого та ін., — що і треба було довести.

Королларій

Під керівництвом розуму ми будемо прагнути до меншого теперішнього зла, котре служить причиною більшого майбутнього добра, і будемо нехтувати меншим теперішнім добром, котре служить причиною більшого майбутнього зла. Цей королларій так відноситься до попередньої тези, як королларій тези 65 до самої тези 65.

Схолія

Отже, якщо ми порівнюємо це із тим, що ми показали в цій частині до 18 тези щодо сили афектів, то легко побачимо, чим відрізняється людина, що керується афектом або думкою, від людини, що керується розумом. Перший, бажає він цього чи не бажає, робить те, чого зовсім не знає, другий же узгоджується тільки із самим собою і робить тільки те, що він вважає в житті першим, і чого тому він найбільш бажає. І тому першого я називаю рабом, а другого вільним; про характер і про спосіб життя цього останнього слід сказати ще дещо.

ТЕЗА LXVII

Вільна людина ні про що так мало не думає, як про смерть, і її мудрість є роздуми не про смерть, а про життя.

Доведення

Людина вільна, тобто що живе тільки за порадою розуму, не керується страхом смерті (за тезою 63 цієї частини), але прямо бажає добра (за королларієм тієї ж тези), тобто (за тезою 24 цієї частини) бажає жити, діяти, зберігати своє існування на підставі пошуку власної користі, і тому вона ні про що так мало не думає, як про смерть, але її мудрість є роздуми про життя, — що і треба було довести.

ТЕЗА LXVIII

Якби люди народжувалися вільними, то не могли б скласти собі поняття про добро і зло, поки залишалися б вільними.

Доведення

Я називаю вільним того, хто керується тільки розумом. Отже, хто народжується вільним і залишається вільним, той має тільки повні ідеї і тому не може скласти жодного поняття про зло (за королларієм тези 64

цієї частини), а отже (бо добро і зло співвідносні) і про добро, — що і треба було довести.

Схолія

Що припущення цієї тези помилково і може бути зрозуміле не інакше як лише остільки, оскільки ми маємо на увазі одну людську природу або, краще, Бога, не оскільки він нескінченним, а оскільки є лише причиною людського існування, — це видно із 4 тези цієї частини. Це, як і інше, що ми вже довели, мабуть, вказується Мойсеєм в його історії першої людини. Бо в ній не уявляється жодна інша могутність Бога, як та, котрою він створив людину, тобто могутність, за котрою він дбав лише про користь людини. І відповідно до цього там розповідається, що Бог заборонив вільній людині куштувати від дерева пізнання добра і зла і що як тільки він скуштує від нього, відразу ж стане боятися смерті більше, ніж бажати жити. Потім, коли чоловік знайшов дружину, котра була абсолютно згідна зі його природою, то визнав, що у природі немає нічого, що було б для нього корисніше, ніж вона; але коли він подумав, що тварини подібні до нього, він став наслідувати їх афекти (див. тезу 27 частини 3) і втратив свою свободу, котру згодом відновили патріархи, що керувалися духом Христа, тобто ідеї Бога, від котрої однієї залежить те, що людина буває вільною і що вона і іншим бажає того ж добра, якого хоче для себе, як ми довели вище (за тезою 37 цієї частини).

ТЕЗА LXIX

Сила душі вільної людини є рівно великою як в уникненні, так і в подоланні небезпек.

Доведення

Афект може бути затриманий або знищений не інакше як афектом найсильнішим і протилежним тому, що затримується (за тезою 7 цієї частини). Але сліпа відвага і страх є афектами, котрі можна уявити рівно великими (за тезами 5 і 3 цієї частини). Отже, однаково велика сила душі або хоробрість (див. визначення її у схолії тези 59 частини 3) потрібна для відваги, як і для приборкання страху, тобто (за 40 і 41 визначеннями афекту) вільна людина із тією ж силою душі відхиляє небезпеки, з котрою намагається подолати їх, — що і треба було довести.

Королларій

Таким чином, вільна людина однаково керується мужністю як у своєчасній втечі, так і в битві; чи вільна людина із тією же мужністю або присутністю духа вибирає втечу, з яким і бій.

Схолія

Що таке мужність, і що я розумію під нею, — це я пояснив у схолії тези 59 частини 3. Під небезпекою ж я маю на увазі все те, що може бути причиною якого-небудь зла, саме смутку, ненависті, розбрату та ін.

ТЕЗА LXX

Вільна людина, що живе між невігласами, намагається, наскільки може, відхиляти їх благодіяння.

Доведення

Кожен згідно зі своїм розумом судить про те, що таке добро (див. схолію тези 39 частини 3). Таким чином, неосвічена людина, що кому-небудь робить благодіяння, буде цінувати це благодіяння згідно зі своїм розумом, і якщо вона бачить, що його не так багато цінує той, кому воно зроблено, то вона буде сумувати (за тезою 42 частини 3). Але вільна людина намагається прив'язати до себе інших людей дружбою (за тезою 37 цієї частини) і не оплачує людям подібними благодіяннями за їх афектом, але бажає собою та іншими керувати вільним судженням розуму і прагне робити тільки те, що сама вважає першим. Отже, вільна людина, щоби не викликати ненависті у неосвічених людей і щоби не коритися їх уподобанням, а одному розуму, буде намагатися, наскільки може, відхиляти їх благодіяння, — що і треба було довести.

Схолія

Я кажу наскільки може. Бо хоча люди і неосвічені, але вони все-таки люди, котрі в нужді можуть надати людську допомогу, краще за котру нічого не може бути; а тому часто трапляється, що буває необхідно приймати їх благодіяння і, отже, дякувати їм згідно із їхніми поняттями. До цього приєднується ще те, що, навіть відхиляючи їх благодіяння, слід бути обережним, щоби не здалося, ніби ми зневажаємо їх або через скупість боїмося відплати, і, таким чином, щоби, уникаючи їх ненависті, нам тим самим не образити їх. Тому при відхиленні благодіянь слід мати на увазі користь і честь.

ТЕЗА LXXI

Тільки вільні люди бувають один одному найбільш вдячні.

Доведення

Тільки вільні люди найбільш корисні одне одному, взаємно поєднуються щонайтиснішими узами дружби (за тезою 35 і 1 її королларієм) і прагнуть робити один одному благодіяння із однаковою старанністю

любові (за тезою 37 цієї частини). Тому (за 34 визначенням афекту) тільки вільні люди бувають один одному найбільш вдячні, — що і треба було довести.

Схолія

Подяка, котру відчувають один до одного люди, що керуються сліпими побажаннями, є швидше торгом або хитрістю, ніж вдячністю. Далі, невдячність не є афектом. Проте ж невдячність ганебна, тому що вона більшою мірою показує, що людина знаходиться під впливом надмірної ненависті, гніву, гордості або корисливості та ін. Бо того, хто через дурість не вміє відплачувати за подарунки, не можна назвати невдячним, а тим менше — того, кого подарунки продажної жінки не спокушають жити розпусно із нею або подарунки злодія не змушують приховувати його злодійство, або ще кого-небудь в цьому роді. Навпаки, така людина показує, що у неї твердий дух, котрий жодними подарунками не можна підкупити на що-небудь згубну для неї або для всіх.

ТЕЗА LXXII

Вільна людина ніколи не діє зі злим умислом, але завжди діє із прямодушністю.

Доведення

Якби вільна людина, оскільки вона вільна, робила що-небудь зі злим умислом, то вона робила би це за порадою розуму (бо лише в такому випадку ми називаємо її вільною); тому діяти зі злим умислом було б чесною (за тезою 24 цієї частини), і отже (за тією ж тезою), кожному для збереження свого існування було б краще діяти зі злим умислом, тобто (як це само собою зрозуміло) для людей було б набагато краще погоджуватися між собою тільки на словах, а на ділі протидіяти один одному, — що (за королларієм тези 31 цієї частини) абсурдно. Отже, вільна людина та ін., — що і треба було довести.

Схолія

Якби було запропоновано таке заперечення: «Якщо людина за допомоги віроломства може позбутися небезпеки негайної смерті, невже розум не спонукає її, щоби вона для збереження свого існування стала віроломною?», то на нього слід відповідати таким чином: якби розум порадив це, то, значить, він радить це також всім людям, і тому розум взагалі радить людям, щоби вони вступали між собою в угоди, поєднували свої сили і мали спільні права тільки зі злим умислом, тобто щоби вони насправді не мали загальних прав, — що абсурдно.

ТЕЗА LXXIII

Людина, що керується розумом, більш вільна у громадянському суспільстві, де вона живе згідно із загальними постановами, ніж на самоті, де вона підкоряється тільки одній собі.

Доведення

Людина, що керується розумом, кориться не зі страху (за тезою 63 цієї частини), але оскільки вона прагне зберігати своє існування за порадою розуму, тобто (за схолією тези 66 цієї частини) прагне жити вільно, адаптуватися до загального життя і користі (за тезою 37 цієї частини), і отже (як ми показали у схолії 2 тези 37 цієї частини), бажає жити згідно із загальними постановами громадянського суспільства. Отже, людина, що керується розумом, щоби жити вільніше, бажає дотримуватися загальних прав громадянського суспільства, — що і треба було довести.

Схолія

Це і подібне, що ми показали про справжню свободу людини, відноситься до хоробрості, тобто (за схолією тези 59 частини 3) до мужності і великодушності. І я не вважаю за необхідне доводити тут окремо всі властивості мужності і ще менше — те, що мужня людина ні до кого не має ненависті, ні на кого не гнівається, нікому не заздрить, не обурюється, ніким не нехтує і анітрохи не пишається. Бо це і багато чого, що відноситься до істинного життя і релігії, легко з'ясовується із тез 37 і 46 цієї частини, саме, що ненависть слід перемагати любов'ю, і що кожен, що керується розумом, і бажає іншим добра, котрого хоче для себе. До цього приєднується ще те, на що ми вказали у схолії тези 50 цієї частини та в інших місцях, саме, що мужня людина перш за все має на увазі те, що все впливає із необхідності божественної природи, і звідси все, що вона вважає обтяжливим і злим і що, крім того, здається нечесливим, жахливим, несправедливим і ганебним, відбувається тому, що вона уявляє собі речі в безладному, понівеченому і сплутаному вигляді; і з цієї причини вона насамперед намагається розуміти речі як вони є в собі і усувати перешкоди до істинного пізнання, як-то: ненависть, гнів, заздрість, висміювання, гордість та інше в цьому роді, що ми зазначили вище; а тому вона, як ми сказали, прагне, наскільки може, добре чинити і радіти. Але до чого може сягати людська здатність в досягненні цього і що для неї можливе, — це я покажу в наступній частині.

ДОДАТОК

Сказане мною в цій частині про розумний спосіб життя розташовано не так, щоби могло бути охоплено одним поглядом, а було при доведенні розкидано згідно із тим, як я міг виводити одне із іншого. Тому я зважився зібрати це тут разом і звести до головних пунктів.

Розділ I

Всі наші прагнення або побажання впливають із необхідності нашої природи таким чином, що можуть бути зрозумілі або тільки за допомоги її однієї як їх найближчої причини, або оскільки ми становимо частину природи, котра (частина) не може бути уявлена повністю сама собою без інших індивідуумів.

Розділ II

Побажання, котрі впливають із нашої природи таким чином, що можуть бути зрозумілі за допомоги її однієї, є ті, котрі відносяться до душі, оскільки вона уявляється в думці такою, що складається із повних ідей; інші ж побажання відносяться до душі, лише оскільки вона уявляє речі неповно, і їх сила і зростання мають бути обумовлені силою не людською, а тих речей, котрі знаходяться поза нами. Тому-то перші вірно називаються діями, а другі пристрастями. Бо перші завжди показують нашу силу, а останні, навпаки, свідчать про наше безсилля і обрубане знання.

Розділ III

Наші дії, тобто ті побажання, котрі визначаються силою людини або розумом, завжди добрі; інші ж можуть бути як добрими, так і злими.

Розділ IV

Таким чином, в житті насамперед корисно вдосконалювати глузд і розум, і в цьому одному полягає найбільше щастя або блаженство людини, оскільки блаженство є ніщо інше, як задоволення душі, що впливає із інтуїтивного пізнання Бога. А вдосконалювати розум означає ніщо інше, як розуміти Бога, його атрибути та дії, котрі впливають із необхідності його природи. Тому остання мета людини, що керується розумом, тобто найвище побажання, котрим вона прагне стримувати всі інші, полягає в тому, щоби повністю уявляти розумом себе і всі речі, котрі можуть підпадати під її розуміння.

Розділ V

Отже, немає розумного життя без розуміння, і речі лише остільки складають добро, оскільки допомагають людині користуватися життям душі, котра визначається розумінням. Навпаки, все те, що заважає людині удосконалювати розум і користуватися розумним життям, ми називаємо злом.

Розділ VI

Але оскільки все те, діючою причиною чого є людина є, неодмінно є добром, то людина може піддаватися злу тільки від зовнішніх причин, оскільки саме вона становить частину цілої природи, законам котрої людська природа змушена коритися і пристосовуватися до неї майже нескінченними способами.

Розділ VII

Неможливо, щоби людина не була частиною природи і не слідувала загальному її порядку; але якщо вона обертається серед таких індивідуумів, котрі узгоджуються із природою людини, то тим самим підтримується та посилюється її здатність до діяльності. Якщо ж, навпаки, вона перебуває в середовищі таких індивідуумів, котрі менше всього узгоджуються із її природою, то вона навряд чи може пристосуватися до них без великої зміни себе.

Розділ VIII

Все те у природі речей, що ми вважаємо злом або що може перешкоджати нашому існуванню і нашому користуванню розумним життям, ми можемо усувати тим способом, котрий здається нам правильним. І навпаки, все те, що ми вважаємо благом чи корисним для збереження нашого існування і для користування розумним життям, ми можемо звертати на своє вживання і користуватися цим яким нам завгодно способом. І взагалі, кожному вищим правом природи надано те, що він вважає таким, що сприяє своїй користі.

Розділ IX

Ніщо не може більше взаємодіяти із природою якої-небудь речі, ніж інші індивідууми того ж виду; тому (за розділом 7) для людини нічого не може бути корисніше для збереження її існування і для користування розумним життям, як інша людина, що керується розумом. Потім, оскільки між окремими речами ми не знаємо нічого, що би перевершувало людину, що керується розумом, то ніхто нічим не може більше показати, наскільки він сильний генієм і мистецтвом, як таким вихованням людей, щоби вони жили під винятковою владою розуму.

Розділ X

Оскільки люди відносяться один до одного із заздрістю або із яким-небудь афектом ненависті, остільки вони взаємно протилежні і, отже, їх тим більше слід боятися, що вони сильніше за інших індивідуумів природи.

Розділ XI

Серця перемагають, однак, не зброєю, але любов'ю і великодушністю.

Розділ XII

Людам насамперед корисно спілкуватися між собою і поєднуватися взаємно такими узами, внаслідок котрих вони були б здібніші за всіх себе робити одне, і взагалі робити те, що служить зміцненню дружби.

Розділ XIII

Але для цього потрібні мистецтво і пильність. Бо люди мінливі (рідкісні між ними такі, котрі живуть за порадою розуму), однак здебільшого задрісні і більш схильні до помсти, ніж до милосердя. Потрібна, отже, особлива сила духу для того, щоби кожен діяв згідно зі своїми поняттями і утримувався від наслідування їх афектів. Але ті, навпаки, котрі вміють нападати на людей і швидше засуджувати пороки, ніж вчити чеснотам, не зміцнювати серця людей, а розбивати їх, і собі та іншим обтяжливі. Звідси багато хто через зайву нетерплячість душі і через помилкові релігійні ревності бажали б жити між звірами, ніж між людьми, подібно тим хлопчикам або юнакам, котрі не можуть байдуже переносити батьківського виховання і тікають у військову службу, віддаючи перевагу труднощам війни і деспотичній дисципліні перед домашніми зручностями і батьківським умовлянням і погоджуючись терпіти будь-які труднощі, тільки б помститися батькам.

Розділ XIV

Отже, хоча люди роблять все здебільшого за своєю примхою, все-таки від поєднання їх у суспільство відбувається набагато більше вигод, ніж невиконання. Тому краще байдуже переносити їх образи і ревно дбати про те, що служить для досягнення злагоди та дружби.

Розділ XV

Створює згоду все те, що відноситься до правосуддя, справедливості та чесності, бо люди, крім того що несправедливо і незаконно, також неохоче переносять те, що вважається ганебним, чи те, коли хто-небудь порушує ustalені звичаї суспільства. Для здобуття ж любові необхідно, перш за все те, що відноситься до релігії і благочестя. Про це див. схолії 1 і 2 тези 37, схолію тези 46 і схолію тези 73 частини 4.

Розділ XVI

Згода, крім того, часто досягається і за допомоги страху, але в ньому немає вірності. До цього додамо, що страх походить від безсилля душі і тому не відноситься до користування розумом, так само як і співчуття, хоча воно зовні має вигляд благочестя.

Розділ XVII

Крім того, людей можна прихилити до себе ще щедрістю, особливо тих, котрі не мають можливості діставати те, що необхідно для підтримки життя. Втім, допомога кожному нужденному далеко перевищує сили і користь кожної приватної особи. Бо багатство приватної особи далеко для надання цієї допомоги недостатньо. Крім того, здатності однієї людини занадто обмежені для того, щоби вона могла всіх прив'язати до себе дружбою; тому піклування про бідних є обов'язком цілого суспільства і має на увазі загальну користь.

Розділ XVIII

У справі отримання благодіянь і відплати подяки має бути зовсім інша турбота, про котру див. схолію тези 70 і схолію тези 71 частини 4.

Розділ XIX

Розпусна любов, тобто статевий потяг, що збуджується зовнішнім виглядом, і взагалі будь-яка любов, що визнає, крім свободи духу, іншу причину, легко переходить у ненависть, якщо тільки вона, що ще гірше, не є видом божевілля, і тоді вона живиться більше розбратом, ніж згодою. Див. королларій тези 31 частини 3.

Розділ XX

Що стосується шлюбу, то безсумнівно, що він узгоджується із розумом, якщо побажання до тілесного злягання збуджується не однією тільки зовнішністю, але також прагненням до народження дітей і мудрому їх вихованню, і крім того, якщо любов як чоловіка, так і жінки має причиною не одну лише зовнішність, але переважно свободу духу.

Розділ XXI

І лестощі також утворюють згоду, але мерзенним злочином рабства або віроломством; адже ніхто так не піддається на лестощі, як гордії, котрі бажать, але не можуть бути першими.

Розділ XXII

В сумирності полягає помилковий вид благочестя і релігійності. І хоча сумирність протилежна гордості, однак смиренний дуже близький до гордого. Див. схолію тези 57 частини 4.

Розділ XXIII

Сором може вести до згоди тільки в таких речах, котрі не можна приховати. Потім, оскільки сам сором є видом смутку, то він не належить до використання розуму.

Розділ XXIV

Інші афекти смутку, що відносяться до людей, прямо протилежні правосуддю, справедливості, чесності, благочестю і релігії, і хоча обурення, мабуть, схоже на справедливість, але там живуть без закону, де кожен може вершити суд над діями іншого і (сам) захищати право своє або іншого.

Розділ XXV

Скромність, тобто бажання подобатися людям, котра визначається розумом, відноситься до благочестя (як ми сказали у схолії 1 тези 37 частини 4). Але якщо вона походить із афекту, то вона є честолубством або побажанням, котре помилковим виглядом благочестя часто збуджує між людьми розбрат і обурення. Бо хто бажає допомагати іншим порадою чи ділом, щоб і вони користувалися найвищим благом, той намагається головним чином прив'язати їх до себе любов'ю, а не збуджувати в них подив до себе, так щоби наука від нього отримувала назву, і взагалі не давати жодних причин для заздрості. Далі, в громадських розмовах він буде остерігатися зачіпати людські пороки і взагалі буде намагатися якнайменше говорити про людське безсилля, а, навпаки, буде говорити про людську доблесть чи силу і про те, як можна вдосконалюватися, щоб таким чином люди намагалися жити за порадами розуму, наскільки від них залежить, не через страх або відразу, а через один афект радості.

Розділ XXVI

Крім людей, у природі немає нічого окремого такого, душею душою чого ми могли б милуватися або що ми могли б прив'язати до себе дружною або яким-небудь родом прихильності; і тому збереження всього, що тільки існує у природі поза людьми, не вимагає міркування про нашу користь, але, в залежності від різного вживання цих речей, воно вчить нас їх зберігати, руйнувати або будь-якими способами застосовувати їх до нашого користування.

Розділ XXVII

Користь, котру ми отримуємо із речей, що знаходяться поза нами, полягає в тому, крім досвіду і пізнання, що отримується тим, що ми спостерігаємо їх і з даних форм змінюємо в інші, головним чином в збереженні тіла; у цьому відношенні корисними речами називаються насамперед ті, котрі можуть підтримувати і живити тіло, що всі його частини можуть правильно здійснювати свої функції. Бо чим тіло здібніше до того, щоби відчувати різні враження і діяти по-різному на зовнішні тіла, тим і душа здібніша до мислення (див. тези 38 та 39 частини 4). Але, здається, у природі дуже мало речей такої якості. Тому для належного живлення тіла необхідно вживати харчові речовини різного роду. Справа в тому, що людське тіло складається із багатьох частин різної природи, котрі потребують постійної та різної їжі, щоби все тіло було рівно здатне до всього, що може впливати із його природи, і, отже, щоби і душа була рівно здатна сприймати багато чого.

Розділ XXVIII

Щоби дістати все це, для цього навряд чи було б достатньо сили окремої людини, якби люди не надавали один одному взаємну допомогу. Гроші є в скороченому вигляді всіма речами; від цього походить, що образ грошей зазвичай найбільше займає душу натовпу, оскільки він не може уявити який-небудь вид радості інакше, як у супроводі ідеї грошей як причини.

Розділ XXIX

Але цей порок властивий тільки тим, котрі прагнуть отримувати гроші не з потреби в них і не для задоволення потреб, а тому, що вони вивчили мистецтво їх придбання, котрим дуже пишаються. Втім, вони живлять тіло за звичкою, але бідно, оскільки вони вважають втраченими ті свої кошти, котрі витрачають на збереження тіла. Але ті, котрі знають справжнє використання грошей і міру багатства визначають тільки потребами, живуть задовольняючись малим.

Розділ XXX

Таким чином, якщо ті речі становлять благо, котрі сприяють частинам тіла здійснювати свої функції, і якщо ж радість полягає в тому, що підтримує або збільшує силу людини, оскільки вона складається із душі і тіла, тому все те — благо, що приносить радість. Але оскільки, навпаки, речі діють не для того, щоби приносити нам радість, і сила їх дії не узгоджується із нашою користю, і оскільки, нарешті, радість часто відноситься головним чином до однієї частини тіла, то часто афекти радості (якщо при цьому не діють розум і пильність), а отже і побажання, що виникають із них, мають надмірність. До цього ще те долучається, що ми в афекті вважаємо першим те, що приємно в теперішньому, і не можемо цінувати майбутнього із таким же душевним афектом. Див. схолію тези 44 і схолію тези 60 частини 4.

Розділ XXXI

Але марновірство, навпаки, мабуть, стверджує, що благо — те, що завдає смутку, а зло — те, що збуджує радість. Але, як ми вже сказали (див. схолію тези 45 частини 4), ніхто, крім заздрісника, не може радіти своєму безсиллю і своїм неприємностям. Бо чим більше ми радіємо, тим переходимо до більшої досконалості і, отже, стаємо тим більш причетними до божественної природи; і радість ніколи не може бути злом, якщо вона керується істинним міркуванням про нашу користь. Але хто, навпаки, керується страхом і робить добро, щоби уникнути зла, той не керується розумом. Див. тезу 63 частини 4.

Розділ XXXII

Але людська сила дуже обмежена і її нескінченно перевершує сила зовнішніх причин; тому ми не маємо необмеженої влади, щоби пристосовувати до нашого користування речі, що знаходяться поза нами. Втім, ми

будемо байдуже переносити те, що трапляється із нами всупереч вимогам нашої користі, якщо будемо усвідомлювати, що ми виконали свій обов'язок, що наша сила не тягнеться до того, щоби ми могли усунути це, і що ми становимо частину всієї природи, порядку котрої ми дотримуємося. Якщо ми зрозуміємо все це ясно і чітко, то та частина нас самих, котра називається розумінням, тобто краща наша частина, цілком заспокоїться на цьому і буде прагнути залишатися в такому спокої. Бо, оскільки у нас є розуміння, ми можемо бажати лише того, що необхідно, і можемо цілком заспокоїтися тільки на тому, що істинно; і оскільки ми всі це розуміємо вірно, остільки прагнення кращої нашої частини узгоджується із порядком цілої природи.

Частина п'ята МОГУТНІСТЬ РОЗУМУ АБО СВОБОДА ЛЮДИНИ

ПЕРЕДМОВА

Нарешті я переходжу до іншої частини етики, котра трактує про спосіб або шлях, що веде до свободи. В ній, відповідно, я буду говорити про силу розуму, показуючи, що в стані зробити розум проти афектів, і потім, що таке свобода душі або блаженство; з цього ми побачимо, наскільки мудра людина краще невігласа. Яким же чином або яким шляхом слід вдосконалювати розум і яке мистецтво слід докладати до турботи про тіло, щоби воно могло належним чином здійснювати свої функції, — це сюди не відноситься: останнім займається медицина, а першим логіка. Отже, тут, як я сказав, я буду говорити тільки про силу душі чи розуму і перш за все покажу, яку владу він має проти афектів у справі їх приборкання і зменшення. Що ми не маємо над ними безумовної влади, — це ми вже довели вище. Але стоїки думали, що афекти цілком залежать від нашої волі, і що ми безумовно можемо керувати ними. Проте ж, натхненні суперечливим їм досвідом, а не своїми принципами, вони мали зізнатися, що для стримування і зменшення пристрастей потрібні чимала вправа і зусилля. Хтось намагався довести це на прикладі двох собак, і при тому³⁴ однієї домашньої собаки, а іншої мисливської,

саме, що йому за допомоги вправи вдалося досягти того, що домашня собака привчилася до полювання, а мисливська, навпаки, відучилася переслідувати зайців. Цій думці чимало сприяв і Декарт. Саме він стверджував, що дух чи душа з'єднані плавним способом із відомою частиною головного мозку, тобто із залозою, що називається *pinealis*, за допомоги котрої душа відчуває всі рухи, що відбуваються в тілі, і зовнішні предмети, і котру душа може різноманітно приводити в рух одним тим, чого бажає. Він стверджував, що ця залоза таким чином підвішена в середині головного мозку, що вона може рухатися від найменшого руху тваринних духів. Потім, він стверджував, що ця залоза підвішується в мозку стількома різними способами, скількома способами вдаряють в неї тваринні духи, і що, крім того, на ній відображається стільки різних слідів, скільки різних зовнішніх предметів наштовхують на неї тваринних духів. Звідси походить, що якщо залоза внаслідок від дії різним способом рушійної її волі душі прийме те або інше положення, котре вона вже мала раніше від дії таким чи іншим способом рухавшихся духів, тоді сама залоза буде штовхати і визначати тваринних духів таким же чином, котрим вони були відштовхнуті раніше внаслідок подібного положення залоз. Крім того, він стверджував, що кожне бажання душі за природою пов'язано яким-небудь відомим рухом залози. Наприклад, якщо хто-небудь має бажання дивитися на віддалений предмет, то це бажання створює те, що зіниця розширюється; але якщо він подумає про розширення зіниці, то ні до чого не приведе те, що він має таке бажання, тому що природа з'єднала рух залози, що служить для того, щоби штовхати духів до зоровому нерву таким способом, котрий відповідає звуженню або розширенню зіниці, не з бажанням розширювати чи звужувати його, але тільки з бажанням дивитися на віддалені або близькі предмети. Нарешті, він стверджував, що хоча кожен рух цієї залози, мабуть, пов'язаний за природою із кожною із наших думок з самого початку нашого життя, проте ж звичкою можна поєднати їх з іншими, що він намагається довести відносно пристрастей душі в статті 50 частини 1³⁵. З цього він робить висновок, що немає настільки слабкої душі, котра при правильному керівництві не могла б отримати необмежену владу над своїми пристрастями. Бо, за його визначенням, пристрасті є сприйняттями, відчуттями або рухами душі, котрі спеціально відносяться до неї і котрі збуджуються, зберігаються і

³⁴ Якщо я добре пам'ятаю.

³⁵ Пристрасті душі. Твір Рене Декарта, що написаний французькою мовою, але тепер для задоволення іноземців перекладений на латинську мову. Г. Д. М. Амстердам, 1956 р. in-4. Частина I. Про страсті взагалі і з цієї нагоди про всю природу людини. II. Про число і порядок пристрастей і пояснення шести початкових. III. Про окремі пристрасті.

посилуються яким-небудь рухом духів. Див. Декарта «Пристрасті душі», ч. 1 ст. 27. Але оскільки із кожним бажанням волі ми можемо зв'язати будь-який рух залози, а отже і духів, то і визначення волі перебуває цілком у нашій владі. Тому якщо ми визначимо нашу волю відомими і твердими рішеннями, згідно із котрими ми бажаємо спрямовувати наші дії, і з цими рішеннями з'єднаємо рухи пристрастей, які ми бажаємо мати, то цим отримаємо необмежену владу над нашими пристрастями. Така думка цієї відомої людини³⁶, і якби вона була менш дотепною, то я ледве повірив би, що вона висловлена такою людиною. Я справді не можу достатньо надивуватися тому, що філософ, котрий наважився виводити все тільки із принципів, котрі зрозумілі самі собою, і стверджувати тільки те, що він розуміє ясно і чітко, і котрий так часто засуджував схоластиків за те, що вони хотіли пояснювати темні речі темними якостями, висловлює гіпотезу, котра

темніша, ніж будь-яка темна якість. Я запитую: що він розуміє під з'єднанням душі з тілом? Яке ж, кажу я, ясне і чітке поняття він має про мислення, котре тісно пов'язане із якоюсь частинкою кількості? Я хотів би, щоби він пояснив це з'єднання його найближчою причиною. Але він уявляв собі душу до такої міри відмінною від тіла, що не міг вказати жодної особливої причини ні цього з'єднання, ні самої душі, але йому було необхідно вдатися до причини всього всесвіту, тобто до Бога. Далі, я дуже хотів би знати, яку міру руху може повідомити душа цієї (pinealis) залози і з якою силою може тримати її підвішаною? Бо я не знаю, що повільніше або швидше рухає цю залозу — душа або тваринні духи, і чи не можуть рухи пристрастей, котрі ми тісно пов'язали із твердими рішеннями, знову відділитися від них через дії тілесних причин; від цього могло б трапитися, що хоча б душа і твердо наважилась йти назустріч небезпеці і з цим рішенням поєднала б рух сміливості, але при вигляді небезпеки залоза прийшла б у таке становище, що душа могла б думати тільки про втечу. І дійсно, якщо немає жодного відношення між бажанням і рухом, то не може бути жодного порівняння між владою душі і тіла або силами; і, отже, сили останнього не можуть визначатися силами першої. До цього слід додати, що ця залоза не так поміщена в середині мозку, щоби могла так легко і настільки різноманітно рухатися в різні боки, і що не всі нерви доходять до порожнин головного мозку. Нарешті, я тут опускаю все те, що він стверджує про волю та її свободу, оскільки хибність цього я досить ясно показав вище. Таким чином, оскільки сила душі, як я показав вище, визначається одним лише розумінням засобу проти афектів, котрі, я думаю, відчували всі люди, але не ретельно спостерігали і не чітко бачили їх, ми визначимо одним пізнанням душі і введемо із нього все, що відноситься до її блаженства.

АКСІОМИ

I. Якщо в одному і тому ж суб'єкті будуть збуджені дві протилежні дії, то повинна буде неодмінно відбутися зміна або в обох або тільки в одному, поки вони перестануть бути протилежними.

II. Сила дії визначається силою її причини, оскільки сутність її пояснюється або визначається сутністю самої причини.

Ця аксіома впливає із тези 7 частини 3.

ТЕЗА I

В залежності від того, як думки і ідеї речей розташовуються і поєднуються в душі, так точно розташовуються і поєднуються в тілі враження тіла або образи речей.

Доведення

Порядок і зв'язок ідей ті ж (за тезою 7 частини 2), що порядок і зв'язок речей, і, навпаки, порядок і зв'язок речей ті ж (за королларієм тез 6 і 7 частини 2), що порядок і зв'язок ідей. Тому як порядок і зв'язок ідей у душі здійснюються згідно з порядком і зв'язком вражень тіла (за тезою 18 частини 2), так і навпаки (за тезою 2 частини 3), порядок і зв'язок вражень тіла здійснюються відповідно до того, як розташовуються і поєднуються в душі думки і ідеї речей, — що і треба було довести.

ТЕЗА II

Якщо ми душевний рух або афект подумки відділимо від зовнішньої причини і з'єднаємо його із іншими думками, то любов або ненависть до зовнішньої причини, так само як і коливання душі, що виникають із цих афектів, знищуються.

Доведення

Бо те, що становить форму любові або ненависті, є радістю чи смутком, що супроводжується ідеєю зовнішньої причини (за 6 і 7 визначеннями афекту). Таким чином, коли остання усувається, то разом із тим

³⁶ Наскільки можна зрозуміти із його слів.

усувається форма любові або ненависті, а тому знищуються і ті афекти, котрі з них походять, — що і треба було довести.

ТЕЗА III

Афект, котрий є пристрастю, перестає бути пристрастю, як тільки ми складемо про нього ясну і чітку ідею.

Доведення

Афект, котрий є пристрастю, є сплутаною ідеєю (за загальним визначенням афекту). Отже, якщо ми складемо про сам афект ясну і певну ідею, то ця ідея буде відрізнитися від самого афекту, оскільки він відноситься до однієї душі лише відношенням (за тезою 21 частини 2 із її схолією); тому (за тезою 3 частини 3) афект перестає бути пристрастю, — що і треба було довести.

Королларій

Таким чином, афект тим більше знаходиться в нашій владі, і душа, тим менше страждає від нього, чим більше ми знаємо його.

ТЕЗА IV

Немає жодного враження в тілі, про котрий ми не могли б скласти якого-небудь ясного і чіткого поняття.

Доведення

Що є загальним для всіх, то не може бути уявлено інакше як тільки повністю (за тезою 38 частини 2). Тому (за тезою 12 ілемою 2, наступною за схолією тези 13 частини 2) немає жодного тілесного враження, про котре ми не могли б скласти якого-небудь ясного і чіткого поняття, — що і треба було довести.

Королларій

З цього випливає, що немає афекту, про котрий ми не могли б скласти якого-небудь ясного і чіткого уявлення. Бо афект є ідеєю враження тіла (за загальним визначенням афекту), котра тому (за попередньою тезою) має містити в собі яке-небудь ясне і чітке поняття.

Схолія

Оскільки немає нічого, із чого не впливала б яка-небудь дія (за тезою 36 частини 1), і оскільки все, що впливає з ідеї, котра сповнена в нас, ми розуміємо ясно і чітко (за тезою 40 частини 2), то із цього випливає, що кожен має можливість розуміти себе і свої афекти — якщо не повністю, то хоча б частково ясно і чітко і, отже, зробити так, щоби менше страждати від них. Наші зусилля мають бути переважно спрямовані на те, щоби ми пізнавали кожен афект наскільки можливо ясно й чітко, щоби таким чином душа спонукалась афектом мислити те, що вона уявляє ясно і чітко і на чому вона може повністю заспокоїтися; і притому так, щоби сам афект відокремився від думки про зовнішню причину і об'єднався зі справжніми думками. Наслідком цього буде те, що не тільки знищать любов, ненависть та ін. (за тезою 2 цієї частини), але і поклики або побажання, що зазвичай виникають із таких афектів, не можуть мати надмірності (за тезою 61 частини 4), бо насамперед слід помітити те, що поклик, за котрим людина діє і за котрим вона страждає, залишається один і той же. Наприклад, ми показали, що людська природа влаштована так, що кожен бажає, щоби всі жили згідно із його поняттями (див. схолію тези 31 частини 3). Це прагнення в людині, що не керується розумом, є пристрастю, котра називається честолюбством і трохи відрізняється від гордості; але в людині, що живе за порадами розуму, той же поклик є дією або чеснотою, котра називається благочестям (див. схолію 1 тези 37 частини 4 і 2 доведення тієї ж тези). Таким же чином всі поклики або побажання можуть бути пристрастями лише остільки, оскільки вони походять із неповних ідей, і вони не будуть зараховані до чесноти, коли збуджуються або створюються повними ідеями. Бо всі побажання, котрими ми визначаємося до якої-небудь дії можуть походити як від повних, так і від неповних ідей. Див. тезу 59 частини 4. Але (щоби повернутися до того, з чого я почав) не можна придумати іншого, що знаходиться в нашій владі, засобу проти афектів більш дієвого, ніж те, котре полягає у вірному розумінні їх, оскільки немає іншої здатності душі, крім здатності мислити і складати повні ідеї, як ми показали вище (за тезою 3 частини 3).

ТЕЗА V

Афект до речі, котру ми уявляємо просто, а не як необхідну або можливу, або випадкову, буде при інших рівних умовах найбільшим.

Доведення

Афект до речі, котру ми уявляємо вільною, буває більше, ніж до необхідної (за тезою 49 частини 3) і, отже, ще більше, ніж до тієї, котру ми уявляємо можливою або випадковою (за тезою 2 частини 4). Але

уявляти яку-небудь річ вільною означає ніщо інше, як уявляти річ просто, коли ми не знаємо причин, котрим вона була визначена до діяльності (на підставі того, що ми показали у схолії тези 35 частини 2). Таким чином, афект до речі, котру ми уявляємо просто, буде при інших рівних умовах більше, ніж до речі необхідної, можливої або випадкової, і, отже, найбільшим, — що і треба було довести.

ТЕЗА VI

Оскільки душа розуміє всі речі як необхідні, остільки має велику силу проти афектів, або менше страждає від них.

Доведення

Душа розуміє, що всі речі необхідні (за тезою 29 частини 1), і що вони визначаються до існування і діяльності нескінченним зв'язком причин (за тезою 28 частини 1). Тому (за попередньої тези) вона робить так, щоби менше страждати від афектів, котрі виникають із них, і (за тезою 48 частини 3) менше відчувати до них афектів, — що і треба було довести.

Схолія

Чим більше це знання, тобто що речі необхідні, відноситься до окремих речей, котрі ми уявляємо виразніше і жвавіше, тим більше буває влада душі над афектами; це підтверджується і досвідом. Бо ми бачимо, що смуток через втрату якого-небудь добра слабшає, як тільки людина, що втратила, подумає про те, що вона жодним чином не могла би зберегти цього добра. Також ми бачимо, що ніхто не шкодує, що дитина не вміє говорити, ходити, міркувати і що стільки років живе ніби не тямлячи себе. Але якби люди здебільшого народжувалися дорослими і тільки той або інший народився б дитиною, тоді кожен шкодував би цих дітей, тому що тоді всі вважали б дитинство не природною або необхідною справою, але помилкою або гріхом природи. І ми могли б навести багато іншого в цьому роді.

ТЕЗА VII

Афекти, котрі походять із розуму або збуджуються ним, бувають, якщо брати до уваги час, сильніше афектів, що належать до окремих речей, котрі ми уявляємо відсутніми.

Доведення

Ми уявляємо собі яку-небудь річ відсутньою не за допомоги афекту, з котрим ми уявляємо її, але за допомоги того, що тіло відчуває враження іншого афекту, котрий виключає існування цієї речі (за тезою 17 частини 2). Тому афект, що відноситься до речі, котру ми уявляємо відсутньою, не має такої властивості, щоби він брав перевагу над іншими діями і здатністю людини (про це див. тезу 6 частини 4). Але, навпаки, він має таку властивість, що може яким-небудь чином стримуватися тими афектами, котрі виключають існування його зовнішньої причини (за тезою 9 частини 4). Але афект, котрий походить із розуму, неодмінно належить до загальних властивостей речей (див. визначення розуму у 2 схолії тези 40 частини 2), котрі ми завжди уявляємо собі присутніми (бо немає нічого, що виключало б їх справжнє існування) і котрі ми завжди уявляємо однаковим чином (за тезою 38 частини 2). Тому такий афект речі завжди залишається однаковим і, отже (за аксіомою 1), афекти, котрі протилежні йому і котрі не підтримуються своїми зовнішніми причинами, повинні будуть більше і більше пристосовуватися до нього, поки не перестануть бути протилежними; і в цьому сенсі афект, що походить із розуму, сильніше, — що і треба було довести.

ТЕЗА VIII

Чим більше причин, одночасно діючих, збуджують який-небудь афект, тим він буває більше.

Доведення

Багато причини, що діють разом, можуть зробити більше, ніж деякі (за тезою 1 частини 3). Тому (за тезою 5 частини 4) чим більшими причинами одночасно порушується який-небудь афект, тим він буває сильніше, — що і треба було довести.

Схолія

Ця теза впливає також із аксіоми 2 цієї частини.

ТЕЗА IX

Афект, що відноситься до багатьох і різних причин, котрі душа уявляє собі разом із самим афектом, буває менш шкідливий, менше змушує нас страждати і менше ставить нас у пасивний стан до кожної причини, ніж інший однаково сильний афект, котрий відноситься лише до однієї причини або до небагатьох.

Доведення

Афект лише остільки буває злим або шкідливим, оскільки він перешкоджає душі мислити (за тезами 26 і 27 частини 4). Тому той афект, котрий визначає душу до уявлення багатьох предметів одночасно, менш шкідливий, ніж інший однаково сильний афект, котрий до того затримує душу на уявленні одного або небагатьох предметів, що вона вже не може думати про інші. Це перше. Потім, оскільки сутність душі, тобто сила (за тезою 7 частини 3) полягає в одному тільки мисленні (за тезою 11 частини 3), то душа від афекту, котрим вона визначається до уявлення багато чого одночасно, менше страждає, ніж від однаково сильного афекту, котрий займає і затримує душу на спогляданні одного або небагатьох предметів. Це друге. Нарешті, цей афект (за тезою 48 частини 3), оскільки він відноситься до багатьох зовнішніх причин, буває менше по відношенню до кожної з них. Це і треба було довести.

ТЕЗА X

Поки ми не піддаємося афектам, котрі протилежні нашій природі, до тих пір ми маємо владу розташовувати і пов'язувати згідно з порядком у розумі враження нашого тіла.

Доведення

Афекти, котрі протилежні нашій природі, тобто (за тезою 30 частини 4) котрі становлять зло, становлять зло остільки, оскільки вони перешкоджають душі розуміти (за тезою 27 частини 4). Отже, поки ми не піддаємося афектам, котрі протилежні нашій природі, до тих пір не обмежується здатність душі, котрої ми розуміємо речі (за тезою 26 частини 4). Тому до тих пір ми маємо владу складати ясні й чіткі ідеї і виводити одні з інших (див. схолю 2 тези 40 і схолю тези 47 частини 2) і отже (за тезою 1 цієї частини), до тих пір ми маємо владу розташовувати і пов'язувати враження тіла згідно з порядком у розумі, — що і треба було довести.

Схолія

За допомоги цієї влади розташовувати і пов'язувати враження тіла ми можемо зробити так, що нелегко нам буде страждати від негативних афектів. Бо (за тезою 7 цієї частини) потрібна велика сила для того, щоби стримати розташовані і пов'язані в розумі згідно з порядком афекти, ніж невизначені і розсіяні. Таким чином, найкраще, що ми можемо зробити, поки не маємо досконалого пізнання про наші афекти, — це встановити правильний порядок життя або відомі правила життя, зберегти їх в пам'яті і постійно застосовувати їх до приватних випадків, що часто зустрічаються в житті, щоби наша уява широко сприймала їх дію і щоби вони завжди були наготові. Наприклад, за правило життя ми б прийняли (див. тезу 46 частини 4 із її схолією), що ненависть слід перемагати любов'ю або великодушністю, а не платити за неї взаємною ненавистю. Але щоби мати завжди наготові цю пораду розуму, де виявиться потреба в ній, ми повинні часто зважувати і обдумувати звичайні людські образи і те, як і яким шляхом можна відобразити їх великодушністю. Бо таким чином ми з'єднаємо в уяві образ образи із образом цього правила, і воно біля нас (за тезою 18 частини 2) буде очевидним, як тільки нас образять. Якщо ж ми будемо постійно мати наготові міркування нашої справжньої користі, так само як і добро, котре впливає із взаємної дружби і співтовариства людей, і, крім того, те, що із розумного способу життя впливає найвище задоволення душі (за тезою 52 частини 4), а також і те, що люди, як і все інше, діють із природної потреби, тоді образа чи ненависть, зазвичай впливає із неї, буде займати найменшу частину уяви і легко може бути пересилена. Так само і гнів, зазвичай викликається великими образами, якщо і не буде пересилений так легко, то все-таки він буде пересилений, хоча і не без душевного коливання, в далеко менший проміжок часу, ніж у тому випадку, якщо б ми не віддавалися зазначеним роздумам, як впливає із тез 6, 7 і 8 цієї частини. Подібним же чином слід розмірковувати про те, щоби звільнитися від страху, а саме, ми повинні перебирати і часто уявляти звичайні небезпеки і думати, яким чином можна краще уникнути або подолати їх присутність духу і мужністю. Але слід зауважити, що, приводячи в порядок наші помисли і образи, ми завжди повинні мати на увазі те (за королларієм тези 63 частини 4 і за тезою 59 частини 3), що є доброго в кожній речі, щоби таким чином завжди за афектом радості визначатися до діяльності. Наприклад, якщо хто-небудь помічає, що він занадто ганяється за славою, то він повинен міркувати про правильне використання її, про те, з якою метою слід ганятися за нею і якими засобами вона може бути досягнута, але не про зловживання нею, суєтність, непостійність людей або про що-небудь інше в цьому роді, про що не розмірковує ніхто інакш як за душевної тривоги. Насправді, такими роздумами честолюбці найбільше мучать себе, коли вони зневіряються у досягненні слави, до котрої прагнуть, і, гніваючись, хочуть здаватися мудрими. Тому вірно, що найбільш жадібні до слави ті, котрі найбільше кричать про її зловживання і про суєтність світу. І це є властивістю не одних честолюбців, але воно є загальним для всіх тих, кому не сприяє фортуна і хто безсилий духом. Бо бідний, сам будучи користолюбним, не перестає говорити про зловживання грошима і пороки багатих; що показує тільки те, що він сам себе мучить і показує іншим, що він із озлобленням відноситься не тільки до своєї бідності, але і до багатства інших. Точно так само ті, кого погано приймають їх коханки, ні про що інше не думають, як тільки про непостійність жінок, про їх обман і про інші постійно повторювані всіма їх пороки; але все це нехайно

забувається, як тільки коханка знову ласкаво прийме таку людину. Тому хто бажає стримати свої афекти і поклики із одної любові до свободи, той, наскільки можливо, буде намагатися знати чесноти і їх причини і наповнювати душу радістю, котра походить від істинного пізнання їх, а не займатися вадами людей, не паплюжити людей і не радіти хибному вигляду свободи. Хто все це буде ретельно спостерігати (адже це неважко) і буде виконувати, той у короткий час буде в змозі спрямовувати свої дії здебільшого згідно із порадами розуму.

ТЕЗА XI

Чим до більшої кількості речей відноситься який-небудь образ, тим частіше він повторюється, або тим частіше він повстає і тим більше займає душу.

Доведення

Чим до більшої кількості речей відноситься образ або афект, тим більше причин, котрими він може збуджуватися і підтримуватися і котрі всі (за припущенням) душа споглядає одночасно із самим афектом. І тому афект тим частіше є або повстає перед нами і (за тезою 8 цієї частини) тим більше займає душу, — що і треба було довести.

ТЕЗА XII

Образи речей легше поєднуються із образами, котрі відносяться до речей, котрі ми розуміємо ясно і чітко, ніж з іншими.

Доведення

Речі, котрі ми розуміємо ясно і чітко, є або загальними властивостями речей або тими, котрі із них виводяться (див. визначення розуму у 2 схоїї тези 40 частини 2), і, отже, найчастіше збуджуються в нас (з попередньою тезою). Тому легше може статися, що ми будемо уявляти собі інші речі швидше разом із ними, ніж із іншими, і, отже (за тезою 18 частини 2), вони легше будуть поєднуватися із ними, ніж з іншими, — що і треба було довести.

ТЕЗА XIII

Чим із більшим числом інших образів поєднаний який-небудь образ, тим частіше він виникає перед нами.

Доведення

Бо чим із більшим числом інших образів поєднаний відомий образ, тим (за тезою 18 частини 2) є більше причин, котрі можуть збуджувати його, — що і треба було довести.

ТЕЗА XIV

Душа може зробити так, щоби всі враження тіла або образи речей відносилися до ідеї Бога.

Доведення

Немає жодного враження тіла, про котре душа не могла б скласти ясного і чіткого поняття (за тезою 4 цієї частини). Тому вона може зробити так (за тезою 15 частини 1), щоби всі вони відносилися до ідеї Бога, — що і треба було довести.

ТЕЗА XV

Хто ясно і чітко розуміє себе і свої афекти, той любить Бога, і тим більше, чим більше він розуміє себе і свої афекти.

Доведення

Хто ясно і чітко розуміє себе і свої афекти, той радіє (за тезою 53 частини 3), і при тому у супроводі ідеї Бога (за попередньою тезою); а тому (за 6 визначенням афекту) він любить Бога, і (на тій самій підставі) тим більше, чим більше розуміє себе і свої афекти, — що і треба було довести.

ТЕЗА XVI

Ця любов до Бога має найбільше займати душу.

Доведення

Бо ця любов поєднана із усіма враженнями тіла (за тезою 14 цієї частини), котрі підтримують її (за

тезою 15 цієї частини); а тому вона (за тезою 11 цієї частини) має найбільш займати душу, — що і треба було довести.

ТЕЗА XVII

Бог не схильний до пристрастей і не відчуває жодного афекту радості або смутку.

Доведення

Всі ідеї, оскільки вони відносяться до Бога, істинні (за тезою 32 частини 2), тобто (за визначенням 4 частини 2) повні; а тому (за загальним визначенням афекту) Бог не схильний до пристрастей. Далі, Бог не може переходити ані до більшої, ані до меншої досконалості (за 2 королларієм тези 20 частини 1), а тому (за 2 і 3 визначенням афекту) не відчуває жодного афекту ані радості, ані смутку, — що і треба було довести.

Королларій

Власне кажучи, Бог нікого не любить і ні до кого не має ненависті. Бо Бог (за попередньою тезою) не відчуває жодного афекту ані радості, ані смутку і, отже (за 6 і 7 визначенням афекту), нікого не любить і ні до кого не має ненависті.

ТЕЗА XVIII

Ніхто не може ненавидіти Бога.

Доведення

Ідея Бога, існуюча в нас, повна і досконала (за тезами 46 і 47 частини 2). Тому оскільки ми споглядаємо Бога, остільки діємо (за тезою 3 частини 3), і, отже (за тезою 59 частини 3), не може бути жодного смутку, що супроводжується ідеєю Бога, тобто (за 1 визначенням афекту) ніхто не може мати ненависть до Бога, — що і треба було довести.

Королларій

Любов до Бога не може перетворитися на ненависть.

Схолія

Але можуть заперечити на це, що якщо ми визнаємо Бога причиною всіх речей, то тим самим вважаємо його причиною смутку. На це я відповідаю, що, оскільки ми розуміємо причину смутку, остільки (за тезою 3 цієї частини) вона перестає бути пристрастю, тобто

(за тезою 59 частини 3) остільки перестає бути смутком, а тому оскільки ми визнаємо Бога причиною смутку, остільки радіємо.

ТЕЗА XIX

Хто любить Бога, той не може прагнути до того, щоби і Бог його любив.

Доведення

Якби людина прагнула до цього, то вона бажала би також (за королларієм тези 17 цієї частини), щоби Бог, котрого вона любить, не був Богом, і, отже (за тезою 19 частини 3), бажала би сумувати, — що (за тезою 28 частини 3) абсурдно. Отже, хто любить Бога та ін., — що і треба було довести.

ТЕЗА XX

Ця любов до Бога не може бути затьмарена афектом ані заздрості, ані ревнощів; але вона підкріплюється тим більше, чим більше число людей ми уявляємо поєднаними тим же зв'язком любові із Богом.

Доведення

Ця любов до Бога є найвище благо, котрого ми тільки можемо бажати за вказівкою розуму (за тезою 28 частини 4); воно є загальним для всіх людей (за тезою 36 частини 4), і ми бажаємо, щоби всі насолоджувалися ним (за тезою 37 частини 4). Тому (за 23 визначенням афекту) любов ця не може бути заплямована афектом заздрості, а також (за тезою 18 і визначенням ревнощів у схолії тези 35 частини 3) і афектом ревнощів, але, навпаки (за тезою 31 частини 3), має тим більше підкріплюватися, чим більше число людей ми уявляємо такими, що насолоджуються нею, — що і треба було довести.

Схолія

Подібним же чином ми можемо показати, що немає жодного афекту, котрий був би прямо протилежним цій любові і котрий міг би знищити її; а тому ми можемо зробити висновок, що ця любов до Бога є постійною з усіх афектів, і оскільки вона належить до тіла, може зруйнуватися тільки разом із самим тілом. Яка ж природа її, оскільки вона відноситься до однієї душі, — це ми побачимо згодом.

Таким чином, я розглянув тут всі засоби проти афектів або все те, що може зробити проти афектів душа, розглянута сама в собі. З цього випливає, що влада душі над афектами полягає 1) в самому пізнанні афектів. Див. схолю тези 4 цієї частини. 2) В тому, що вона відокремлює афекти від думки про зовнішню причину, котру ми уявляємо неясно. Див. тези 2 із її схолією і тезу 4 цієї частини. 3) В тому, що за часом афекти, котрі відносяться до речей, що розуміються нами, перевищують ті, котрі відносяться до речей, що розуміються нами неясно або не в повному вигляді. Див. тезу 7 цієї частини. 4) У безлічі причин, котрими підтримуються афекти, відносяться до загальних властивостей речей або до Бога (див. тези 9 і 11 цієї частини. 5) Нарешті, в порядку, в котрому душа може мати і взаємно пов'язувати свої афекти. Див. схолю тези 10 і ще тези 12, 13 і 14. Але щоби краще зрозуміти цю владу душі над афектами, потрібно особливо зазначити, що ми називаємо афекти сильними, коли порівнюємо афект однієї людини із афектом іншого і бачимо, що тим же самим афектом один хвилюється більше, ніж інший, або коли порівнюємо між собою афекти однієї і тієї ж людини і бачимо, що один афект пригнічує чи хвилює її більше, ніж інший. Бо (за тезою 5 частини 4) сила кожного афекту визначається силою зовнішньою причиною порівняно із нашою силою. Але сила душі визначається одним пізнанням; безсилля ж або пристрасть оцінюється позбавленням пізнання, тобто тим, чому ідеї називаються неповними. З цього випливає, що та душа найбільш страждає, більшу частину котрої становлять неповні ідеї, так що вона розпізнається більше за тим, в чому вона страждає, ніж за тим, в чому вона діє. І навпаки, та душа найбільш діє, більшу частину котрої становлять повні ідеї, так що хоча б у неї було стільки ж неповних ідей, як і у першої, однак вона характеризується більше тими, котрі властиві людській силі, ніж тими, котрі свідчать про людське безсилля. Далі, слід зауважити, що душевні страждання і нещастя здебільшого походять від надмірної любові до речі, котра зазнає багатьох змін і котрої ми ніколи не можемо мати. Бо кожен дбає і турбується тільки про ту річ, котру любить, і образи, підозри, ворожнечі та ін. походять не інакше як тільки з любові до речей, котрими насправді ніхто не може володіти. З цього ми легко зрозуміємо, що може зробити з афектами ясне і чітке пізнання, і особливо той третій рід пізнання (за схолією тези 47 частини 2), основою котрого є пізнання Бога; саме, якщо воно не зовсім знищує афекти, оскільки вони є пристрастями (див. тезу 3 із її схолією і тезу 4 цієї частини), то принаймні створює те, що вони складають найменшу частину душі. Див. тезу 14 цієї частини. Потім, воно створює любов до незмінного і вічного предмета (див. тезу 15 цієї частини), до котрого ми дійсно причетні (див. тезу 45 частини 2), і з цієї причини така любов не може бути заплямована жодними недоліками, властивими звичайній любові, але вона постійно може ставати більше і більше (за тезою 15 цієї частини), займати найбільшу частину душі (за тезою 16 цієї частини) і широко на неї діяти. Цим я сказав все, що стосується справжнього життя. Бо якщо я сказав на початку цієї схолії, що я в кількох словах охопив всі засоби проти афектів, то це легко може бачити кожен, хто зверне увагу на те, що ми сказали в цій схолії, і разом з тим на визначення душі і її афектів і, нарешті, на тези 1 і 3 частини 3. Отже, тепер час перейти до того, що відноситься до тривалості душі без відношення до тіла.

ТЕЗА XXI

Душа нічого не може уявляти і не може згадувати про минулі речі інакше як лише за існування тіла.

Доведення

Душа виражає справжнє існування свого тіла і уявляє враження тіла як дійсні не інакше як при існуванні тіла (за королларієм тези 8 частини 2), і, отже (за тезою 26 частини 2), уявляє кожне тіло дійсно існуючим не інакше як при існуванні свого тіла. Звідси душа нічого не може уявити (див. визначення уяви у схолії тези 17 частини 2) і не може згадати про минулі речі інакше як лише за існування тіла (див. визначення пам'яті у схолії тези 18 частини 2), — що і треба було довести.

ТЕЗА XXII

У Бога, однак, неодмінно є ідея, котра виражає сутність того чи іншого людського тіла під формою вічності.

Доведення

Бог є причиною не тільки існування того чи іншого людського тіла, але також і його сутності (за тезою 25 частини 1), котра тому неодмінно має бути уявленою в розумі за допомоги самої сутності Бога (за аксіомою 4 частини 1) і притому із деякою вічною необхідністю (за тезою 16 частини 1), яке уявлення неодмінно має бути у Богові (за тезою 3 частини 2), — що і треба було довести.

ТЕЗА XXIII

Людська душа не може повністю зруйнуватися разом із тілом, але від неї залишається щось таке, що

вічно.

Доведення

У Бога неодмінно є уявлення або ідея, котра виражає сутність людського тіла (за попередньою тезою) і котра тому неодмінно є чимось таким, що належить до сутності людської душі (за тезою 13 частини 2). Але ми приписуємо людській душі тривалість, котра може бути визначена часом лише остільки, оскільки вона виражає справжнє існування тіла, котре може виражатися тривалістю і може визначатися часом, тобто (за королларієм тези 8 частини 2) ми приписуємо їй тривалість тільки при існуванні тіла. Але тим не менш є щось таке, що з вічної потреби уявляється за допомоги самої сутності Бога (за попередньою тезою), то це щось, що відноситься до сутності душі, неодмінно буде вічно, — що і треба було довести.

Схолія

Ця ідея, котра виражає сутність тіла під формою вічності, є, як ми сказали, певним способом мислення, котрий належить до сутності душі і котрий є неодмінно вічним. Однак не може бути, щоби ми пам'ятали, що ми існували раніше тіла, оскільки ані в тілі немає жодних слідів цього, ані сама вічність не може визначатися часом і мати якесь відношення до часу. Але тим не менш ми відчуваємо і усвідомлюємо, що ми вічні. Бо душа не менше відчуває ті речі, котрі вона уявляє собі розумінням, ніж ті, котрі має в пам'яті. Очі душі, котрими вона бачить і спостерігає речі, є самі доведенням. Таким чином, хоча ми і не пам'ятаємо, що ми існували раніше тіла, однак відчуваємо, що душа наша, оскільки вона містить в собі сутність тіла під формою вічності, вічна, і що її існування не може визначатися часом або пояснюватися тривалістю. Отже, про нашу душу можна сказати, що вона триває, і її існування може визначатися відомим часом лише остільки, оскільки вона містить в собі справжнє існування тіла, і лише остільки вона має силу визначати часом існування речей і уявляти їх під формою тривалості.

ТЕЗА XXIV

Чим більше ми розуміємо окремі речі, тим більше ми розуміємо Бога.

Доведення

Це впливає із королларія тези 25 частини 1.

ТЕЗА XXV

Найвище прагнення душі і найвища чеснота полягають у тому, щоби розуміти речі третім родом пізнання.

Доведення

Третій рід пізнання виходить із повної ідеї деяких атрибутів Бога і приходить до повного пізнання сутності речей (див. його визначення у 2 схолії тези 40 частини 2), і чим більше ми розуміємо речі цим способом, тим більше (за попередньою сценою) ми розуміємо Бога. А звідси (за тезою 28 частини 4) найвища чеснота душі, тобто (за визначенням 8 частини 4) сила або природа душі, або (за тезою 1 частини 3) найвище прагнення полягає в тому, щоби розуміти речі третім родом пізнання, — що і треба було довести.

ТЕЗА XXVI

Чим здібніша душа до розуміння речей третім родом пізнання, тим більше вона бажає розуміти речі цим родом пізнання.

Доведення

Це зрозуміло. Бо оскільки ми уявляємо душу здатною до розуміння речей цим родом пізнання, остільки ми уявляємо її визначеною до розуміння речей тим же родом пізнання, і, отже (за 1 визначенням афекту), чим здібніша душа до цього, тим більше бажає цього, — що і треба було довести.

ТЕЗА XXVII

З цього третього роду пізнання виникає найвище задоволення душі, яке тільки можливо.

Доведення

Найвищою чеснотою душі є пізнання Бога (за тезою 28 частини 4) або розуміння речей третім родом пізнання (за тезою 25 цієї частини), і ця чеснота буває тим більша, чим більше душа пізнає речі цим родом пізнання (за тезою 24 цієї частини). Тому хто пізнає речі цим родом пізнання, той переходить до найвищої людської досконалості і, отже (за 2 визначенням афекту), відчуває найвищу радість, котра (за тезою 43 частини 2) супроводжується ідеєю себе і своєї чесноти; а звідси (за 25 визначенням афекту) з цього роду пізнання походить найвище задоволення, котре тільки можливо, — що і треба було довести.

ТЕЗА XXVIII

Прагнення або побажання знати речі третім родом пізнання не може походити із першого, а всіляко із другого роду пізнання.

Доведення

Ця теза сама собою зрозуміла. Бо все, що ми розуміємо ясно і чітко, розуміємо або за допомоги його самого, або за допомоги іншого, що уявляється в розумі за допомоги себе самого; тобто ідеї, котрі ясні і чіткі в нас або котрі відносяться до третього роду пізнання (див. 2 схолю тези 40 частини 2), не можуть походити із неповних і сплутаних ідей, котрі (за тією ж схолією) відносяться до першого роду знання, але з ідей повних, або (за тією ж схолією) з другого і третього роду пізнання. Звідси (за 1 визначенням афекту) побажання знати речі третім родом пізнання не може походити із першого, а походить із другого, — що і треба було довести.

ТЕЗА XXIX

Все, що душа розуміє під формою вічності, вона не розуміє із того, що вона уявляє справжнє дійсне існування тіла, але із того, що вона уявляє сутність тіла під формою вічності.

Доведення

Оскільки душа уявляє собі справжнє існування свого тіла, остільки уявляє тривалість, котра може визначатися часом, і лише остільки вона має здатність уявляти речі із відношенням до часу (за тезою 21 цієї частини і тезою 26 частини 2). Але вічність не може виражатися тривалістю (за визначенням 8 частини 1 і його поясненням). Отже, не тому душа має силу уявляти речі під формою вічності, але тому, що природі розуму властиво уявляти речі під формою вічності (за 2 королларієм тези 44 частини 2), і до природи душі належить уявляти сутність тіла під формою вічності (за тезою 23 цієї частини), а крім цих двох властивостей ніщо не відноситься до сутності душі (за тезою 13 частини 2). Отже, ця здатність уявляти речі під формою вічності належить душі лише остільки, оскільки вона уявляє сутність тіла під формою вічності, — що і треба було довести.

Схолія

Ми уявляємо речі як дійсні двома способами: або оскільки уявляємо їх із існуючим відношенням до відомого місця та часу, або оскільки уявляємо, що вони містяться в Богові і впливають із необхідності божественної природи. Ті речі, котрі цим другим способом уявляються як істинні чи реальні, ми уявляємо під формою вічності, і ідеї їх містять в собі вічну і нескінченну сутність Бога, як ми показали в тезі 45 частини 2 (див. також її схолю).

ТЕЗА XXX

Душа наша, оскільки пізнає себе і тіло під формою вічності, остільки неодмінно має пізнання Бога і знає, що вона перебуває у Богові і може бути уявлена за допомоги Бога.

Доведення

Вічність є самою сутністю Бога, оскільки вона містить в собі необхідне існування (за визначенням 8 частини 1). Отже, уявляти речі під формою вічності значить уявляти їх, оскільки вони уявляються за допомоги сутності Бога як реальної істоти або оскільки вони містять в собі за допомоги сутності Бога існування. Тому наша душа, оскільки вона уявляє себе і тіло під формою вічності, остільки неодмінно має пізнання Бога і знає та ін., — що і треба було довести.

ТЕЗА XXXI

Третій рід пізнання залежить від душі як від формальної причини, оскільки душа сама вічна.

Доведення

Душа нічого не уявляє собі під формою вічності інакше як оскільки вона уявляє сутність свого тіла під формою вічності (за тезою 29 цієї частини), тобто (за тезами 21 і 23 цієї частини) оскільки вона вічна. Тому (за попередньою тезою) оскільки вона вічна, вона має пізнання Бога, котре неодмінно буває повним (за тезою 46 частини 2), а звідси душа, оскільки вона вічна, здатна до пізнання всього того, що може впливати із цього даного пізнання про Бога (за тезою 40 частини 2), тобто до пізнання речей третім родом пізнання (див. його визначення у 2 схолю тези 40 частини 2), повною або формальною причиною котрого тому є душа (за визначенням 1 частини 3), оскільки вона вічна, — що і треба було довести.

Схолія

Отже, чим більше хто-небудь володіє цим родом знання, тим краще він знає себе і Бога, тобто тим він досконаліший і блаженніший, що ще ясніше буде видно із наступного. Але тут треба зауважити, що хоча ми вже переконалися, що душа вічна, оскільки вона уявляє речі під формою вічності, однак для більш легкого і кращого розуміння того, що ми хочемо показати, що ми будемо розглядати її так, як ніби вона тільки тепер починає існувати і тільки тепер починає розуміти речі під формою вічності, як ми досі робили; це ми можемо зробити, не побоюючись великої помилки, якщо тільки ми будемо дотримуватися тої обережності, щоби робити висновок не інакше як із очевидних речей.

ТЕЗА XXXII

Все, що ми розуміємо третім родом пізнання, радує нас, і притому в супроводі ідеї Бога як причини.

Доведення

З цього роду пізнання виникає найвищий, котрий тільки можливо, спокій душі, тобто (за 25 визначенням афекту) виникає радість, і притому супроводжується ідеєю самого себе, і, отже (за тезою 30 цієї частини), супроводжується також ідеєю Бога як причиною, — що і треба було довести.

Королларій

З третього роду пізнання неодмінно виникає інтелектуальна любов до Бога. Бо із цього роду пізнання (за попередньою тезою) виникає супроводжена ідеєю Бога як причиною, тобто (за 6 визначенням афекту) любов до Бога, оскільки не уявляємо його присутнім (за тезою 29 цієї частини), але оскільки ми розуміємо, що Бог вічний, а це я і називаю інтелектуальною любов'ю.

ТЕЗА XXXIII

Інтелектуальна любов до Бога, що виникає із третього роду пізнання, вічна.

Доведення

Бо третій рід пізнання вічний (за тезою 31 цієї частини і аксіомою 3 частини 1), тому (за тією ж аксіомою частини 1) любов, що виникає із нього, також неодмінно вічна, — що і треба було довести.

Схолія

Хоча ця любов до Бога не має початку (за попередньою тезою), проте вона має всі досконалості любові, наче вона мала походження, як ми припустили у королларії попередньої тези. І різниця тут полягає лише в тому, що душа всі ці досконалості, котрих, за нашим припущенням, вона набуває тільки тепер, вона вже мала вічно, і притому в супроводі ідеї

Бога як вічної причини. Якщо радість полягає в переході до більшої досконалості, то блаженство, звичайно, має полягати в тому, що душа обдарована самою досконалістю.

ТЕЗА XXXIV

Душа тільки при існуванні тіла схильна до афектів, що належать до пристрастей.

Доведення

Уявлення чого-небудь є ідеєю, котрою душа уявляє яку-небудь річ як присутню (див. його визначення у схолії тези 17 частини 2), але котра, проте, показує скоріше стан людського тіла, ніж природу зовнішньої речі (за 2 королларієм тези 16 частини 2). Отже, афект (за загальним визначенням афекту) є уявленням чого-небудь, оскільки воно показує теперішній стан тіла; а тому (за тезою 21 цієї частини) душа тільки при існуванні тіла схильна до афектів, що належать до пристрастей, — що і треба було довести.

Королларій

Звідси випливає, що одна тільки інтелектуальна любов вічна.

Схолія

Якщо ми розглянемо загальноприйнятту думку людей, то побачимо, що вони теж усвідомлюють вічність своєї душі, але змішують її із тривалістю і приписують її уяві або пам'яті, котра, як вони думають, зберігається і після смерті.

ТЕЗА XXXV

Бог любить самого себе нескінченною інтелектуальною любов'ю.

Доведення

Бог абсолютно нескінченний (за визначенням 6 частини 1), тобто (за визначенням 6 частини 2) природа Бога насолоджується нескінченною досконалістю, і притому (за тезою 3 частини 2) у супроводі ідеї себе, тобто (за тезою 11 і аксіомою 1 частини 1) ідеї своєї причини, а це і є тим, що ми у королларії тези 32 цієї

частини назвали інтелектуальною любов'ю.

ТЕЗА XXXVI

Інтелектуальна любов душі до Бога є сама любов Бога, котрою Бог любить самого себе не оскільки він нескінченний, але оскільки він може виражатися сутністю людської душі під формою вічності, тобто інтелектуальна любов душі до Бога є частиною нескінченної любові, котрою Бог любить самого себе.

Доведення

Ця любов душі має відноситися до дій душі (за королларієм тези 32 цієї частини та за тезою 3 частини 3); і вона є дією, котрою душа споглядає саму себе в супроводі ідеї Бога як причини (за тезою 32 і її королларієм), тобто (за королларієм тези 25 частини 1 і королларієм тези 11 частини 2) дія, котрою Бог, оскільки він може виражатися людською душею, споглядає самого себе в супроводі ідеї самого себе; тому (за попередньою тезою) ця любов душі є частиною нескінченної любові, котрою Бог любить самого себе, — що і треба було довести.

Королларій

Звідси випливає, що Бог, оскільки він любить самого себе, любить людей, і, отже, що любов Бога до людей і інтелектуальна любов душі до Бога те ж саме.

Схолія

З цього ми ясно розуміємо, в чому полягає наше спасіння, або блаженство, або свобода — а саме в постійній і вічній любові до Бога або в любові Бога до людини. І ця любов або блаженство у священних книгах називається славою³⁷, і не без підстави. Бо, чи відноситься ця любов до Бога чи до душі, її справедливо можна назвати задоволенням душі, котре насправді не відрізняється від слави (за 25 і 30 визначенням афекту). Бо, оскільки вона відноситься до Бога, вона є (за тезою 35 цієї частини) радістю (якщо мені можна ще вжити це слово), що супроводжується ідеєю себе, так само як і оскільки вона належить до душі (за тезою 21 цієї частини). Потім, оскільки сутність нашої душі полягає лише в пізнанні, принципом і основою котрого є Бог (за тезою 15 частини 1 і схолією тези 47 частини 2), то звідси очевидно для нас, як і яким способом душа наша за своєю сутністю та існуванням впливає із божественної природи і постійно залежить від Бога. Це я вважав за потрібне зауважити тут, щоби на цьому прикладі показати, як багато значить пізнання окремих речей, котре я назвав інтуїтивним або третього роду (див. схолію 2 тези 40 частини 2), і як воно сильніше загального пізнання, котре я назвав пізнанням другого роду. Бо, хоча я в першій частині показав взагалі, що все (а отже, і людська душа) залежить за сутністю та існуванням від Бога, однак це доведення, незважаючи на те, що воно саме собою ґрунтовне і виключає сумнів, не так діє на нашу душу, як коли те ж саме виводиться із самої сутності якої-небудь окремої речі, котра, як ми сказали, залежить від Бога.

ТЕЗА XXXVII

Немає нічого у природі, що було би противно цієї інтелектуальної любові або що могло би знищити її.

Доведення

Ця інтелектуальна любов неодмінно впливає із природи душі, оскільки вона розглядається за допомоги природи Бога як вічна істина (за тезами 33 і 29 цієї частини). Отже, якби було щось противне цієї любові, то воно було би противно істині, і, отже, те, що могло би знищити цю любов, могло би зробити і те, щоби істинне зробилося помилковим, — що (як само собою зрозуміло) абсурдно. Отже, немає нічого у природі, та ін., — що і треба було довести.

Схолія

Аксіома четвертої частини відноситься до окремих речей, оскільки вони розглядаються із відношенням до відомого часу і місця, в чому, я думаю, ніхто не стане сумніватися.

ТЕЗА XXXVIII

Чим більше число речей душа розуміє другим і третім родом пізнання, тим менше вона страждає від афектів, що складають зло, і тим менше боїться смерті.

Доведення

Сутність душі полягає в пізнанні (за тезою 11 частини 2). Таким чином, чим більше число речей душа пізнає другим і третім родом пізнання, тим більша частина її зберігається (за тезами 29 і 23 цієї частини) і,

³⁷ Іс. 6, 3. Пс. 8, 6. 113, 4. Іоан 11, 40. Римл. 3, 23. Еф. 1, 17, 18.

отже (за попередньою тезою), тим більша частина її не піддається афектам, котрі протилежні нашій природі, тобто (за тезою 30 частини 4), котрі складають зло. Отже, чим більше число речей душа розуміє другим і третім родом пізнання, тим більша частина її зберігається недоторканою і, отже, тим менше вона страждає від афектів, та ін., — що і треба було довести.

Схолія

Звідси ми розуміємо те, чого я торкнувся у схолії тези 39 частини 4 і що обіцяв пояснити в цій частині, а саме, що смерть тим менше шкідлива, чим більше ясне і чітке пізнання душі і, отже, чим більше душа любить Бога. Далі, оскільки (за тезою 27 цієї частини) із третього роду пізнання виникає найвище задоволення, котре тільки можливо, то із цього випливає, що людська душа може мати таку природу, що те, що із неї зникає разом із тілом (див. тезу 21 цієї частини), не буде мати жодного значення порівняно з тим, що від неї залишається. Але про це зараз скажимо докладніше.

ТЕЗА XXXIX

Хто має тіло, здатне до багато чого, той має душу, найбільша частина котрої вічна.

Доведення

Хто має тіло, здатне до різноманітної діяльності, той найменше хвилюється злими афектами (за тезою 38 частини 4), тобто (за тезою 30 частини 4) афектами, котрі протилежні нашій природі; а тому (за тезою 10 цієї частини) він має силу розташовувати і пов'язувати враження тіла згідно з порядком і, отже, створювати те (за тезою 14 цієї частини), щоби всі враження тіла відносилися до ідеї Бога, наслідком чого буде (за тезою 15) те, що він буде відчувати любов до Бога, котра має займати або становити найбільшу частину душі (за тезою 16 цієї частини); а звідси (за тезою 33 цієї частини) він має душу, найбільша частина котрої вічна, — що і треба було довести.

Схолія

Оскільки людські тіла здатні до досить багато чого, то немає сумніву, що вони можуть мати таку природу, що можуть відноситися до душ, котрі мають велике пізнання про себе і про Бога, і котрих найбільша або головна частина вічна, і тому не бояться смерті. Але щоби краще зрозуміти це, слід зауважити тут, що ми живемо в постійній зміні, і згідно з тим, змінюємося на краще або на гірше, називаємося від цього щасливими або нещасними. Хто в дитинстві або підлітковому віці перейшов у труп, той називається нещасним, і навпаки, вважається щастям, коли хто-небудь прожив все життя зі здоровим духом у здоровому тілі. І дійсно, хто, подібно дитині чи юнакові, що має тіло, здатне до багато чого і сильно залежить від зовнішніх причин, той має душу, котра, коли розглядається сама в собі, майже цілком не усвідомлює ані себе, ані Бога, ані речей; і навпаки, хто має тіло, здатне до багато чого, той має душу, котра, коли розглядається сама в собі, багато усвідомлює про себе, Бога і речі. Таким чином, у житті ми прагнемо головним чином до того, щоби тіло дитинства змінювалося, наскільки це допускає його природа і наскільки це згідно із нею, на інше, котре було б здатне до досить багато чого і котре відносилось б до душі, здатної найбільш усвідомлювати себе, Бога і речі, і притому так, щоби все те, що відноситься до її пам'яті або уяви, не мало майже жодного значення в порівнянні із розумінням, як я вже сказав у схолії попередньої тези.

ТЕЗА XL

Чим більше досконалості має кожна річ, чим більше вона діє і менше страждає, і навпаки, чим більше вона діє, тим буває досконаліше.

Доведення

Чим досконаліше кожна річ, тим більше вона має реальності (за визначенням 6 частини 2) і, отже (за тезою 3 частини 3 із її схолією), тим більше діє і менше страждає. Так само ведеться це доведення і в зворотному порядку; із чого випливає, що річ, тим досконаліша, чим більше діє, — що і треба було довести.

Королларій

Звідси випливає, що та частина душі, котра зберігається, яка б вона не була за кількістю, досконаліше решти частини. Бо вічною частиною душі (за тезами 23 і 29 цієї частини) є розум, за котрим ми називаємося дійсними (за тезою 3 частини 3), та ж, щодо котрої ми показали, що вона знищується, є сама уява (за тезою 21 цієї частини), за котрою одною ми називаємося такими, що страждають (за тезою 3 частини 3 та за загальним визначенням афекту), а тому (за попередньою тезою) перша, яка б вона не була за кількістю, досконаліше другої, — що і треба було довести.

Схолія

Его і є тим, що я хотів сказати про душу, оскільки вона розглядається без відношення до існування тіла. З цього і разом із тези 21 частини 1, як і з інших місць, випливає, що наша душа, оскільки вона розуміє, є вічним станом (modus) мислення, котре визначається яким-небудь іншим вічним станом (modus) мислення, а

це — знову іншим, і так до нескінченності, так що всі вони разом складають вічний і нескінченний розум Бога.

ТЕЗА ХІ

Навіть якщо б ми і не знали, що наша душа вічна, але все-таки вважали б найбільш важливим благочестя, релігію і взагалі все те, що, як ми показали в четвертій частині, що відноситься до мужності і великодушності.

Доведення

Перша і єдина підстава чесноти або правильного способу життя (за королларієм тези 22 і тезою 24 частини 4) полягає в тому, щоби шукати свою користь. Але для визначення того, що наказує нам розум як корисне, ми не вдавалися до вічності духу, про котру ми дізналися лише під кінець у цій п'ятій частині. Таким чином, хоча ми досі не знали, що душа вічна, однак вважали найважливішим те, що, як ми показали, відноситься до мужності і великодушності; а тому, навіть якби ми і зараз ще не знали цього, ми все-таки вважали б найбільш важливим поради розуму, — що і треба було довести.

Схолія

Але загальна думка натовпу, мабуть, інша. Бо багато хто, здається, думають, що вони вільні остільки, оскільки можуть служити свої похоті, і відмовляються від своїх прав остільки, оскільки зобов'язані жити за приписами божественного закону. Благочестя ж і релігію і взагалі все, що відноситься до душевної мужності, вони вважають тягарем, від котрого вони сподіваються позбутися після смерті, і сподіваються отримати нагороду за своє рабство, саме за благочестя і релігійність. І не тільки ця надія, але також, і навіть головним чином, страх, щоби після смерті не піддатися покаранню жорстокими муками, спонукають їх жити за приписами божественного закону, наскільки дозволяє їх слабкість і безсилля душі. І якщо би у людей не було цієї надії і страху, а навпаки, якби вони були впевнені, що душі гинуть разом із тілом, і що нещасним, змореним вагою благочестя, не очікує продовження життя, то вони звернулися б до життя за своїм смаком, все влаштували б за своєю похиттю і корилися б швидше фортуні, ніж самим собі. Це мені здається не менш абсурдним, ніж якщо б хто-небудь на тій підставі, що він не впевнений, що йому доведеться завжди жити своє тіло хорошою їжею, став би харчуватися смертоносними отрутами, або якби хто-небудь, бачачи, що душа не вічна і не безсмертна, захотів би з цієї причини бути божевільним і жити без розуму. Все це до того абсурдно, що не заслуговує розгляду.

ТЕЗА ХІІ

Блаженство не є нагородою за доброчесність, але сама доброчесність, і тому ми не насолоджуємося ним, що стримуємо нашу похитть, а навпаки, ми можемо стримувати нашу похитть тому, що насолоджуємося ним.

Доведення

Блаженство полягає в любові до Бога (за тезою 36 і її схолією), котра виникає із третього роду пізнання (за королларієм тези 32 цієї частини); бо ця любов (за тезами 59 і 3 частини 3) має відноситися до душі, оскільки вона діє, а звідси (за визначенням 8 частини 4) вона є сама доброчесність. Це перше. Потім, чим більше душа насолоджується цією божественною любов'ю або блаженством, тим більше вона розуміє (за тезою 32 цієї частини), тобто (за королларієм тези 3 цієї частини) тим більшу має силу над афектами і (за тезою 38 цієї частини) тим менше страждає від негативних афектів. Тому через те саме, що душа насолоджується цією божественною любов'ю або блаженством, вона має владу стримувати свої бажання. А оскільки людська сила стримувати похитть полягає в одному лише розумі, то, отже, ніхто не насолоджується блаженством тому, що він стримав афекти, але, навпаки, влада стримувати похитть впливає із самого блаженства, — що і треба було довести.

Схолія

Цим я закінчив все, що я хотів показати про силу душі проти афектів і про свободу душі. З цього видно, що в змозі зробити мудрий, і наскільки він сильніше невігласа, котрий керується однією похиттю. Бо невіглас, не кажучи вже про те, що він різним чином хвилюється від дії зовнішніх причин і ніколи не має істинного душевного задоволення, живе майже не усвідомлюючи ані себе, ані Бога, ані речей, і як тільки перестає страждати, то разом із тим і перестає існувати; тоді як, навпаки, мудрий, оскільки він розглядається як такий, що ледь хвилюється душею, але, усвідомлюючи з деякої вічної необхідності себе, Бога і речі, ніколи не перестає існувати, а завжди володіє істинним задоволенням душі. Якщо шлях, котрий я показав як провідний до цього, і здається дуже важким, то все-таки його можна знайти. І дійсно, має бути справді важко те, що так рідко знаходять. У самій справі, якби порятунок був таким легким і якби його можна було знайти без значних зусиль, то чому ж могло би відбуватися те, що всі майже не дбають про нього? Але все прекрасне так само



All rights reserved. This book or any portion thereof may not be reproduced or used in any manner whatsoever without the express written permission of the publisher except for the use of brief quotations in a book review.

**«Strelbytskyy
Multimedia Publishing»**

Saksaganskogo str., 58, office 8
Kiev, Ukraine, 01033

tel. +38044 331-06-20
e-mail: dmytro.strelb@gmail.com

Все права защищены. Эта книга или любая ее часть не может быть воспроизведена или использована любым другим способом без письменного разрешения издателя исключая использование цитат из книг или иного способа предусмотренного законодательством.

**«Мультимедийное
издательство Стрельбицкого»**

ул. Саксаганского, 58, оф.8
Киев, Украина, 01033

тел. +38044 331-06-20
e-mail: dmytro.strelb@gmail.com

**Электронная книга издана
«Мультимедийным издательством Стрельбицкого»**

С нашими изданиями электронных книг и аудиокниг вы можете познакомиться на сайтах:
www.strelbooks.com **www.audio-book.com.ua**

Желаем приятного чтения!
Свои замечания и предложения направляйте на e-mail: dmytro.strelb@gmail.com

**Эта книга охраняется авторским правом
Copyright © 2015
«Мультимедийное издательство Стрельбицкого»**